

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

LUCAS ALBERTO BAUMGARTEN

“SE MATAR DE TRABALHAR NÃO É FAZER CARIDADE”:
DINÂMICAS PRÁTICAS E FORMAS ECONÔMICAS EM UMA CASA DE UMBANDA
ALMAS E ANGOLA

FLORIANÓPOLIS

2022

LUCAS ALBERTO BAUMGARTEN

TÍTULO: “SE MATAR DE TRABALHAR NÃO É FAZER CARIDADE” - DINÂMICAS
PRÁTICAS E FORMAS ECONÔMICAS DE UMA CASA DE UMBANDA ALMAS E
ANGOLA

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação
em Antropologia do Centro de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal
de Santa Catarina, como requisito para a
obtenção do bacharelado em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Mafra Ney
Reinhardt

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Baumgarten, Lucas Alberto

"Se Matar de Trabalhar não é fazer Caridade" : Dinâmicas práticas e Formas Econômicas de uma Casa de Umbanda Almas e Angola / Lucas Alberto Baumgarten ; orientador, Bruno Mafra Ney Reinhardt, 2022.

194 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Antropologia,
Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Economia. 4.
Secularidade. 5. Almas e Angola. I. Reinhardt, Bruno Mafra
Ney. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação
em Antropologia. III. Título.

Lucas Alberto Baumgarten

Se matar de trabalhar não é fazer caridade: dinâmicas práticas e formas econômicas em uma Casa de Umbanda Almas e Angola

Este Trabalho Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do título de bacharel em Antropologia e aprovado em sua forma final pelo Curso de Graduação em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 27 de Janeiro de 2023.



Documento assinado digitalmente

Bruno Mafra Ney Reinhardt

Data: 10/03/2023 21:23:35-0300

CPF: ***.307.276-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof^o. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt
Coordenador do Curso

Banca examinadora



Documento assinado digitalmente

Bruno Mafra Ney Reinhardt

Data: 10/03/2023 21:23:48-0300

CPF: ***.307.276-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof^o. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Documento assinado digitalmente

Viviane Vedana

Data: 09/03/2023 14:48:09-0300

CPF: ***.958.570-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof^a. Dra. Viviane Vedana
Examinadora interna
Universidade Federal de Santa Catarina



Documento assinado digitalmente

VANIA ZIKAN CARDOSO

Data: 09/03/2023 18:08:53-0300

CPF: ***.256.047-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof^a. Dra. Vânia Zikán Cardoso
Examinadora interna
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer...

... à minha família, por todo apoio e incentivo que me deram. Em especial, o meu pai, por sempre me ajudar, não importa o problema. E a minha mãe, por me convencer a trabalhar com a Umbanda, e por estar tão animada quanto eu com esse trabalho.

... ao professor Bruno Reinhardt, meu orientador, primeiramente por me introduzir ao debate sobre religião e economia, por se dispor a me acompanhar nesse trabalho, desnecessariamente longo e complexo, e por todas as suas críticas construtivas.

... ao meu colega, Nicolás Mastrocola, umbandista, pai-de-santo no terreiro de sua família, mestrando do Curso de Antropologia Social pela UFSC, por ouvir pacientemente as minhas ideias mirabolantes, por me apresentar as Umbandas em Florianópolis, por me indicar a Casa de Umbanda junto da qual realizei a pesquisa, e por acompanhar o desenvolvimento do presente trabalho, do qual poderia até mesmo reivindicar o título de co-autor.

... à professora Miriam Pillar Grossi, por me incentivar na pesquisa antropológica, e por me ajudar a construir o projeto, sem o qual este trabalho não teria qualquer direção.

... aos colegas do Seminário de Escrita, os primeiros leitores críticos do meu trabalho, por compartilhar o sofrimento de escrever uma monografia. E, em especial, à professora Alexandra Alencar, que ministrou o curso, por orientar a todas na escrita e estabelecer as simulações de Banca, forçando a escrita dos trabalhos.

... à comunidade de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania, por aturar a minha presença inquisitiva (e, às vezes, intrusiva). Em especial, ao pai Luís, dono da Casa, por manter unido um grupo tão especial de pessoas. E, mais do que ninguém, ao pai André, que se dispôs a entreter minhas perguntas em longas conversas, tarde da noite, depois das sessões de trabalho no terreiro, sem o que nada do presente trabalho teria qualquer importância. E por me ajudar com problemas pessoais, sempre disposto a me ouvir, invertendo a lógica da entrevista, e fazendo justiça ao princípio da caridade, tão caro às ideias aqui desenvolvidas.

A todos e todas, muito obrigado!

RESUMO

A presente pesquisa examina etnograficamente os conflitos e conciliações morais entre a religiosidade e a economia em uma Casa de Umbanda Almas e Angola de Florianópolis. Introduzimos o debate sobre a religião e a economia, situando os recentes desenvolvimentos teórico-metodológicos nas discussões dos estudos críticos da religiosidade e do secularismo. Descrevemos as representações históricas da Umbanda e de alguns de seus segmentos, confrontando-as com as historicidades umbandistas, para destacar o papel da economia e dos fatores econômicos na elaboração da identidade-ritual da Umbanda enquanto religião. Apresentamos a Casa de Umbanda Almas e Angola que foi o lugar próprio da etnografia, descrevendo a organização material e os significados cosmológicos por trás das suas práticas. Continuamos descrevendo os trabalhos feitos na Casa, destacando os fatores econômicos presentes na administração, a necessidade material-prática que constrange os ideais mantidos, e a dependência material do terreiro em relação às unidades de produção para o mercado. Por último, destacamos o papel do princípio da caridade no dilema prático cotidiano da Umbanda: *como sustentar materialmente a religiosidade de terreiro, se a espiritualidade umbandista, em princípio, não pode ser usada para ganhar dinheiro?* Dessa questão, indicamos como a forma econômica própria do terreiro de Umbanda pode ser entendida como *economia moral*, e como o ideal-prático da caridade pode ser interpretado como princípio da atividade material. Concluimos com as contribuições dessa abordagem para o debate sobre religião e economia.

Palavras-chave: Antropologia. Economia. Religião. Secular. Umbanda. Almas e Angola.

ABSTRACT

The present research ethnographically examines the moral conflicts and reconciliations between religiosity and economy in an Almas e Angola Umbanda House in Florianópolis. We introduce the debate on religion and economy, situating the recent theoretical-methodological developments in the discussions of critical studies of religiosity and secularism. We describe the historical representations of Umbanda and some of its segments, confronting them with Umbanda historicities, to highlight the role of economics and economic factors in the elaboration of the ritual-identity of Umbanda, as a religion. We present the “Casa de Umbanda” Almas e Angola that was the proper place of the ethnography, describing the material organization and the cosmological meanings behind its practices. We continue by describing the work done in the “Casa”, highlighting the economic factors present in the administration, the material-practical necessity that constrains the ideals held, and the material dependence of the “terreiro” on the production units for the market. Finally, we highlight the role of the principle of charity in the everyday practical dilemma of Umbanda: *how to materially sustain the “terreiro” religiosity, if Umbanda spirituality, in principle, cannot be used to make money?* From this question we indicate how the proper economic form of the Umbanda “terreiro” can be understood as *moral economy*, and how the ideal-practice of charity can be interpreted as the principle of material activity. We conclude with the contributions of this approach to the debate of religion and economy.

Keywords: Anthropology. Economy. Religion. Secular. Umbanda. Almas and Angola.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
RELIGIÃO E SECULARIDADE	17
DEFININDO A ECONOMIA	22
RELIGIÃO E ECONOMIA NA SECULARIDADE	25
METODOLOGIA DE PESQUISA	27
RESUMO DOS CAPÍTULOS	28
CAPÍTULO 1. UMBANDAS E SUAS HISTÓRIAS - DA CAPITAL DA MACUMBA À ILHA DA MAGIA	29
BREVE NOTA SOBRE A HISTORICIDADE DA UMBANDA	29
1.1 O NASCIMENTO DA UMBANDA NO RIO - CARIDADE E INTERESSE ECONÔMICO	30
O ANÚNCIO DO CABOCLO	31
AS ECONOMIAS NAS REPRESENTAÇÕES DA UMBANDA - TRABALHO E CARIDADE	32
1.2 A CONSOLIDAÇÃO DA UMBANDA NA ILHA - ASSISTENCIALISMO, URBANIZAÇÃO E MERCADO	41
AS BENZEDEIRAS EM DESTERRO - A PRÁTICA DA CARIDADE NA SAÚDE POPULAR	44
1.3 ALMAS E ANGOLA - RITUAL, UMBANDA OU UMBANDOMBLÉ?	47
UMA QUASE-NÃO PERGUNTA SEM RESPOSTA: O QUE É ALMAS E ANGOLA	57
CAPÍTULO 2. UMA CASA DA UMBANDA ALMAS E ANGOLA - A MATERIALIDADE DA ESPIRITUALIDADE	61
TERREIRO DE UMBANDA - SÍMBOLO MAIOR DA MATERIALIDADE ESPIRITUAL	61
2.1 DOIS PAIS-DE-SANTO, UM TERREIRO	62

O CONTATO INICIAL... NO DIA DA MENTIRA	65
2. 2 ORGANIZAÇÃO MATERIAL DA CASA	66
PREPARAÇÃO GERAL DAS SESSÕES	75
CORRENTE MEDIÚNICA	79
PAPÉIS E FUNÇÕES NA CORRENTE MEDIÚNICA	82
2. 3 COISAS QUE SE APRENDEM NO DESENVOLVIMENTO	85
GUIAS-ESPIRITUAIS - ORIXÁS E ENTIDADES	87
RESPONSÁVEL ESPIRITUAL - CABOCLO VENTANIA	92
HORÁRIO DO CABOCLO	92
HIERARQUIA RITUAL - SISTEMA POSICIONAL DA CASA	93
HIERARQUIA RITUAL - ETAPAS DO MÉDIUM NA CASA	95
CAPÍTULO 3. TRABALHOS DE UMA CASA DA UMBANDA ALMAS E ANGOLA - “SUSTENTAÇÃO” MATERIAL DA RELIGIOSIDADE	101
BREVE NOTA SOBRE A ECONOMIA E RITUAL	101
A ORGANIZAÇÃO DA PRÁTICA DA CARIDADE E DOS TRABALHOS NA CASA	102
3. 1 A GIRA, AS FESTAS E OUTRAS CERIMÔNIAS	103
SESSÕES DE SANTO-VELHO E PRETOS-VELHOS (ALMAS)	104
SESSÕES DE POVOS D’ÁGUA E OXÓSSI (CABOCLOS) OU <i>BEIJADAS</i>	109
HOMENAGENS	113
PAGAR PROMESSA	114
FESTAS E CERIMÔNIAS PÚBLICAS	116
SEMANA DE CAMARINHA	119
SAÍDA DE CAMARINHA	122
3. 2 TRABALHOS COM EXU - TRADIÇÃO RITUAL E MORALIDADE	125
JOGAR BÚZIOS E CARTAS	126

EBÓ DE LIMPEZA	127
QUEBRA DE FEITIÇOS	128
ENCANTAMENTOS AMOROSOS	129
“ENDIREITAR” A CABEÇA	133
DEMANDA CONTRA A SEREIA, OU UM DIA DE TRÊS CHOQUES	135
CAPÍTULO 4. ENTRE O TRABALHO E A CARIDADE - “FORMAS ECONÔMICAS” DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA UMBANDISTA	140
CARIDADE UMBANDISTA - O IDEAL PRÁTICO TRADICIONAL	140
4. 1 AS PRÁTICAS DA CARIDADE - CARIDADE “CEGA”, “SUSTENTÁVEL” E “LEGITIMADORA”	144
O TRABALHO E A PRÁTICA DA CARIDADE - RELAÇÃO TENSIONAL ENTRE MATERIALIDADES	144
CARIDADE VS CARIDADE SUSTENTÁVEL - PRÁTICAS MORALMENTE ECONÔMICAS	148
A AGÊNCIA MORA-ECONÔMICAS DOS GUIAS-ESPIRITUAIS	153
AXÉ DE OXUM - FORMAS LEGÍTIMAS DE PROSPERIDADE	155
AS PRÁTICAS MÁGICAS MORALIZADAS NO TRABALHO DA UMBANDA	159
OUTRA BREVE DIGRESSÃO: SOBRE A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA	160
4. 2 ABORDAGENS ECONÔMICAS DAS RELIGIOSIDADES - FUNCIONALISMO, RACIONALISMO E ECONOMIAS MORAIS	165
O FUNCIONALISMO ORTIZIANO - NA ESCOLHA ENTRE CANDOMBLÉ E UMBANDA	165
MODELO DO MERCADO RELIGIOSOS - A ESCOLHA RACIONAL ENTRE RELIGIOSIDADES	167
4. 2. 1 FORMAS ECONÔMICAS DA UMBANDA - A ECONOMIA MORAL DO TERREIRO	169
O CONCEITO DE ECONOMIA MORAL	169
NOTA SOBRE A NOÇÃO DE “MORAL” DO CONCEITO DE ECONOMIA MORAL	172

REDEFININDO O CONCEITO DE ECONOMIA MORAL	173
A CATEGORIA DE ECONOMIA MORAL APLICADA AO CONTEXTO ETNOGRÁFICO	176
AS ESFERAS DE VALOR DOS OBJETOS-RITUAL	179
A CARIDADE UMBANDISTA COMO PRINCÍPIO DE PRODUÇÃO ECONÔMICA	187
CONCLUSÃO	192

INTRODUÇÃO

“Se matar de trabalhar não é fazer caridade”

(pai André)

A frase da epígrafe ecoou na minha cabeça e resumiu os comentários de pai André – meu principal interlocutor – na primeira conversa que tivemos sobre a minha pesquisa. Instigante provocação, a frase veio à tona quando o pai-de-santo elaborava sobre as divergências entre os umbandistas quanto ao significado e a forma prática da caridade. Isolada de seu contexto, e sob uma perspectiva economicista, a expressão “se matar de trabalhar” pode nos fazer pensar na questão das jornadas de trabalho nos regimes de mercado modernos. De forma semelhante, o contraste entre “trabalho” e “caridade” pode remeter aos sentidos e às consequências sociais do trabalho assalariado em contraposição a práticas econômicas genericamente atribuídas às comunidades religiosas – a caridade. Assim, poderíamos precocemente estabelecer uma fronteira quase que incomensurável entre ambas as formas econômicas, reafirmando uma representação bem comum da relação socialmente autorizada entre a religião e o mercado (econômico). Inserido nas particularidades culturais das comunidades umbandistas, no entanto, a frase ganharia sentidos múltiplos, significativamente mais interessantes, complexificando a problemática que articula as representações religiosas e as preocupações econômicas.

O presente texto centra-se sobre as dinâmicas econômicas e morais de um terreiro de Almas e Angola na cidade de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, Brasil. O trabalho teórico-etnográfico se debruça principalmente sobre a categoria nativa da *caridade*, sua relação com a atividade material e a forma econômica própria dos terreiros de Umbanda. O ideal-prático da caridade aparece historicamente como instância legitimadora da identidade-ritual da Umbanda enquanto religião, dado seu caráter supostamente a-econômico. Mas, atualmente, seu significado e a sua forma prática são atualizadas no cotidiano das Casas, ganhando conotações econômicas claras e significativas. Também fazemos uma recuperação mais histórica dos surgimentos e deslocamentos das umbandas, no seu movimento do Rio de Janeiro à Florianópolis durante o século XX, e uma apresentação geral do cotidiano de um terreiro de Almas e Angola, focando nas suas dimensões espirituais e econômicas e a relação entre elas, como convém ao tema principal do trabalho. Assim, nos apropriamos dessas discussões etnográficas para falar sobre temas mais amplos, como o papel dos fatores econômicos na manutenção da dicotomia religioso/secular, tema que apresento a seguir.

Religião e Secularidade

Parece costume dizer que há algo como “religião”, algo que é comum tanto ao pensamento popular quanto aos textos acadêmicos, um fenômeno social facilmente objetivável, sobre o qual é possível falar e ser entendido. O que a palavra significa, no entanto, pode ser abordado de múltiplas maneiras. Por exemplo, no seu grande clássico de religião comparada, *O Sentido e o Fim da Religião* (1962), Wilfred Cantwell Smith parte do uso comum do termo “religião” como categoria genérica pelas pessoas e conclui que o conceito é problemático e até mesmo prejudicial para a compreensão das experiências religiosas, propondo abandoná-lo em favor da expressão fé (*faith*). Já Brent Nongbri (2013), adotando a linguística pragmática wittgensteiniana, nos diz que, no uso cotidiano, “o que a maioria das pessoas modernas parece significar por religião é uma espécie de sentimento interior ou fé pessoal idealmente isolada das preocupações seculares” (p.7-8)¹. Seja como for, ambos autores sublinham a ambiguidade do termo, de modo que “religião” se refere a alguma coisa aparentemente concreta, elemento da vida social identificável, relativamente inteligível, mas dificilmente definível com qualquer rigor ou num sentido aceito consensualmente.

O conceito de religião parece carregar implicitamente uma espécie de essência, pela qual seria possível olhar para um grupo social e identificar um conjunto de elementos culturais como sendo a sua religião. Dessa maneira, cada religiosidade coletiva pode assumir diversas formas de acordo com as particularidades culturais das diferentes sociedades, ou de acordo com as particularidades históricas de cada período em uma mesma sociedade – a categoria analítica de religião aparece como trans-histórica e trans-cultural. Assim formulado, o conceito nos permite falar em diferentes religiões, mas reconhece que há sempre um elemento comum que nos faz identificá-las como uma religião, como parte de uma experiência comum da vida social. A religião aparece como um fenômeno humano universal.

Nas últimas seis décadas, aproximadamente, os estudiosos da religião passaram cada vez mais a criticar esse modelo, consolidando a ideia de que a religião como categoria universal seria uma construção moderna, produto de acidentes e projetos históricos, e não um dado objetivo da vida social. Ela viria sendo mantida principalmente por dois mecanismos. Primeiro, no discurso das religiões do primórdio da humanidade, pela ideia de que existiria algo como a “religião antiga”, sustentada largamente por análises anacrônicas das sociedades

¹ Todas as citações corridas de textos em inglês, referenciados na bibliografia do trabalho, são traduções próprias. Portanto me responsabilizo por quaisquer erros que possam acontecer, especialmente aqueles que podem vir a levar a uma interpretação equivocada das ideias dos autores, e/ou afetar o mérito do presente trabalho.

da antiguidade, na qual se apontava para termos-chaves de textos antigos que eram (equivocadamente) traduzidos pela noção moderna de religião (NONGBRI, 2013). Hoje se sabe que praticamente nenhuma língua antiga tem um termo que corresponda efetivamente ao que as pessoas modernas querem dizer quando falam em religião. Certas sociedades antigas empregavam palavras para descrever a devida reverência aos deuses, mas elas faziam parte de um vocabulário de relações sociais mundanas mais geral.² Sabe-se também que quando os termos derivam de palavras antigas, as primeiras ocorrências delas são melhor entendidas antes como práticas do que como conceitos.³ E, segundo, pela ideia de “religiões mundiais”, as grandes doutrinas abarcantes que conjugam múltiplas denominações, e que servem de referência para a ideia geral de religião – como o Cristianismo, o Islamismo, o Budismo, o Hinduísmo e talvez o judaísmo (como em WEBER, 1974 [1946]). Mas elas não realmente configuram doutrinas históricas unificadas, tendo sido notado que os termos correspondentes a essas religiões só aparecem na literatura das culturas não-ocidentais depois que os seus sujeitos se encontraram com os cristãos europeus.⁴ Mas se a ideia (genérica) de religião é uma construção particularmente histórica, como exatamente se deu essa construção?

Em sua história do conceito de religião, W. C. Smith (2007 [1962], p. 30) identifica a origem da palavra religião no latim *religio*, termo que foi apropriado e usado por vários autores durante séculos sem muita precisão quanto ao seu significado. A primeira vez que *religio* foi usada designando uma entidade teórica de interesse especulativo teria sido no poema *De Rerum Natura* (“Sobre a Natureza das Coisas”), de Lucrécio, escrito por volta do século I a. C., e no diálogo *De Natura Deorum* (“Sobre a Natureza dos Deuses”), de Cícero, publicado em 45 a. C., que versa sobre o que viria a ser o objeto próprio da religião, o divino. Aqui, surge uma nova noção de religião, como um ente objetivo da qual se é possível falar sobre, mas apenas de forma incipiente, pois essa ideia não viria a se concretizar nos tempos romanos, e sua conseqüente conotação moderna permaneceria latente por mais de um milênio. Foi só em um período relativamente recente que o termo adquiriu seu significado atual, através de um processo eminentemente intelectual.

² Em grego, por exemplo, a palavra *eusebeia* ocorre em contextos que se referem à atitude adequada de se manter para com os deuses – em oposição a sua oposta *asebeia*, a atitude errada. Tais palavras, entretanto, não se limitavam a essas relações. Elas se referiam às etiquetas sociais hierárquicas de todo tipo. Não há evidências históricas objetivas para determinar se configuravam como um “vocabulário religioso” (ver NONGBRI, 2013).

³ Assim, por exemplo, o antigo termo grego *ioudaismos* não se referia à “religião do judaísmo”, mas à prática do judaísmo, i. e., seguir os preceitos associados à etnia judaica. De maneira semelhante, o *isljm* árabe não dizia respeito à “religião do islamismo”, mas a atitude de submeter-se à autoridade (ver NONGBRI, 2013).

⁴ Os nomes das grandes religiões, supostamente veneradas há milênios, podem ser rastreados apenas até um passado relativamente recente – por exemplo, o Hinduísmo até 1787, e o Budismo até 1801 (NONGBRI, 2013).

Durante o século XVII e começo do século XVIII, o termo *religio* passa a designar uma experiência coletiva externa esquemática, substituindo seu uso de maneira intercambiável com *pietas*, no sentido de uma experiência pessoal, interior e ligada ao transcendental, como era empregado nos momentos iniciais da Reforma Protestante, nos últimos três quartos do século XVI. Aprofundando a antiga questão da verdadeira religião cristã nas polêmicas da Reforma, a fragmentação continuada do cristianismo coincidiu com as atividades coloniais da Europa, e os teólogos cristãos se viam diante de vários cristianismos na Europa e outras formas de religiosidades pelo mundo. Objetivando conferir algum sentido à complexa situação, esses intelectuais de época desviaram seu interesse para certas características pensadas enquanto comuns às diferentes comunidades, e passaram a usar o termo *religio* para designar o conjunto de ideias e práticas das quais as pessoas de fé estariam envolvidas de modo unificado e empiricamente identificável. Cria-se então a ideia de religião como um sistema de fé (SMITH, 2007 [1962], p. 46). Interessante notar que foram os católicos-romanos, conhecidos por sua ideia de Igreja Universal, que cunharam a expressão “religiões do mundo”, reconhecendo a existência de várias formas de religiosidades dos grupos humanos e introduzindo a ideia de religiões no plural (SMITH, 2007 [1962], p. 49).

Na visão Iluminista do século XVIII, que enfatizava uma esquematização pretensamente impessoal das coisas em constructos intelectualistas, através da ordenação do pensamento de maneira sistemática em conceitos abstratos, a religião como conceito passa a se confundir com a doutrina enquanto sistema de ideias e prática ritual. As discussões giram em torno da autenticidade das suas doutrinas, enraizando a noção de que uma religião é algo em que se acredita ou não, cujo legado seria a ainda atual e persistente tendência de se perguntar no que as pessoas acreditam quando se questiona sobre sua espiritualidade. Encontramos consolidada a ideia das profissões de fé como algo no campo do inteligível, e a religião se efetiva plenamente como um objeto especulativo (SMITH, 2007 [1962], p. 48). No século XIX, com a tendência de se historicizar o conhecimento, a ideia de *religiões* passa cada vez mais a designar o desenvolvimento histórico dos significados e experiências religiosas. Focando na qualidade materialmente histórica na qual consistia o sentido de “religião”, o pensamento europeu, de forma geral, torna a considerar a *religião* no singular como um conceito das ciências sociais (SMITH, 2007 [1962], p. 45). Temos então a formação da religião como uma entidade sistemática objetiva, cuja forma seria definida e seu sentido fixo, ideia que ainda exerce uma profunda influência no pensamento social, teológico e popular sobre a religião e as religiosidades.

Embora um pouco cansativa, essa história não deixa de ser admirável, ainda que sua abordagem seja um tanto quanto problemática. Pois na medida em que a história da religião no Ocidente é um processo de “reificação”, construir intelectualmente o conceito de religião como uma coisa, chegando a percebê-la como algo concreto, objeto de especulação – uma “entidade sistemática”, como quer C. Smith (2007 [1962], p. 46) –, é equivalente a “afirmar que algo pertencente apenas ao mundo da imaginação se confunde com algo que existe no mundo real” (ASAD, 2001, p. 209). Isso requer supor uma certa deficiência de pensamento refinado por parte dos antigos. Mas, como nos lembra B. Nongbri (2013, p. 4), as pessoas de antigamente sistematizavam seu conhecimento. Os povos antigos operavam conceitos.

O grande problema que deve ser destacado é justamente o fato de que um conceito particular de religião que se assemelha aos sentidos modernos está inteiramente ausente do vocabulário da Antiguidade Ocidental. Para o modelo de pensamento racionalista moderno, baseado na razão cartesiana, a própria ideia de “ser religioso” requer uma noção contrária do que é ser “não-religioso”, e esta dicotomia simplesmente não fazia parte do imaginário cultural do mundo antigo. A reivindicação central da tese de B. Nongbri (2013, p. 12) é que a religião é um conceito moderno, e não antigo. Adotando esse princípio, a questão fundamental para entender o que significa “religião” se torna esclarecer como viemos a separar o mundo segundo a dicotomia religioso/não-religioso.

Para seguir esse caminho, Talal Asad (2001, p. 221) nos oferece bom ponto de partida, devido a sua insistência em sublinhar que a “religião” é um conceito moderno não porque seria reificada, mas porque está intimamente conectada ao seu “gêmeo siamês”, o que nós chamamos aqui de *secularidade*. Ambas são categorias relacionais, cujos significados são mutuamente dependentes; assim, entender uma requer entender a outra. No caso da secularidade, T. Asad (2021 [2003]) diferencia entre “secular”, enquanto categoria epistêmica, e “secularismo”, enquanto doutrina política – originada na sociedade liberal do século XIX. Este último conjuga as formas ideológicas específicas pelas quais a modernidade entende, ou melhor, produz a religião e a sua relação com as outras esferas da vida social. Para manter o ideal liberal da separação entre Estado e Igreja, foi necessário delimitar, identificar e definir o que era religioso, e os agentes políticos da época fizeram bom uso das racionalizações Iluministas sobre a religião e o seu lugar na sociedade. Criou-se então os mecanismos institucionais-legislativos que versavam sobre a categoria religião e restringiam o religioso à esfera do interesse privado e do exercício particular. A separação entre a religião e o poder –

em particular, o poder institucional –, torna-se a normatividade funcional da modernidade Ocidental, um produto histórico singularmente europeu pós-Reforma (ASAD, 2010 [1993]).

Devido à peculiaridade da ordem política moderna, o secular não se configura nem enquanto um contínuo com relação à religião que supostamente teria precedido – i. e., uma modernidade desencantada como última fase do desenvolvimento social evolucionista –, nem como uma ruptura com a religião, como se fosse possível diferenciar claramente um do outro. O secular é uma epistemologia e uma ontologia, articulada, mas não redutível à doutrina do secularismo. Ele designa um conjunto complexo de “comportamentos, conhecimentos, e sensibilidades na vida moderna” (ASAD, 2021 [2003], p. 35). A religião passa a ser então aquele elemento da vida social que existe ambigualmente e que deve ser definido e mantido separado das instâncias autorizadas de poder (institucional). Tal seria a normatividade intelectual-político-institucional que mantém e opera o mundo, diferenciando “o religioso” do “não-religioso”.

A religião e a secularidade são categorias que mantêm uma dependência mútua – e tensional – enquanto construções modernas e o secular se estabelece por uma série de dualismos, muitos deles familiares à antropologia, como crença e conhecimento, razão e imaginação, história e mito, símbolo e alegoria, natural e sobrenatural, sagrado e profano. Para T. Asad (2001; 2010 [1993]; 2021 [2003]), definir a religião seria antes de tudo um ato carregado de significância social, jurídica, ética e política, uma prática de representação e intervenção racionalizante, constitutiva da vida moderna.

Como na abordagem de T. Asad (2021 [2003]), o presente trabalho toma “o religioso” e “o secular” como categorias não-fixas, cujos vários significados latentes dependem da situação social e histórica em que são empregados e que os conferem valor etnográfico. Tendo isso em vista, reservarei o termo “religião” para instâncias em que o termo aparece nos textos de autores, nas falas de interlocutores, e quando for relevante para o tema da pesquisa. Mas enquanto uma categoria antropológica fundamental para o trabalho teórico, farei uso da expressão *religiosidade*. Por ela eu entendo um conceito polissêmico, cujo múltiplos sentidos se revelam situacionalmente, no seu emprego contextualizado, e que leva em conta 1) os significados do imaginário popular e o sentido de senso comum sobre a religião; 2) a significância social e política do ato de definir religião; 3) a relação de interdependência conceitual entre o religioso e o secular; e (4), de maneira mais abrangente, a divisão entre religiosidade e secularidade como uma particularidade cultural da modernidade.

Definindo a economia

Devemos também falar sobre o problema econômico, nossa segunda grande temática. O que viria a ser “a economia”, enquanto um campo de estudos próprio e um domínio específico da vida social, foi desenvolvida de forma sistemática pela primeira vez por Aristóteles no Livro I de sua obra *A Política* (2000). Nele, o autor grego conceitua a famosa diferenciação formal entre “valor de uso” e “valor de troca” como princípios lógicos ordenadores das trocas, e identifica duas formas de organização econômica: a economia (*oikonomia*), e a crematística (*chrēmatistikē*). A economia aristotélica consiste na administração doméstica, caracterizada pelas maneiras de garantir os meios e subsistência material necessários à vida familiar, na qual o comércio é feito apenas com a finalidade de suprir tais condições básicas, e as trocas são estruturadas pela subordinação do valor de troca ao valor de uso, sem produzir excesso de bens ou lucro financeiro; seria uma forma “natural” de aquisição das riquezas. A crematística, ao contrário, seria uma maneira “artificial” de adquirir riqueza, onde o comércio se baseia na produção e venda dos excedentes, para além do mínimo necessário à subsistência material, e nas trocas predomina o valor de uso do bem, gerando lucro monetário, organização animada pela acumulação material-financeira ilimitada.

Que Aristóteles conseguira identificar ambas as formas econômicas no seu tempo, mesmo que a primeira fosse predominante, e a segunda quase inexistente, atesta para a sua potência intelectual empírica. E a sua distinção conceitual entre economia e crematística faz dele o grande precursor dos estudos econômicos modernos (*economics*), na qual viriam a se desdiferenciar – apesar de haver controvérsias ainda não resolvidas sobre essa tese.⁵ De qualquer maneira, como aponta K. Polanyi (2012 [1954], p. 230), Aristóteles ainda assim foi o pensador da antiguidade que mais profundamente inquiriu sobre a lógica da organização material da vida humana, sendo o único até então a elaborar uma teoria – ou um princípio de teoria, como diria um professor meu – sistemática, produzindo uma espécie de sociologia aristotélica⁶ sobre o lugar da economia na sociedade. Suas ideias permaneceriam praticamente

⁵ Para uma crítica à existência da divisão aristotélica entre economia (*oikonomia*) e crematística (*chrēmatistikē*), ver (POLANYI, 2012[1954], p. 331, 361, e 365). Seu argumento se baseia no fato de que, para a vida material da Grécia Antiga, o “comércio” e a organização quase inexistente que hoje chamamos de “mercado” eram pensadas como instituições separadas, que Aristóteles não teria conhecido o princípio do mercado de sua época, e que a palavra *chrēmatistikē* teria sido vítima de traduções equivocadas, visto que o próprio filósofo grego teria a empregado no sentido literal de “promover as necessidades da vida”, e não no sentido mais usual de “ganhar dinheiro”, sendo uma inevitabilidade lógica que o *crēmata* aristotélico é dotado de um sentido não-monetário. Para uma defesa contemporânea da interpretação clássica da distinção aristotélica, ver os comentários sobre as traduções das formas econômicas de Aristóteles em (*A Política*, 2000, nota 6, p. 309 – e recomendações).

⁶ Sobre a indicação de uma possível sociologia aristotélica, ver (SCHUMPETER, 1968 [1924], p. 15).

intocadas por mais de um milênio, até que passaram a ser melhor desenvolvidas de maneira curiosa por uma tradição do pensamento medieval.

Diante das radicais mudanças e profundas transformações da Renascença italiana (XIV-XVI), os doutores da tradição escolástica, filósofos e estudiosos do direito natural e da teologia, formados nos sistemas de aprendizagem originado nas escolas monásticas cristãs, debatiam e aprimoraram as ideias econômicas, muito a partir dos trabalhos de Tomás de Aquino, fundamentado em Aristóteles. Mas o desenvolvimento teórico do campo econômico dessa época se deu de maneira peculiar. Não havia uma coisa como “a economia”, ou “a esfera econômica” bem definida, e o que hoje consideraríamos em retrospectiva a parte econômica dos seus estudos (*economics*), não estava separada de outras questões mais fundamentais para as preocupações da época. Assim, por exemplo, certas ideias sobre a troca equivalente eram debatidas de passagem, em pequenos trechos no qual a discussão maior seria sobre a questão da justiça fundamentada na moralidade cristã. A economia era subsidiária da filosofia moral, do direito natural e da teologia (SCHUMPETER, 1964 [1954]; 1968 [1924]). Em suma, isso significa dizer que o desenvolvimento da “teoria” econômica da época se deu sem que esse campo de estudos sequer existisse. Nem mesmo a própria palavra “economia” era comumente empregada.

Na verdade, é mais recente a generalização de um termo que designa a organização das condições materiais da vida. No século XVIII, uma escola da tradição econômica – ou uma “seita esotérica de pensadores franceses”, nas palavras de K. Polanyi (2012 [1954], p. 237) –, fundada por François Quesnay (1694-1774), cunhou em algum momento o termo economistas (*économistes*), o qual passou a usar para identificar seus membros (*ibidem*). Somente mais tarde foram ganhar o *status* de escola do pensamento econômico e serem designados pelo termo que hoje os conhecemos, fisiocratas (do grego *fysiokratía*, literalmente “governo da natureza”). Aqui, a economia no sentido parecido com o significado moderno principia no vocabulário intelectual, e não tardou em cair no linguajar popular.

O primeiro campo de estudos econômicos sistemáticos reconhecido foi o da Economia Política, cuja formação enquanto disciplina (ou “ciência”) se deu por uma dupla origem. Primeiro, pelo conjunto de obras e panfletos esporádicos de pessoas cuja inteligência bastante diferenciada os levou a se interessar principalmente pelos problemas práticos contingentes ao seu momento histórico (séc. XVII e XVIII)⁷. E, segundo, do conjunto de obras do século

⁷ Tamanha é a importância da origem prática de algumas ideias econômicas que chega a ser curioso o comentário de que “certas afirmações básicas nos princípios do pensamento econômico são tão simples, originando-se tão

XVIII que recuperam e retrabalham as ideias filosóficas já desenvolvidas, que posteriormente foram identificadas como econômicas, das quais a famosa *A Riqueza das Nações* (1776) seria a mais importante. Nela, Adam Smith (1723-1790) critica a filosofia que tinha se tornado a economia política reconhecida na época, e esboça suas descrições empíricas quase-que sistematicamente, traçando linhas brutas de uma teoria econômica. Um pouco mais tarde, David Ricardo (1772-1823) publica a primeira obra com uma teoria econômica elaborada e apresentada de forma sistemática, seus *Princípios de Economia Política e Tributação* (1817). Ambos os autores, nacionalistas ingleses. O primeiro viveu em um momento de transição histórica entre um sistema econômico agrícola, atravessado por resquícios do feudalismo, e o sistema de mercado dominante. Enquanto o segundo viveu na primeira fase de pleno desenvolvimento capitalista com a primeira Revolução Industrial. Juntos, exerceram uma influência constitutiva sobre o pensamento e a ação da economia mundial do século XIX, e consolidaram o campo de estudos pioneiro que viria a ser criticado durante o século XVIII.⁸

Assim, de uma origem prático-filosófica, surge a economia política, e com ela a economia como um domínio identificável da organização social, autônomo com relação a outras esferas da vida social, e um campo de estudos inteligível e manipulável. A própria força da ciência econômica, a influência que os economistas exercem sobre a vida social das pessoas, vem da edificação de uma representação coletiva que rompe radicalmente com o pensamento mais tradicional, obscurecendo a origem da economia no tecido social das comunidades históricas. Isso permite o surgimento e a consolidação da ideia de economia enquanto domínio distanciado das esferas ideológicas e morais, produzindo o que podemos chamar, para além de M. Weber (2004 [1904-5]), d'o moderno espírito do capitalismo (BOLTANSKI; CHIAPELLO [2009] 1999).

Poderíamos ir além do que aqui exposto e discorrer sobre as profundas transformações estruturais da segunda metade do século XIX, observando como a economia passa a ser vista enquanto um campo de ação materialmente fundamentado, socialmente necessário e politicamente estabelecido. Mas a ideia básica na qual se assenta o conceito, como ele aqui é

naturalmente do conhecimento prático, quase instintivo, dos processos econômicos, que o fato de formulá-las não pode ser considerado como uma descoberta” (SCHUMPETER, 1968 [1924], p. 13).

⁸ À título de curiosidade, para A. Smith (1996b [1776], p. 413), a Economia Política, enquanto ciência própria do estadista, objetiva prover o estado com fundos suficientes para sustentar os serviços públicos, promovendo uma renda farta para a população, ou garantindo-lhes a possibilidade de conseguir ela mesma tal renda; sua forma seria compor um corpo de ideias práticas que visam enriquecer tanto o povo quanto o soberano. David Ricardo (1996, 1817), no entanto, constatou que o mundo estava em rápida transformação, e que muitas coisas haviam mudado desde a época de A. Smith, identificando que a maior delas seria o fato incontornável de que a sociedade era agora regida por leis objetivas da economia, e o papel do economista, a função social da Economia Política, deve ser explicar essas leis, para que possam ser manipuladas em benefício do bem comum.

usado, já se encontra suficientemente clara. A *economia* baseia-se no princípio geral da escassez, que dita sobre a finitude dos recursos da matéria, e permite compreender as formas de organização da vida material das sociedades, sem no entanto reduzi-las a essa materialidade. Ela surge no ato de reconhecer como o material constrange a vida social, sem necessariamente determinar sua forma, tornando-se uma dimensão mais pronunciada do cotidiano na emergência de preocupações pragmáticas, muito ignoradas pelos pesquisadores. A esfera econômica consiste, portanto, num campo de ação prático, mas nem por isso menos dotado de significância simbólica, fundamentado na tradição da economia política que a pensa como um domínio inteligível e identificável da vida social, enquanto uma coisa efetivamente existente no qual as pessoas se encontram inseridas e por ela estruturam relações subjetivas.

Falamos, assim, das *considerações de ordem econômica* acionadas pelos nossos interlocutores, e dos *regimes econômicos* urbanos nos quais estão inseridos e dos quais se relacionam de maneira complexa, para falar de maneira geral sobre a forma econômica dos terreiros de Umbanda. Contudo, notando que em certos momentos os interlocutores se apropriam e tensionam os significados do que seria “o econômico”, os múltiplos sentidos que o termo pode tomar são contextualmente dependentes, e serão empregados situacionalmente, durante o decorrer do presente trabalho, sempre que couber desenvolver sobre a temática.

Religião e economia na secularidade

Tendo desenvolvido cada uma das temáticas gerais – religião, economia e secularidade –, resta-nos falar sobre como as três se articulam e formam o problema da pesquisa. Notamos que, para criar a ordem político-social necessária à vida moderna, a secularidade delimita o que considera ser os elementos sócio-culturais de caráter religioso e produz a ideia em si de religião, separando-a dos outros aspectos identificáveis da vida humana, como a arte, o direito, a política e a economia. Grande parte do que Bruno Reinhardt (2020) chamou de “estudos críticos da religião e do secularismo” tem utilizado essa perspectiva para problematizar a autoimagem secular no que tange as fronteiras entre a religião e a política. Isso tem se dado através de abordagens mais historicamente situadas para a regulação estatal da religião (“secularismos realmente existentes”), a retomada de debates sobre teologia política e os vínculos preferenciais entre o cristianismo e a forma política das democracias liberais, e os estudos etnográficos sobre as dimensões políticas incomensuráveis das sensibilidades modernas e religiosas. O presente trabalho dedica-se a aplicar óptica similar ao papel funcional da ordem econômica na divisão secular/religioso.

A economia, enquanto um campo da ação prática separado das outras esferas sociais, produto do desenvolvimento da economia política como ciência (SCHUMPETER, 1968 [1924]), e das ideias dos economistas (neo)clássicos, anunciadores do mercado econômico reificado como princípio de organização social (POLANYI, 2021 [1944]), torna-se domínio exclusivo das instituições seculares (empresas, organizações e governos), e desaparece – ou assim se pretende – do cotidiano das comunidades e instituições religiosas. Na secularidade, o “econômico” tende a ser visto como um contraponto absoluto ao “religioso”, e ambas as esferas mantêm uma espécie de relação socialmente autorizada entre elas. Assim, produz-se uma versão “sanitizada” da religião como referencial, no qual uma religiosidade, para ser “religião”, ou seja, religiosidades socialmente autênticas, exige de suas práticas um certo distanciamento com as considerações de ordem econômica (REINHARDT, 2021). Quando, por qualquer motivo, as práticas econômicas sempre presentes no cotidiano das comunidades se tornam demasiado pronunciadas, emergem as acusações de “mercantilização da religião” enquanto uma particularidade do mundo moderno, ou das instituições religiosas como empresas de fachada, com interesses financeiros ocultos. Sugiro, com isso, que assim como a dissociação institucional entre a religião e o poder político de Estado, a economia também efetua um papel funcional na manutenção da separação secular/religioso. Sabemos, contudo, que a situação econômica cotidiana das comunidades religiosas é mais complexa, e que elas nunca estão tão distantes das considerações de ordem econômica. No seu dia-a-dia, seus membros acabam tendo que lidar com várias dessas questões, e jogar com as tentativas internas e externas de deslegitimar suas práticas. Para explorar essa hipótese mais abrangente, é prudente partir de uma sólida fundamentação histórica e etnográfica.

Apresentamos, então, os resultados do trabalho de campo realizado com umbandistas, interlocutores/sujeitos de pesquisa, de uma comunidade de Umbanda em Florianópolis - SC. O problema da pesquisa é entender a complexidade das dinâmicas econômicas que estão presentes na formação histórica e na vivência cotidiana das religiosidades de Umbanda, apontando para as formas pelas quais se articulam as representações religiosas e as práticas econômicas dos terreiros em diversos níveis. Para tal, fazemos uso dos registros orais e das representações intelectuais sobre a formação histórica da religiosidade de Umbanda, para fundamentar a discussão mais abrangente sobre a relação entre religião e secularidade. Noutro nível de análise, buscando fundamentar a pesquisa em bases etnográficas, vamos apresentar o cotidiano de uma comunidade de Umbanda, suas representações, práticas, conflitos e desafios, para demonstrar como essas questões são operacionalizadas no cotidiano.

A própria ideia de fazer campo com uma religiosidade de Umbanda não foi uma decisão aleatória, na medida em que ela configura como um objeto etnográfico exemplar para discutir as nossas questões de maneira situada. Como veremos nos próximos capítulos, a Umbanda se origina em um contexto urbano, capitalista e secular, e realiza um movimento consciente de (re)afirmação da sua identidade-ritual enquanto religião socialmente legítima, um processo histórico que encontra-se atravessado pelas contradições da formação sócio-econômica da sociedade brasileira durante o século XX. Podemos então oferecer um embasamento histórico e etnográfico sólido para discutir a relação entre a religião e a economia na secularidade. Ademais, visto que a Umbanda seria uma religião marginalizada por boa parte da sua história, e ainda hoje enfrenta violências múltiplas e intolerância religiosa, sua experiência oferece posições históricas e etnográficas críticas frente à formação político-econômica do Brasil, e à modernidade secular brasileira, tornando-se um espaço social privilegiado para desenvolver as temáticas do presente estudo.

Metodologia de pesquisa

A pesquisa foi feita a partir de um trabalho de campo etnográfico, através de um acompanhamento continuado, que durou cerca de seis meses, das atividades e do cotidiano da *Tenda de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania*, um terreiro do Ritual de Almas e Angola localizado na Trindade, bairro da Ilha de Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. O trabalho se fundamenta no método da *observação participante* (MALINOWSKI, 1978 [1922]), auxiliado pela técnica de uso do diário de campo (CALAVIA SAEZ, 2013), articulada ao entendimento complexo da etnografia como uma espécie de *práxis* antropológica, que junta prática metodológica e teoria vivida empiricamente (PEIRANO, 2014) e, sobretudo, no entendimento do campo como um *pacto político* necessário à ética de pesquisa firmado entre o antropólogo e os interlocutores (ALBERT, 2014 [1997]; 2015 [2010]).

Manteve-se diálogo com os pais-de-santo, os filhos e filhas-de-santo e com as Entidades responsáveis pela espiritualidade da Casa de Umbanda. Também foram realizadas algumas entrevistas semi-estruturadas (GOLDENBERG, 2004; QUEIROZ, 1991), explorando o método da história de vida, com foco na construção de significado feita pelos interlocutores (BOURDIEU, 2006 [1986]). As entrevistas foram feitas com o auxílio da técnica de uso do gravador de áudio, favorecendo uma conversa mais fluida e dinâmica, assim refinando a qualidade subjetiva das informações (QUEIROZ, 1991), para posterior transcrição, o que permite uma análise mais aprofundada das questões e temáticas levantadas.

Gostaria de destacar que não me escapa o reconhecimento da subjetividade característica da pesquisa antropológica, na qual desfruta-se da possibilidade de aprender sobre si e encontrar essa pessoa na figura do pesquisador (GROSSI, 1992), e de poder ser afetado pelas pessoas e situações em campo. E sem que isso incorra num comprometimento com a seriedade científica, ou que prejudique o mérito teórico-etnográfico do trabalho feito, sendo por vezes necessária à pesquisa (FAVRET-SAADA, 2005 [1990]).

Resumo dos capítulos

No primeiro capítulo, descrevemos as historicidades da Umbanda a partir de suas representações intelectualistas, destacando o papel constitutivo da economia na formação da religião, ao demonstrar como o fator de interesse material-financeiro (econômico) e o princípio da caridade gratuita foram operados na elaboração da identidade-ritual da Umbanda.

No segundo capítulo, apresentamos um pouco da história da comunidade umbandista Obaluaê e Caboclo Ventania, a organização material da Casa de Umbanda e os significados cosmológicos por trás dos ideais e das práticas do Ritual de Almas e Angola.

No terceiro capítulo, sistematizamos os trabalhos realizados na Casa de Umbanda em dois momentos diferenciados das práticas, as sessões públicas e os atendimentos privados, indicando como essa divisão é representativa das relações tensionais mantidas entre as religiosidades e a economia – principalmente, a economia de mercado.

No quarto e último capítulo, exploramos a possibilidade de rearticular o princípio da caridade com a atividade material da Casa, oferecendo uma teoria etnográfica que permita entender a forma econômica própria do terreiro de Umbanda em relação às representações idealmente a-econômicas das religiosidades.

Concluimos o trabalho (re)situando a Umbanda no debate sobre religião e economia.

1. UMBANDAS E SUAS HISTÓRIAS - DA CAPITAL DA MACUMBA À ILHA DA MAGIA

“A Umbanda é a manifestação do espírito para a caridade”

(Caboclo das Sete Encruzilhadas)

Breve nota sobre a historicidade da Umbanda

Começamos por apresentar uma reconstituição histórica parcial da Umbanda. No presente capítulo, intencionamos tão somente demonstrar como as dinâmicas econômicas de época, e o seu papel na manutenção do modelo classificatório-dicotômico religioso/secular, são parte fundamental do processo formativo da religiosidade de Umbanda (histórica), e como aparecem nas representações historicizadas dos pesquisadores e dos próprios umbandistas.

Dito isso, a narrativa aqui apresentada não tem pretensão de *historicismo*, que supõe a possibilidade de *verdade histórica*, “o que de fato aconteceu”, para reconstituir a História. Antes, buscamos a *historicidade* da Umbanda, i. e., a partir das representações históricas dos sujeitos de pesquisa, refletir sobre as questões que nos interessam de maneira historicizada.

Até porque concordamos com A. Simas (2022, p. 8) que a religiosidade é dotada de enorme diversidade ritual e cosmológica, e vai se construindo e se transformando na prática, sendo assim mais apropriado falar não *da Umbanda*, enquanto uma religião unificada, e sim *das umbandas*, marcadamente plurais, e reconhecer não uma única “história oficial”, mas a importância das suas múltiplas representações históricas para a ancestralidade tradicional.

Assim, se apresentamos a história contada por Zélio F. de Moraes sobre o anúncio da Umbanda feita pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, é por dois motivos principais. Primeiro, porque ela nos oferece um eixo narrativo que permite falar de maneira articulada das diversas temáticas de interesse, o papel das relações econômicas no seu processo formativo, e como estão atravessadas por questões de raça e classe no contexto dos regimes econômicos urbanos. E, segundo, porque faz parte do imaginário histórico dos nossos interlocutores, uma comunidade que rastreia sua ancestralidade ritual e suas cosmologias nesse evento-fundador.

Ademais, é preciso esclarecer que, devido à forte tradição oral da religiosidade – apesar de que também há uma vasta literatura umbandista –, e justamente por reconhecermos as reivindicações por historicidades plurais, as histórias registradas das umbandas estão incontornavelmente ligadas às representações intelectuais e acadêmicas delas feitas, e, portanto, aparecem em destaque na narrativa aqui construída.

1.1 O Nascimento da Umbanda no Rio - caridade e interesse econômico

Para situar o surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro, é preciso antes de tudo entender o contexto das religiosidades mediúnicas e dos cultos afro-brasileiros da época, principalmente a relação entre o espiritismo e as macumbas. O primeiro Código Penal da República, vigente entre 1890-1942, tornava crime contra à saúde pública a prática de cura por pessoas não-licenciadas em medicina, feita com objetivo de se aproveitar da credulidade popular, enquadrada como “fraudulenta” (GIUMBELLI, 2003, p. 254). A Federação Espírita Brasileira (FEB), por diversas vezes, no período entre 1904 e 1925, sofreu acusações oficiais de exercício ilegal da medicina (*ibid.*, p. 261). Porém, conforme o espiritismo foi ganhando mais espaço para se afirmar como uma religião – i. e., uma religiosidade socialmente reconhecida como autêntica –, os representantes da federação espírita e os intelectuais da época foram convencendo a polícia, os agentes das instâncias repressivas do Estado, de que suas práticas terapêuticas eram apenas a forma concreta de sua missão: fazer caridade.

Interessante notar que o argumento principal buscava caracterizar a mediunidade como um serviço economicamente desinteressado, não sendo uma profissão que se exerce (*ibid.*), ou seja, a negação do interesse econômico tornou-se fundamental para sua legitimação enquanto “prática religiosa”. Cria-se então uma divisão entre os “verdadeiros” e “falsos” espíritas, aqueles associados à federação, e os que realmente exploram a credulidade popular com fins puramente econômicos, geralmente identificados como “os da macumba” – enquanto conjunto indeterminado de religiosidades ligadas aos espíritos e às práticas mágicas, os cultos afro-brasileiros da época –, tornando-se os novos alvos das violências de Estado.

Por volta de 1920, o termo “baixo espiritismo” passa a ser usado para designar a multiplicidade dos “falsos” espiritismos, aparecendo nos registros policiais no final da década enquanto uma categoria acusatória, sendo difundido pelos discursos jornalísticos, muito empregado como conceito descritivo nos textos antropológicos e médicos entre 1930-1960, e ultimamente apropriado pelo próprio espiritismo em caráter de alteridade (*ibid.* p. 268-70). A categoria de “baixo espiritismo” é então fundamental para entender o aprofundamento do preconceito espírita para com outras práticas mediúnicas, que ao invés de terem sua existência enquanto religiosidade negada, foram entendidas como “inferiores” ao espiritismo, os seus espíritos integrados à cosmologia espírita sob a suposição de serem menos evoluídos, como de fato foi no caso da Umbanda. Nas palavras de alguns umbandistas,

“[n]o Brasil, o Espiritismo tornou-se rapidamente preconceituoso e pedante. Quem, em vida, não tivesse sido importante não possuía o direito de se manifestar nas chamadas sessões espíritas (mesas brancas). [...] “Por isso, em uma mesa kardecista, um médium que incorporava um preto-velho, por exemplo, era convidado a se retirar da sessão, acusado de praticar baixo espiritismo” (LINARES; TRINDADE & COSTA, 2015, p. 22).

Os Caboclos e os Pretos-Velhos sofriam com o pronunciado preconceito racial, que se traduz na cosmologia espírita quando os caracterizam enquanto “espíritos inferiores”.

O anúncio do Caboclo

De maneira resumida, a história contada pelo próprio decano⁹ se passa no início do século passado. Em 1908, Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975), ainda um jovem de 17 anos, foi acometido por males que nenhum médico ou padre pode curar ou exorcizar, e eventualmente foi levado para a Federação Espírita de Niterói – cada versão apresenta motivos divergentes para tal ação. Durante a sessão, Zélio teria quebrado o decoro ritual espírita, enquanto outros médiuns presentes teriam incorporado caboclos e pretos-velhos, que foram convidados a se retirarem do lugar, sendo citado como motivo seu “atraso espiritual”. Quando o próprio Zélio incorporou seu caboclo, um médium vidente o interpelou, fazendo diversas perguntas e conduzindo uma entrevista – que mais parecia um inquérito. Em algum momento, o médium perguntou o nome do caboclo, para o que ele respondeu:

*Se é preciso que eu tenha nome, digam que eu sou o **Caboclo das Sete Encruzilhadas**, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda [no momento teria dito Alabanda], uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o fim dos tempos.*

Quando o mesmo médium questionou se já não bastavam as religiões existentes para realizar o propósito, fazendo menção ao espiritismo ali praticado, foram estas as seguintes palavras do Caboclo das Sete Encruzilhadas, um ensaio teológico contra o preconceito:

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal. Rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte, mas vocês homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se apesar de não haverem sido pessoas importantes na Terra, também trazem

⁹ No ano de 1972, o repórter e sacerdote umbandista Ronaldo Linares entrevistou Zélio F. de Moraes, e transcreveu a história sobre a origem da Umbanda como narrada pelo próprio decano (ver *ibid.*, p. 21-28).

importantes mensagens do além? Por que o não aos Caboclos e Pretos-Velhos? Acaso não foram eles também filhos do mesmo Deus?

E ainda anunciou o local que daria início a nova religião, dizendo:

Amanhã, na casa onde o meu aparelho¹⁰ mora, haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira se manifestar, independentemente daquilo que haja sido em vida, todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos aqueles que souberem menos e a nenhum viraremos as costas nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai.

No dia seguinte, na casa da família Moraes, em Neves, bairro de São Gonçalo - RJ, por volta das 20h, o Caboclo baixou em meio a um grupo de kardecistas curiosos e dirigentes da FEN, que estavam presentes para ver como seriam realizadas as incorporações e como seriam conduzidos os trabalhos. Conta-se que logo após a incorporação, o Caboclo foi atender um paraplégico, curando-o imediatamente, e algumas pessoas doentes ou perturbadas tomaram *passé* e se disseram curadas. No final dessa sessão, o Caboclo ditou certas normas para dar sequência aos trabalhos, estabelecendo regras e princípios do ritual – como o atendimento gratuito –, e as formas próprias de culto – com o uso de roupas brancas simples, os pontos cantados baixos e harmoniosamente, sem o auxílio de atabaques ou palmas ritmadas. Ao culto que se elaborava naquela noite, o Caboclo das Sete Encruzilhadas denominou de Umbanda.

As economias nas representações da Umbanda - trabalho e caridade

A narrativa de Zélio sobre o *Diálogo do Caboclo*, como ficou conhecida essa história, contém diversos elementos históricos fundamentais para entender o pano de fundo do que se passava na época, principalmente quanto às relações raciais e como a questão se traduzia nas cosmologias espíritas – na relação dos *médiuns* com os “espíritos inferiores”. Porém, de certa maneira ela romantiza as relações dos próprios umbandistas com as Entidades, obscurecendo a seletividade da (des)valorização dos elementos mais africanizados das macumbas cariocas, e falha em considerar o importante papel dos fatores econômicos nessa formação. Para tal, precisamos recorrer às representações sociológicas sobre a condição de origem da Umbanda.

Investigando as religiões africanas no Brasil, Roger Bastide escreve o primeiro relato sistemático do nascimento da religião de Umbanda, situando-se nas primeiras duas décadas de sua consolidação (Bastide, 1971 [1960]). O francês identifica que a religiosidade africana

¹⁰ Referindo-se a Zélio. Na umbanda, as entidades costumam chamar os médiuns através do qual se manifestam como “aparelho” ou “cavalo”, e alguns Exus e Pombas-giras podem também se referir a eles como “burros”.

vivida na capital carioca não era o Candomblé, mas a *macumba* nos seus diversos graus de integração entre os rituais mediúnicos espíritas brancos e os cultos de possessão negros, que vão evoluindo até chegarem numa espécie de síntese do “espiritismo de Umbanda” (p. 439). Embora reconhecesse sua composição multirracial de classe, R. Bastide insistiu que a Umbanda era fundamentalmente uma criação e representação coletiva das classes precarizadas¹¹, de um proletariado de cor em formação (BROWN; BICK, 1987, p. 76).

Segundo o próprio autor (BASTIDE, *ibid.*, p. 435), enquanto a designação de um “baixo espiritismo” era usada de maneira pejorativa pelos espíritas brancos da classe média para qualificar a inferioridade da espiritualidade praticada pelas últimas camadas da sociedade de classe brasileira, para as pessoas de cor era um primeiro passo em direção à legitimação de suas práticas. Ser relacionada, mesmo que em condição subalterna, a uma “espiritualidade de linha civilizada”, como o resultado de uma tentativa consciente de igualar-se aos brancos, configura o ato inicial da nova religiosidade – processo resumido na sua afirmação de que “a Umbanda é uma valorização da *macumba* através do espiritismo (*ibid.*, p. 439). A Umbanda representava a nova mentalidade do negro, agora em ascensão social (e econômica), que ao entender como a *macumba* o rebaixava aos olhos do branco, mas sem querer abandonar por completo sua tradição africana, recorreu à elaboração de uma espiritualidade socialmente mais bem quista, para proteger suas práticas das violências de uma sociedade racista e classista, por acomodar sua aparência pública às sensibilidades modernas da vida brasileira.

Seguindo a tradição intelectual de R. Bastide, mas divergindo parcialmente da análise de seu mestre e orientador, Renato Ortiz (1999), no seu grande clássico sobre a religiosidade, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* (1975), apresenta a Umbanda como uma religião brasileira que surge em concordância com a emergência de uma sociedade urbano-industrial de classes. Na sua análise, a *sociedade global* tem o papel funcional de fornecer um modelo de princípios que informam o processo constitutivo da Umbanda enquanto um projeto de religião, no qual os umbandistas se apropriam e reinterpretam valores cívicos dentro de suas cosmologias, adequam suas práticas rituais segundo as dinâmicas urbanas de convivência, principalmente as formas econômicas do regime de mercado das cidades, e elaboram uma aparência pública ideal da religiosidade que não ofende as sensibilidades modernas.

¹¹ Ao dar considerável atenção para a condição marginalizada do proletariado negro da época, que no papel estava amparado pelas leis de proteção ao trabalhador nacional, mas na prática era suplantado pelos imigrantes europeus, sendo obrigados a ocupar os empregos subalternos e não-qualificados (de baixa renda), é curioso sua afirmação de que a industrialização *certamente* forneceu aos negros novos meios de “ganhar a vida” e de se “juntar a classe trabalhadora” (BASTIDE, 1971 [1960], p. 419). Ver a questão no caso catarinense (p. 41-44).

Com base nas teses de Max Weber, R. Ortiz (1977, p. 48-9; 1984, p. 44; 1999 [1988], p. 181 e seg.) afirma que a legitimação da Umbanda como uma religião passa pelo processo de dominação racional das cosmologias rituais, da racionalização de seus elementos religiosos identificáveis em concordância com a crescente burocratização da vida social moderna, feita pelos *intelectuais* umbandistas, em meio a condições sócio-econômicas próprias para tal. O autor se distancia de seu mestre – que entendia a Umbanda como produto exclusivo dos estratos mais baixos da sociedade –, preferindo uma abordagem multi-situada que leve em conta as diversas classes sociais, identificando na classe média a fonte do modelo de referências para a incorporação de valores e princípios modernos (ver ORTIZ, 1977, p. 47). Mas, ainda assim, ele entende a formação da religiosidade como o processo quase-que unilateral de convergência dos elementos culturais diversos, a partir do duplo movimento de *empretecimento* do espiritismo kardecista e *branqueamento* da macumba carioca (*ibid.*, 1999 [1988], p. 34 e ss.; BROWN; BICK, 1987, p. 77).¹²

O aprendiz brasileiro concluiu que ao se tratar da Umbanda, não estamos mais falando de um sincretismo, mas de verdadeira síntese da brasilidade (ORTIZ, 1999 [1988], p. 17). Porém, como bem nos lembra A. Simas (2021, p. 10), uma síntese pressupõe resumos acabados de ideias que podem ser essencializadas, e aplicar isso a Umbanda nos faz correr o risco de apagar as dinâmicas criativas de suas práticas, sempre em transformação. Portanto, preferimos sublinhar a diversidade ritual das práticas umbandistas.

O problema de ambas as abordagens, do mestre e seu aprendiz, é que elas se reduzem a uma visão estática dos grupos sociais, que assume uma coesão e harmonia entre os membros de uma mesma classe, e não permite entender o papel dos conflitos entre as classes nesses processos (BROWN; BICK, 1987, p. 76). E, eu acrescentaria, na medida em que não se identificam os agentes religiosos como sujeitos concretos, e não se leva em conta suas subjetividades, as diferenças dos grupos interessados, a diversidade cultural umbandista, acaba sendo reduzida a uma simples preferência estética, uma forma não-significativa da substância, introduzindo uma espécie de “mesma essência” assumida como a Umbanda.

¹² Para Ortiz (1999 [1988], p. 33-4), *preto* refere-se à superficialidade corporal, à cor negra da pele, enquanto *negro* diz respeito à negritude, a uma essência negra, herança característica de uma África pré-colonial, trazida à força para a América e preservada pelo esforço dos negros durante os séculos. Portanto, o *empretecimento* do espiritismo kardecista não significa a valorização das raízes africanas nas práticas rituais da macumba e da Umbanda, mas de uma valorização do “preto” (e não do “negro”), através da lente de uma cultura branca. Em outras palavras, o elemento africano da Umbanda acaba sendo considerado não a partir de como os negros afirmam sua negritude, mas a partir de como os brancos pensam a negritude, a figura do “preto”. Ou, melhor ainda, não como o sujeito negro é, mas como o branco acha que o sujeito negro deve ser.

Tendo em vista essas questões, a etnografia de Diana Brown (1985) é de grande ajuda, pois é um trabalho de campo com alguns dos membros ainda vivos do grupo de kardecistas que ela identifica como fundadores da Umbanda no Rio de Janeiro, e que melhor situa os sujeitos-protagonistas desse processo. Segundo a autora, esses pioneiros da religiosidade eram um grupo de homens de classe média, quase todos brancos¹³, e entre eles estava Zélio F. de Moraes. Para ela, muitos desses integrantes eram, assim como Zélio, kardecistas insatisfeitos com o espiritismo praticado até então, que nas suas andanças realizaram visitas a diversos centros de macumba localizados na capital do Rio e em Niterói. Com o tempo, passaram a preferir trabalhar com os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes nas macumbas, que alguns deles consideravam mais competentes do que os espíritos kardecistas, supostamente mais evoluídos, no tratamento de doenças e outros problemas. Porém, teriam ficado incomodados com certos aspectos das macumbas. Seus informantes, por exemplo, “consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam o sacrifício de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes envolvia bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes” (BROWN, 1985, p. 11). A moralização e a racionalização da religiosidade teria acontecido por uma elaboração seletiva de elementos espíritas, cultos de possessão negros e outros modelos intelectualistas que ofereciam critérios sobre o que configurava religião, de modo que a Umbanda veio a expressar as preferências e as aversões de seus fundadores (*ibid.*, p. 11).

O mais notável talvez seja a maneira como D. Brown sublinha a participação da classe média branca, que teria desempenhado um importante papel criativo e cooperativo na formação e desenvolvimento da Umbanda (BROWN; BICK, 1987, p. 76-7). E, mais ainda, como ela contrasta isso com a realidade histórica dos cultos afro-brasileiros da época, que reivindicavam suas práticas como a verdadeira religiosidade que se passou a chamar de Umbanda por volta da década de 1950 (BROWN, 1977, p. 36 e seg.; BROWN, 1985, p. 23-5; SIMAS, 2021, p. 140 e seg.). Parece-me que, historicamente, enquanto várias espiritualidades mediúnicas e cultos de possessão mais africanizados se misturavam elaborando formas-ritual, uma religião institucionalmente organizada que se identificava como Umbanda surge somente com a ocupação de espaços de liderança por sujeitos brancos da classe média, entre 1908 e meados da década de 1920, como prática ritual embranquecida que pretendia distanciar-se das macumbas e dos elementos africanos mal vistos. Quando, por volta de 1950, a Umbanda já

¹³ Dos 17 homens retratados numa fotografia oficial dos fundadores e principais líderes da Umbanda da época, tirada em 1941, seus informantes identificaram 15 deles como brancos, e apenas 2 como mulatos; nenhum dos homens era autodeclarado negro (ver BROWN, 1985, p. 11).

gozava de certo reconhecimento social enquanto uma religião, grupos insatisfeitos com a constante rejeição da africanidade de suas práticas passaram a reivindicar sua maneira-ritual como a verdadeira essência de uma religiosidade de Umbanda, aliando-se às causas anti-racistas da época, e buscando (re)valorizar a negritude; voltaremos à questão (ver p. 48). O fator histórico mais significativo dessa controvérsia ritual seria o fato de que, a partir desse momento, há uma cisão institucional (e categórica), onde temos, em geral, duas principais formas de religiosidade umbandista, a Umbanda Negra ou Umbanda Afro-Brasileira, e a Umbanda Branca. Falamos exclusivamente desta última pelo resto da presente seção.

Se os autores até aqui citados divergem em vários pontos, seja pelas referências teóricas ou pelas abordagens de pesquisa, todos eles concordam em um único fator: a importância da análise do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda (1941) para entender a formação da religiosidade de época (BROWN, 1977, p. 34-5; 1985, p. 11-2; BROWN; BICK, 1987, p. 80; ORTIZ, 1984, p. 41-2; 1999 [1988], p. 43, 164-8; SIMAS, 2021, p. 121 e seg.). Nas atas do Congresso, é possível entender a estratégia dos umbandistas para edificar suas práticas como uma religião institucionalizada por dois principais caminhos.

Primeiro, o caminho da alteridade, no qual a Umbanda passa a se opor a Quimbanda e delimitar fronteiras relativamente rígidas entre ambas. Numa visão acentuadamente dualista, a primeira era entendida como a “prática do Bem”, “prática da caridade”, que faz uso da “magia branca”, e pertence ao “domínio da luz”, enquanto a segunda seria o completo oposto, a “prática do Mal”, da “exploração”, que faz uso da “magia negra”, sendo o domínio próprio do “reino das trevas”. Em algum momento, “quimbandista” teria se tornado sinônimo de “mal umbandista”, e algo “de Quimbanda” passou a designar tudo que a Umbanda não poderia ser. É notável como o elemento econômico tem um papel nessa construção, na medida em que a Umbanda se pretendia uma religião pela *prática da caridade*, do serviço gratuito prestado aos necessitados, enquanto a Quimbanda seria apenas uma seita ocultista devido à suposta exploração, i. e., prática economicamente interessada que tira proveito da credulidade popular. Como bem nota D. Brown (1985, p. 12), a literatura umbandista inicial traz uma “ênfase fortemente moral nas formas benevolentes de caridade, e na missão da Umbanda de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria (Quimbanda)”.

O segundo caminho se dá pelo estabelecimento da antiguidade da religião, que mobiliza as questões de origem e da etimologia da própria Umbanda. No Congresso, foram apresentadas três possibilidades: 1) a de que a Umbanda teve origem nas culturas orientais da

antiguidade;¹⁴ 2) que ela teve origem no antigo Egito faraônico e, portanto, na parte supostamente não-negra da África; e 3) que ela de fato teve origem na África subsaariana, mas que ao entrar em contato com o cristianismo, se livrou dos seus aspectos “primitivos”. De uma maneira ou de outra, todas as teses defendiam que a Umbanda, com o tempo, foi perdendo seus contornos africanizados,¹⁵ o que, como bem coloca R. Bastide (1971 [1960]), indica uma “vontade de privar a África da paternidade de Umbanda” (p. 443), desfrutando ela, portanto, de uma autenticidade brasileira. Para R. Ortiz (1999 [1988], p. 16), a Umbanda “tem consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira”.¹⁶ Tudo isso aponta para as duas grandes reivindicações – aparentemente contraditórias, mas nem tanto – dos umbandistas da época, a de que a Umbanda seria uma religião autenticamente brasileira e, simultaneamente, imemorrável, ou seja, que teria surgido no Brasil, mas cujas raízes ancestrais seriam impossíveis de identificar, pois teriam existido desde os primórdios da humanidade, praticamente em todos os quatro cantos do mundo (GIUMBELLI, 2002, p. 183).

Se de fato muito esclarecedor quanto à mentalidade destes umbandistas na época, não devemos, contudo, tirar conclusões equivocadas e demasiadamente generalizantes da influência que esse encontro teve nos terreiros que surgiam. Segundo D. Brown (1985, p. 18), assistiram ao Congresso somente os umbandistas locais, seus ilustres convidados, alguns kardecistas – com os quais os umbandistas tinham certa afinidade –, e uma parte da imprensa. A grande maioria dos praticantes de tradições afro-brasileiras cariocas não estavam presentes. Ela mesma admite que, durante o momento inicial, a Umbanda (Branca) permaneceu confinada dentro do círculo de seus “fundadores originais” (*ibid.*, p. 17). Portanto, é difícil estabelecer o grau de influência formativa que o Congresso exerceu sobre a Umbanda como um todo – se é que podemos falar, com propriedade, de uma Umbanda no geral. Na verdade, isso é um problema da própria abordagem sociológica feita sobre a Umbanda.

Como nos alerta Lísias Negrão (1993), a maior parte dos autores clássicos da temática tiveram um trabalho de campo extremamente limitado, e deram um foco relativamente

¹⁴ Visão na qual provavelmente se assenta a noção de que a etimologia original de *Aumbanda* (Zélio) deriva de um mantra sânscrito que significa “Deus ao nosso lado”, o que aponta para uma tendência muito comum de alguns segmentos umbandistas, o de se aproximar das grandes religiões monoteístas (ver MARTINS, 2008 p. 19)

¹⁵ Não seria até o II Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1961, pela União Espírita de Umbanda do Brasil (UEU, antiga FEU), principal órgão umbandista da década de 1950, que as raízes africanas da Umbanda seriam plenamente reconhecidas e parcialmente (re)valorizadas pelos congressistas brancos.

¹⁶ E, A. Simas (2021, p. 126-8) defende que não é possível entender o PºGEU (1941) sem se situar no contexto na Era Vargas, no qual os umbandistas buscaram evitar o enquadramento das suas práticas como ofensivas à ordem legal, e por isso fizeram uso de construções racionalizadas de sua religiosidade, pautadas no cientificismo kardecista e na valorização de uma identidade brasileira. Porém, é difícil seguir sua conclusão, que reduz a Umbanda à “filha espiritual” do processo social mais amplo de branqueamento da sociedade brasileira (p. 128).

excessivo (e injustificado) às obras dos intelectuais umbandistas, e a outras representações acadêmicas feitas sobre a Umbanda. O resultado foi em grande parte um desconhecimento da realidade social das religiosidades de Umbanda, tal como cotidianamente vivida nos terreiros. (Diana Brown é uma exceção, mas nem tanto). Não há homogeneidade relativa entre os terreiros, apesar de existirem certos elementos comuns que fazem com que seus praticantes os identifiquem como *de Umbanda*. “São os terreiros”, diz ele, “as instâncias criativas do culto, *locus* da construção mítica e ritual, onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas” (*ibid.*, p. 114). É nesse contexto, na experiência etnográfica do cotidiano de um terreiro, que devemos buscar entender a complexidade umbandista.

Isso, porém, não significa abandonar a literatura. Ao contrário, é no diálogo entre as representações intelectuais e a sensibilidade etnográfica que o pesquisador pode construir um conhecimento propriamente antropológico do campo (PEIRANO, *op. cit.*; FONSECA, 1999). Até porque, ao contrário dos elementos acima discutidos, a *moralização* da religiosidade de Umbanda parece ter atingido quase-que todos os terreiros de uma forma ou de outra, tornando-se um interessante fio-condutor para explorar a temática (NEGRÃO, *ibid.*, p. 116). O que precisamos é destacar o contexto sócio-econômico historicamente situado no qual se dão essas vivências, operação que nos permite refletir sobre a forma econômica da Umbanda.

Aprendemos com R. Ortiz (1999 [1988]) que, no caso da Umbanda, foram os valores englobantes da modernidade brasileira, a sociedade urbano-industrial de classes emergente, que forneceram um modelo referencial de representações na qual os umbandistas se inspiram. Talvez pudéssemos resgatar essa ideia para pensar na relação da Umbanda com o ideal de brasilidade buscado, mas com foco um pouco mais particular, próprio da pesquisa etnográfica.

Recorrendo a P. Bourdieu (2015 [1982], p. 35), que diverge de R. Ortiz na sua leitura das ideias weberianas, o autor diria que as transformações sociais e econômicas relacionadas à urbanização, o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual, só podem necessariamente favorecer a moralização e racionalização das práticas religiosas. Para ele, o maior mérito de M. Weber (2004b [1922]) foi salientar como a urbanização – e as transformações que promove, como a burocratização da vida social –, contribui para a moralização e a racionalização de uma religiosidade, na medida em que ela favorece o monopólio dos ditos “bens de salvação”, por parte de um corpo de “sacerdotes autorizados”, aqueles que possuem o capital simbólico-religioso.¹⁷ Identificando na figura do pai-de-santo,

¹⁷ Nas palavras do próprio jurista alemão, “as ‘interiorizações’ e *racionalizações do religioso*, isto é, especialmente a introdução de normas e mandamentos éticos, a transformação dos deuses em poderes éticos que

as autoridades de cada terreiro, o protagonismo na construção ritual da experiência umbandista, observamos as heranças tradicionais passadas, na prática, de terreiro em terreiro, inseridos nos regimes urbanos que demandam essa racionalização e moralização das práticas.

O próprio caráter predominantemente urbano da Umbanda não é fenômeno recente. Edison Carneiro (1964, p. 126) já tinha notado como as práticas de culto afro-brasileiras eram realizadas nas áreas urbanas e sub-urbanas, principalmente nas capitais dos Estados. Para ele, o culto organizado não poderia florescer no meio rural ou sob o regime da escravidão, pois as populações negras necessitavam de um sustento financeiro e de relativa liberdade para manter suas práticas, algo que só vieram a conseguir – parcialmente – nos centros urbanos. Assim, em concordância com R. Ortiz (1999 [1988]), o regime de mercado capitalista característico da sociedade urbano-industrial de classes exercerá um papel fundamental na constituição da religiosidade umbandista, mas não exatamente da forma como quer o autor:

O interesse econômico de uma comunidade surge como um signo (capital simbólico) de exploração da credulidade popular; enquanto o ideal-prático caridade, a prática economicamente desinteressada de ajuda gratuita aos necessitados, vai ser construída como signo religioso, de autenticidade de uma religiosidade. Ambas as categorias serão opostas uma à outra, e apropriadas de maneiras diversas pelos pais e mães-de-santo para elevar efetivamente a Umbanda à condição de religião organizada (identidade-ritual).

A promessa ideológica da ordem político-econômica torna-se fator social importante para entender esse processo. O Brasil da primeira metade do século XX é marcado por profundas transformações estruturais, e sua organização econômica se edifica de maneira que o mercado interno passa a ser o principal centro dinâmico (FURTADO, 2021 [1959] p. 323). Na década de 1930, o país passa por um amplo e acelerado processo de industrialização, urbanização e de crescente importância das classes médias urbanas. Mas essa mudança radical na estrutura da sociedade não aconteceu naturalmente, sem resistências sociais ou contradições internas.

A forma e a lógica funcional do capitalismo, por muitas vezes, é incompatível com as atitudes e as organizações sociais estabelecidas em uma certa economia. Disso decorre que a

querem o ‘bem’ e castigam o ‘mal’, e portanto obrigados eles mesmos a cumprir certas exigências éticas, e sobretudo o desenvolvimento do sentimento do ‘pecado’ e do desejo da ‘salvação’ quase sempre só apareceram, portanto, paralelamente a certo desenvolvimento do trabalho artesanal, na maioria dos casos diretamente *ligado ao desenvolvimento das cidades*. Mas não no sentido de alguma dependência unívoca: a racionalização do religioso obedece às suas regularidades intrínsecas, sobre as quais as *condições econômicas* influem somente como ‘caminhos de desenvolvimento’. Sobretudo, está vinculada ao desenvolvimento de uma educação especificamente sacerdotal” (WEBER, 2004b [1922], p. 381 – grifos nossos).

inserção dos sujeitos no capitalismo e a consolidação do seu sistema dependem de justificativas legitimadoras. Partindo parcialmente da clássica tese de Weber (2004 [1904-5]), o *espírito do capitalismo* designa toda “ideologia que justifica o engajamento no capitalismo” (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2009 [1999], p. 39). Tais processos de legitimação ideológica são históricos. Por exemplo, A. Hirschman (2002 [1977]) demonstra como vários intelectuais da era moderna passaram a pensar o interesse econômico como algo positivo. Para eles, dada a impotência da moralidade religiosa, da razão pura e da repressão em coibir certas paixões indesejáveis, muitos elegeram o interesse econômico como uma paixão inofensiva¹⁸, capaz de reprimir as “paixões agressivas”, e a economia de mercado, na época emergente, passa a ser cada vez mais vista como o melhor princípio ordenador da vida social que se estabelecia.¹⁹

No capitalismo urbano-industrial tardio do século XX, essas justificativas são colocadas em termos mais modernos, como a garantia do progresso material do sujeito e da sociedade; o trabalho livre e assalariado; a liberdade política permitida pela ascensão econômica, o “liberta-se das amarras opressoras dos sistemas de antigamente”; a eficácia do mercado na satisfação das necessidades, e na promoção de possibilidades futuras que não os atuais regimes. Em suma, o capitalismo pretende cumprir a promessa histórica de garantir a liberdade político-econômica e as condições materiais necessárias à autodeterminação dos sujeitos e grupos sociais em todo o mundo (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2009 [1999]).

Seguindo nosso movimento histórico, estamos agora nos finais da década de 1940, e o mais notável sobre esses processos é como as questões parecem ter acompanhado o deslocamento da Umbanda, do Rio de Janeiro para Santa Catarina, e como isso nos ajuda a entender a nossa situação etnográfica de maneira local e historicamente situada, no contexto dos terreiros inseridos nos regimes econômicos do meio urbano da Grande Florianópolis.

¹⁸ Algumas tradições intelectuais foram tão longe nesse pensamento que, por volta do século XVIII, o estabelecimento dos mercados em diferentes lugares do mundo era idealizado como pacífico e harmonioso, num processo designado pela expressão *le doux commerce*, “o doce comércio”, (HIRSCHMAN, 2002 [1977], p. 82). Mais tarde, Karl Marx viria a ironizar tal noção quando, depois de descrever alguns episódios mais violentos da expansão econômica européia, ao final do parágrafo exclama sarcasticamente: “esse é seu *doce comércio!*”, no original: “*Das ist der doux commerce*” (ver MARX, Karl. **O Capital** 1996 [1867] Livro 1, Tomo 2, p. 371).

¹⁹ “É isto o que faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer — esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles” (A. SMITH, 1996 [1776], pp. 74). Essa famosa passagem de Adam Smith resume perfeitamente a ideia de como o mercado de trocas poderia ser racionalizado como princípio funcional de organização da moderna vida social. O interesse econômico de cada indivíduo orientaria suas ações e, em última instância, o faria considerar a troca pacífica de mercadorias como a melhor maneira de se conseguir o que quer. O “bem comum” coletivo estaria assim vinculado ao interesse individual, caracteristicamente econômico.

1. 2 A Consolidação da Umbanda na Ilha - assistencialismo, urbanização e mercado

Durante o período de Intervenção Federal no Estado de Santa Catarina (1937-1945), o Governo de Nereu Ramos promoveu suas políticas assistencialistas – o principal dispositivo de controle social da época –, como parte de um investimento disciplinador voltado à universalização dos padrões de conduta e à uniformização dos valores culturais. Nereu Ramos visava cumprir com um projeto elitista local de modernização da sociedade catarinense (CAMPOS, 2008), de acordo com o projeto varguista mais amplo de unidade nacional, que elegeu o trabalho como signo da cidadania brasileira (MARIA, 1997, p. 19).

Com a urbanização industrial, consolida-se através dessas políticas a organização social a partir do mercado, os ofícios regulados por lei, a venda da mão-de-obra contratual e a jornada de trabalho regular como principais meios de sustento material, e a generalização do trabalho assalariado, buscando superar as formas de produção artesanal e familiar até então dominantes, progressivamente efetivando a reforma moral que visava integrar o sujeito catarinense à nova ordem político-econômica, cujo valor máximo seria o “trabalho honesto” (TRAMONTE, 2001, p. 45; CAMPOS, 2008). A imprensa, as escolas, os hospitais, as prisões e os hospícios²⁰ foram usados como veículos úteis na formação de um cidadão conformado ao novo regime de trabalho necessário para o desenvolvimento industrial do Estado (*ibid*, p. 27). A sociedade urbano industrial catarinense construiu o não-trabalho como um “mal social” (*ibid*, p. 40), uma atitude simbolicamente ofensiva às sensibilidades modernas (moralizadas), e a fez alvo principal do seu projeto de “regeneração” social, como à época era classificado.

Sendo o projeto a forma ou condição pela qual a promessa do mercado capitalista se apresentou para os catarinenses, não podemos desconsiderar que as populações negras foram sistematicamente excluídas do trabalho livre. Com a abolição da escravidão (1888), a liberdade dos negros e negras de descência africana parecia finalmente se concretizar. Mas o mundo da moderna liberdade que vinha se construindo lentamente ao longo do século XIX, que se efetivou no início do século XX, não seria tão convidativo quanto o espírito capitalista fazia parecer. Como bem nos lembra M. Maria (1997, p. 26), em todos os momentos da história da República, quase sempre as atividades menos qualificadas e, portanto, pior remuneradas foram ocupadas por pessoas de cor, os negros e negras do Brasil.

²⁰ No pensamento patologizante da época, a doença mental foi considerada causa provável das condutas não compatíveis com os valores do trabalho dominantes, sendo elas diagnosticadas num amplo quadro de “comportamento desviante”. A vadiagem, não trabalhar regularmente, era sinônimo de “transtorno mental” ou impotência moral. Em outras palavras, era “louco todo aquele cuja conduta não é racional, e é racional tudo aquilo que está ligado ao trabalho” (TRAMONTE, 2001, p. 46; ver também CAMPOS, 2008).

A principal razão para isso, no início do século XX, foi que a população negra em geral não estava sozinha na busca pelo trabalho regular e por melhores condições de vida, visto que, desde 1850 até as primeiras décadas do século XIX, imigrantes europeus deslocam-se em massa para a região Sul do país, com os alemães e os italianos vindo para o estado catarinense. Como exemplo, “se tomarmos o mundo do trabalho doméstico e dos serviços urbanos – que eram, sem dúvida, boa parte do universo do ‘mercado de trabalho’ que os libertos tinham pela frente”, nos diz Lima (2013), “vemos que era também disputado por um contingente de livres pobres e um número crescente de imigrantes que chegavam ao Desterro e concorriam por essas ocupações, mesmo que fossem bastante precárias” (p. 213). Assim, os trabalhos mais especializados e os empregos mais bem pagos ficaram, pela maior parte, fora do campo de possibilidades das populações negras, enquanto os trabalhos mais precários e menos bem remunerados se apresentavam para eles como lugar de intensa disputa e pouca chance de sucesso²¹ – o que ainda é a condição de muitas pessoas negras, atualmente.

Deve-se notar que, por trás desse grande fluxo imigrantista estava o projeto de branqueamento, responsável por diminuir percentualmente a quantidade de não-brancos no total populacional do Estado.²² A população negra catarinense ainda teve de ver sua presença e relevância histórica negada, e foi sendo apagada da memória coletiva através de equivocadas representações historicizadas (LEITE, 1996; MAMIGONIAN & VIDAL, 2013). As pessoas negras de carne e osso entraram no novo século como figuras indesejáveis ao projeto de identidade catarinense almejada, branca euro-descendente (LEITE, 1996, p. 50), sua população diminuía constantemente, e sua inserção no mercado de trabalho era impedida. A identidade catarinense da época se assentava na figura moralizada do homem branco trabalhador que buscava a ascensão social e econômica por meios honestos (burocratizados). Não havia outras formas de sociabilidade possíveis, mal se abria espaço para a diversidade.

²¹ R. Bastide (1971 [1960], p. 419) nos lembra das leis que protegiam o trabalhador nacional, especialmente a que obrigava as indústrias a terem $\frac{2}{3}$ de brasileiros natos entre seus empregados, formalmente sem distinção de cor. Porém, o filho do imigrante, por nascer em solo nacional, era considerado brasileiro, e poderia ser enquadrado nessa lei. Com os grandes fluxos de imigração, a geração seguinte logo passou a ocupar os cargos deixados vagos pelos brancos de famílias brasileiras, ao invés dos negros, e cada vez mais foi-se aprofundando a condição economicamente subalterna da população negra, para quem restava os trabalhos não-qualificados (baixa-renda). Nas palavras do autor, “é quando a democracia, a industrialização abrem possibilidades de liberação, que a concorrência do imigrante faz descer um pouco mais baixo o homem de cor” (BASTIDE, 1971 [1960], p. 424).

²² O projeto do branqueamento, muito discutido durante a separação política do Brasil de Portugal (1822), na implementação do regime republicano (1889), e sobretudo nas primeiras décadas do século XX, tornou-se imprescindível na construção dos “signos brasileiros” necessários para a consolidação da ideia de um país Brasil. A defesa desse projeto em certos períodos da nossa história parece ter sido unânime, se bem que diversificada nos seus fundamentos. Mas se os argumentos foram criativos, mais notável foi a concordância quanto a crença de que seu sucesso poderia ser conseguido pela chamada “via Sul”, devido a suposta “presença irrelevante dos negros” (ver AZEVEDO, Célia M. Marinha de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites no século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 60 *apud*. LEITE, 1996, p. 38).

E não demorou muito para que esses poucos espaços disponíveis fossem se fechando. O projeto de branqueamento não se deu só pelo estímulo aos altos fluxos de imigração europeia, mas também através da remoção física. O contexto urbano local constituía o espaço de poder das elites, onde a própria espacialidade era definida pelos valores culturais dos brancos euro-descendentes (MARIA, 1997, p. 26). Seu projeto “regenerador” era orientado por um ideal de modernidade que valorizava ideais de progresso e civilização evolucionistas, e assim defendiam o branqueamento da população. Para “limpar a cidade”, era preciso promover o deslocamento dos considerados como indesejáveis para os lugares mais distantes possíveis, como as áreas suburbanas circunvizinhas ou, principalmente, os morros, para onde foram forçadas a maioria das pessoas. Podemos então concordar que “a Florianópolis do final do século XIX e início do século XX foi, assim como outras capitais brasileiras, palco de uma política de exclusão dos pobres e dos não-brancos do centro da cidade” (*ibid*, p. 16).

A evidência desse processo seria o aprofundamento das políticas de segregação racial que separavam os brancos e negros nas áreas de uso comum e de convívio, e o gradual branqueamento dos espaços centrais da cidade, consequência do deslocamento forçado em direção a periferia das consideradas “populações perigosas”,²³ os “pretos e pobres”, como diriam (*ibid.*, p. 17). Durante a Era Vargas (1930-1945), tais políticas se intensificaram, e entre as décadas de 1930 e 1940, o projeto higienista via-se plenamente efetivo, o cenário social completamente diferente do que era meio século atrás, e o centro da cidade já não mais abrigava as massas, mas os membros da elite catarinense e aqueles em rápida ascensão econômica: “é neste contexto que as populações de origem africana da cidade tiveram que construir seus territórios [...]” (*ibid*, p. 19). Portanto, diríamos que a política de urbanismo histórica da Grande Florianópolis e da região não pode ser devidamente entendida sem reconhecer o seu caráter abertamente elitista, higienista e principalmente racista.

Esse é o cenário sócio-econômico e político do Estado de Santa Catarina e da cidade de Florianópolis na primeira metade da década XX. As políticas de governança, como o fluxo imigrantista, pautado no projeto de branqueamento, e o urbanismo higienista e racista, ativamente dificultavam o ingresso das pessoas mais pobres e, especialmente, da população negra na força de trabalho regular, e expulsaram as pessoas pobres e negras dos espaços

²³ E “perigosas” porque ameaçavam o projeto de modernização regeneradora da cidade: “[...] a população negra e pobre estava incluída nos quatro grupos ‘ameaçadores’ à Florianópolis cujas elites a sonhavam ‘moderna e desenvolvida’ nas primeiras décadas do século XX e que necessitavam abolir o passado e seus atores, como os descendentes de escravos negros, ou mesmo aqueles brancos pobres marginalizados pela desagregação da velha estrutura econômica e que a nova ordem não desejava incluir” (TRAMONTE, 2001, p. 42-3).

estratégicos nos centros urbanos, efetivamente impedindo qualquer tentativa de garantir condições de vida materialmente decentes, como emprego fixo e moradia próxima e acessível. É aqui, nesse lugar de difícil acesso e permanência, governado por uma elite política e econômica abertamente hostil à diversidade de práticas culturais, e que se negava permitir a presença destas na esfera pública, que os homens e mulheres, praticantes das formas populares de saúde, liderados por benzedeiras negras, darão origem a Umbanda na Ilha.

As benzedeiras em Desterro - a prática da caridade na saúde popular

A grande rede solidária das religiosidades afro-brasileiras de Florianópolis, que viria a público fortalecida a partir da década de 1950, quando então se afirma abertamente como uma religião organizada, é resultado de uma complexa teia de relações elaboradas desde meados do século XIX, que foi crescendo discretamente em meio às múltiplas violências raciais institucionalizadas, e que tiveram como protagonistas os curandeiros, feiticeiros, rezadores e, principalmente, a figura das benzedeiras, mulheres, na sua maioria negras, todas praticantes dos métodos alternativos de saúde popular, e que se espalharam por toda a cidade praticando o que mais tarde viria a ser popularmente identificado como “caridade”.

Tal fato da historicidade popular nos permite afirmar que “na antiga Vila de Nossa Senhora do Desterro, atual Florianópolis, as práticas alternativas de saúde estão na raiz das práticas religiosas afro-brasileiras” (TRAMONTE, 2001, p. 20). A cura de doenças e enfermidades através das práticas alternativas eram buscadas pela pessoas pobres que não podiam arcar com os custos da medicina alopata da época, sendo essa procura o imperativo pelo qual crescem, espalham-se e se fortalecem as crenças espiritualistas no poder ritual de ervas e outros elementos, “práticas religiosas que, mais tarde, irão se afigurar com sua feição abertamente afro-brasileira” (*ibid.*). Essas práticas de cura pertenciam à saúde popular.

As práticas alternativas de saúde popular eram “alternativas” em relação a medicina alopata regulada e profissionalizada da época, e “populares” pois atendiam aos mais necessitados e aqueles que não podiam pagar por consultas ou tratamentos. Tais práticas surgiram com as benzedeiras, em geral mulheres negras das classes baixas e média-baixas da região, “que possuíam grande prestígio pelo poder a elas atribuído de cura espiritual e física, com o auxílio de rezas e ervas, numa clara mistura de terapêutica corporal e espiritual” (*ibid.*). As benzedeiras sofreram perseguição dos agentes de saúde autorizados durante todo o tempo em que praticaram sua caridade, e mesmo assim nunca desistiram de sua vocação.

Na análise dos registros feita por Tramonte (2001), ela descobriu que era comum nos discursos dos profissionais de saúde da época a associação entre os “médicos falsificadores de diplomas” e os “praticantes da medicina popular de base religiosa” (p. 22). Da fala de um oficial da Junta de Higiene Pública, identificado como R. Almeida, ela cita o seguinte trecho: “qualquer preta velha sem meios de ganhar a vida improvisa-se parteira [...] quando não lança mão de remédios mais ou menos nocivos”, e prossegue: “não há somente benzedores, tiradores de quebranto, levantadores de espinhela cahida [;] há cousas revoltantes” (p. 22-3). O que fica claro é que Ribeiro faz alusão a práticas que ele considera indesejáveis para a população, a partir de uma perspectiva autorizada da época. Por serem mulheres e pobres, essas benzedoras não poderiam obter qualquer título oficial na área de medicina, reservada apenas aos homens de famílias abastadas, restando a elas somente as crendices populares. Por serem negras, faziam uso de práticas “bárbaras” africanas ou escusas, como a magia negra na qual acreditavam os menos instruídos. De qualquer maneira, elas precisavam ser combatidas. Para Tramonte, “a referência explícita à etnia da curandeira e as práticas citadas deixa claro que o orador referia-se especificamente às sessões de benzedura que, no século seguinte, darão origem à Umbanda na Grande Florianópolis” (*ibid.*, p. 23). As práticas religiosas originárias foram recebidas com intolerância e perseguição, violências institucionalizadas.

Porém, é preciso ressaltar que, se as benzedoras foram amplamente perseguidas por praticar a caridade, elas não foram as únicas. Na verdade, todas as práticas populares sofreram com alguma forma de discriminação. Os primeiros argumentos abertamente contrários às práticas alternativas populares de saúde associaram-nas ao *charlatanismo* e à *ignorância*. A maior parte dos curandeiros, feiticeiros e benzedoras eram indiscriminadamente alcunhados com o rótulo pejorativo de “charlatões”, enquanto a designação de suas práticas como “crendices e superstições” apontam para indícios dos “elementos de forte significação ritual para os praticantes das religiões afro-brasileiras” (TRAMONTE, 2001, p. 23). Essas nomenclaturas eram empregadas pelos defensores da Medicina Oficial da época, que tendo quase sempre representado um “campo de exercício do poder das elites através da ciência” (*ibid.*, p. 32), configurou como um dos dispositivos de controle social das políticas assistencialistas. Entre os seus objetivos estava o interesse econômico em manter o monopólio da medicina profissionalizante sob o controle da elite local, através da condição de titulação como prática autorizada. Para tal, o descrédito público das práticas alternativas populares era uma estratégia comum dos médicos conhecidos. “Os vários casos de aparentes curas pelas benzeduras eram interpretados do ponto de vista da medicina oficial, eivado cá e lá de

explicações ‘científicas e, portanto, verídicas’, demolindo qualquer mérito que a ação pudesse ter tido” (*ibid.*, p. 32).²⁴ O mais ardente defensor da Medicina Oficial no século XX foi Oswaldo R. Cabral (1903-1978), famoso médico e historiador de Santa Catarina.

Enquanto um positivista racionalizante, como muitos acadêmicos de seu tempo, Cabral analisou a medicina dos curandeiros e benzedeiros, e as práticas afro-brasileiras foram um objeto de pouca relevância nos seus textos, mas que aqui ganham a sua devida atenção. O historiador, que também era formado em medicina, falando das práticas desautorizadas, ao contar alguns episódios de benzedeiros que não conseguiram curar males que afligiam os pobres, sublinha como elas se “desculpavam”, afirmando que a enfermidade era “coisa feita por macumbeiro de alto poder” (CABRAL, 1942, p. 267). Elas então teriam que apelar para um nível mais elevado da sua superstição, um tipo específico da feitiçaria praticada pelos negros, a “magia negra” – como entendia os conhecimentos de ancestralidade africana (*ibid.*).

O mais notável, além das menções às práticas afro-brasileiras no início do século XX, é o fato de que é provável que seus textos tenham sido usados como instrumento orientador de repressão das práticas populares, visto que o seu suposto cuidado em separar os charlatões dos curandeiros chega a ser ridículo. Como muito propriamente aponta Tramonte (2001, p. 31-2):

a separação e delimitação entre uns e outros feita por Cabral – de um lado benzedores “bem intencionados” e, de outro, feitiçeiros e curandeiros, “mal intencionados” – não existia na realidade, pois para a polícia e sanitaristas, [...] todas estas práticas alternativas de saúde eram consideradas passíveis de medidas repressivas.

De fato, Cabral não parece ver os curandeiros com bons olhos, pois mesmo eles insistindo que não exerciam sua medicina para tirar proventos, geralmente não cobrando pelas consultas – semelhantes às benzedoras –, o autor ainda os coloca ao lado dos charlatões (*ibid.*, p. 258).

O interessante é notar como a percepção de elementos religiosos – ou “crendice”, nas suas palavras – como fundamento das práticas funcionam aqui como signo da autenticidade do sentimento economicamente desinteressado que impele as benzedoras, bem intencionadas. O interesse econômico é sinal de charlatanice, enquanto o desinteresse era prova de práticas autênticas da medicina populares feitas por vocação moral que, se não eram por ele

²⁴ A autora também nos fornece uma explicação epistemológica. Segundo ela, o pensamento médico hegemônico da época priorizava a análise racionalizante, e o seu ceticismo provinha do cientificismo acadêmico datado, amplamente fundamentado no caráter positivista da ciência ocidental. Por isso, o modelo é “incapaz de considerar contribuições de outras origens epistemológicas, nega claramente a contribuição das tradições culturais populares dos diversos grupos populacionais constituintes do povo brasileiro – como os indígenas e negros – e proclama a supremacia absoluta da ‘nova’ verdade médica, aquela elaborada nas Academias, oriunda da chamada Ciência Moderna Ocidental” (TRAMONTE, 2001, p. 26).

recomendadas, não deveriam ser necessariamente consideradas como criminosas – novamente, isso não significa que, na prática, elas não tenham sido perseguidas. E a religiosidade era a garantia desse desinteresse econômico legitimador (religião a-econômica).

Inversamente, com o tempo as práticas afro-brasileiras vão ganhando o *status* de religião organizada, e os umbandistas fazem uso do seu princípio da caridade – a ajuda aos necessitados de maneira economicamente desinteressada, fundamentada na sua cosmologia própria – para se afirmar como autêntica religiosidade. Assim, concluímos a seção dizendo que, se a cosmologia afro-brasileira se consolida através da prática individualizada de alguns, será nos terreiros em que estes curandeiros e as benzedeiros encontrarão uma forma institucionalizada e pública de exercer a caridade. As redes solidárias das tradições afro-brasileiras vão compor os primeiros praticantes (*médiuns de incorporação, ogãs e cambones*) e participantes (*assitência*) dos terreiros de Umbanda na região da Ilha da Magia.

Na nossa narrativa, estamos em meados da década de 1940. Os primeiros terreiros de Umbanda surgem na área continental de Florianópolis²⁵ e nos municípios circunvizinhos, em espaços então praticamente rurais, somente para depois ampliar sua ocupação noutros locais da região e adentrar mais profundamente os espaços urbanos (TRAMONTE, 2001, p. 17).

1. 3 Almas e Angola - Ritual, Umbanda ou Umbandomblé?

Por último, devemos apresentar a história mais detalhada da Almas e Angola, o ritual umbandista específico com o qual se fez campo, e que é o fundamento de nossas reflexões. Como a Almas e Angola²⁶ surge no Rio de Janeiro, na segunda metade da década de 1940, precisamos acompanhar a mãe Ida na sua viagem, e retornar à capital da macumba brasileira.

Guilhermina Barcelos, *mãe-de-santo* de Umbanda, que já tinha um terreiro assentado, desenvolvendo muitos filhos-de-santo, em algum momento pensou ser necessário consolidar a espiritualidade destes filhos com obrigações mais fortes, quando então decidiu buscar novos

²⁵ Não há um consenso na crença popular ou nos registros históricos quanto ao primeiro terreiro de Florianópolis. Mas é comum entre os umbandistas da cidade afirmarem que o primeiro terreiro de umbanda tenha sido o Centro Espírita São Jorge, fundado em 1947, e oficialmente registrado em 1953, por Malvina Ayroso de Barros (1910-1988), a conhecida Mãe Malvina, no Estreito, parte do Continente (TRAMONTE, 2001, p. 53).

²⁶ A história de origem da Almas e Angola foi passada por tradição oral, de terreiro a terreiro, e há poucos registros históricos de difícil acesso. A narrativa que contamos se baseia nas informações que obtive em uma entrevista com Giovani Martins, o pai Giovani, *tatalorixá* de Almas e Angola, realizada em 03/03/2022 – também ver (MARTINS, 2008, p. 26-32). Pai Giovani fez trabalho de campo com várias figuras importantes da Almas e Angola – inclusive com a mãe Ida e com Pai Evaldo –, e pesquisou nos registros do acervo pessoal de pai Orlando. Os comentários feitos por essas figuras são referências tiradas dos seus trabalhos (citados acima).

recursos rituais na cultura afro-brasileira. Com esse propósito em mente, e sob orientação de suas entidades, após o término da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), mãe Ida viaja para o Rio de Janeiro, por volta de 1945. O cenário que ela encontra, inicialmente, é conturbado.

Nessa época, a espiritualidade umbandista no Rio passava por um período de tensão ritual (e política). Se os Candomblés de Salvador foram vistos por muitos intelectuais, tais como Nina Rodrigues, Edson Carneiro e o próprio Roger Bastide, como lugar de preservação da ancestralidade africana no Brasil, sendo até mesmo considerada e defendida por alguns autores como a autêntica cultura negra afro-brasileira – o fenômeno conhecido como “pureza nagô” (DANTAS, 1998) –, no Rio ocorreu o movimento contrário. Como vimos, os intelectuais umbandistas cariocas construíram uma identidade religiosa que permitia a institucionalização da Umbanda enquanto religião organizada, através do embranquecimento, do apagamento de boa parte da ancestralidade africana nas suas práticas, e na escolha seletiva de elementos rituais, desvalorizando a negritude umbandista. Só que esse processo não se deu sem resistências. Muitos líderes negros cariocas passaram a questionar o embranquecimento da cultura negra, defendendo a valorização da ancestralidade africana nas práticas rituais dos cultos afro-brasileiros. Processo que teve início nos livros e depois caiu na mídia da época.

Em 1945, a discordância já era uma controvérsia pública, e as lideranças passaram a reivindicar o signo autêntico da Umbanda com a crescente organização de suas práticas-ritual. Aqui, temos bem demarcado o cisma entre a Umbanda Branca e a Umbanda Negra ou Afro-Brasileira. D. Brown (1977, p. 37) interpreta essa diferenciação como uma estratégia política consciente entre dois grupos divergentes, um liderado por homens brancos da classe média, formados no espiritismo kardecista, e a outra por várias lideranças afro-brasileiras, pertencentes a diversas práticas rituais –, por exemplo, as Macumbas, o Omolokô e a Cabula. De qualquer forma, o fato é que, antes mesmo do anúncio da Umbanda “oficial” (1908), já eram comuns práticas rituais afro-brasileiras bem definidas que hoje conhecemos como a Cabula e o Omolokô (SIMAS, 2021, p. 136 e seg.), entre outras, e alguns cultos fragmentados que viriam a compor o Ritual organizado da Almas e Angola.

É nesse contexto de complexa controvérsia ritual que mãe Ida chega no Rio à procura de novas obrigações, para fortalecer suas práticas. Após visitar inúmeros lugares, mãe Ida encontra a Tenda espírita Fé, Esperança e Caridade,²⁷ do pai-de-santo Luiz D’Ângelo, que era

²⁷ A Tenda Espírita Fé, Esperança e Caridade ficava localizada na Rua Iguazu, nº 57, Bairro Engenho Leal - Estação do Trem - Rio de Janeiro (RJ). Segundo outra versão da história, mãe Ida teria encontrado pai Luiz D’Ângelo na Tenda Espírita Caboclo Tuiti, na qual ele era filho-de-santo antes de abrir seu terreiro; porém, nessa

filho dos mesmos Orixás-de-cabeça que ela, Xangô e Iemanjá. Pai Luiz D'Ângelo, há algum tempo, sentia-se desconfortável com a Umbanda praticada até então, principalmente quanto ao tratamento dado ao Orixá Obaluaê. À época, nem mesmo considerado uma divindade propriamente, mas muito fortemente relacionado com as Almas, na Umbanda tradicional (leia-se embranquecida), Obaluaê era um ente cuja referência estava encoberta num mistério ritual, sendo praticamente tratado como um Egum – nem se considerava que as pessoas o incorporavam, tanto que eles o cobriam com um pano branco e acendiam uma vela,²⁸ e era muito comum que ele caísse no chão quando se manifestava.

À época, pai Luiz D'Ângelo nem mesmo fazia filhos de Obaluaê, pois este não era considerado Orixá-de-cabeça, mas apenas o Senhor das Almas. Para mudar a situação, ele buscou outros fundamentos rituais, e em algum momento teve acesso às referências do movimento das macumbas cariocas que tentavam (re)introduzir elementos mais africanistas nos rituais praticados – descrito no primeiro subcapítulo. Fora ele muito influenciado pelos rituais da Cabula e do Omolokô, tradições *bantos* (angolo-cangolesas), que se fortaleciam no cenário da macumba carioca (SIMAS, 2021, p. 136 e ss.). Uma de suas principais referências teria sido o ritual dos Candomblés de Angola, muito comuns no Rio – assim como o Candomblé Ketu era em Salvador –, através de alguns amigos angolanos com os quais mantinha contato. Pai Luiz D'Ângelo manteve os Orixás nagô conhecidos na Umbanda, ao invés de incorporar os *inquices* cultuados nas tradições de Angola, introduziu o *corte* (sacrifício ritual), e parte da atual hierarquia do terreiro, e das obrigações de *camarinha*, com as feitura-de-santo, elaborando o primeiro ritual organizado de Almas e Angola. Tais seriam, entre muitas outras, as razões pelas quais pai Giovanni reconhece que o pai Luiz D'Ângelo teve um papel muito importante para a preservação da ancestralidade africana na Umbanda, e para a negritude carioca, em meio ao progressivo embranquecimento das tradições negras, produzindo uma espécie de síntese-ritual bantu-nagô (observando o alerta de SIMAS, 2021).

versão, não fica claro se, na época em que se encontram neste terreiro, pai Luiz D'Ângelo já tinha aberto ou estava abrindo seu terreiro, e se mãe Ida presenciou ou não essa abertura; ver (MARTINS, 2008).

²⁸ Pai Giovanni nos diz que essa prática ritual da época seria o motivo pelo qual Obaluaê é até hoje coberto com um pano branco quando se manifesta (entrevista: 03/03/2022). Também nos conta pai Orlando, algo confirmado pela mãe Ida, que no terreiro de pai Luiz D'Ângelo, a imagem de Obaluaê ficava disposta em um Altar especial, pois ele considerava o Senhor das Almas como a força do ritual de Almas e Angola. Isso pode ajudar a explicar a posição de destaque de Obaluaê nos terreiros que praticam o ritual de Almas e Angola em Florianópolis. O agora Orixá faz parte da Tríade disposta no Altar, composta por Oxalá, beijadas (São Cosme e Damião) e Obaluaê, este último representando a fase final do ciclo da existência. É também comum haver nos terreiros de Almas e Angola a imagem da figura de Obaluaê na Casa das Almas – do qual ele seria o Orixá-chefe das Linhas de Trabalho dos Pretos-Velhos –, legado da tradição umbandista carioca da época (ver MARTINS, 2008, p. 41-2). O que não fica claro é quando e como exatamente Obaluaê passou a ser considerado e cultuado como Orixá.

Tendo acompanhado os desenvolvimentos por algum tempo, em Janeiro de 1949, mãe Ida, à época com seus 29 anos, faz sua primeira obrigação no novo ritual, consagrando-se como a primeira catarinense feita em Almas e Angola. Pelos próximos dois anos, ela visita o terreiro do pai Luiz D'Ângelo com bastante frequência, mantendo contato direto e intenso com o ritual, já demonstrando interesse em converter seu terreiro para a Almas e Angola. Com o consentimento e aval de seu pai-de-santo, mãe Ida recebe o pai Luiz D'Ângelo em sua casa, tendo ele vindo inaugurar o primeiro terreiro de Almas e Angola no Estado.²⁹ A grande inovação do ritual foi introduzir uma nova e poderosa forma de feitura de Orixás, desconhecida na época pelos poucos praticantes de outros rituais da Umbanda na região da Grande Florianópolis. Aqui, o ritual de Almas e Angola se transforma profundamente.

Por quase 25 anos, a Almas e Angola foi praticada na Tenda Espírita São Gerônimo, chefiada por mãe Ida, agora mãe-de-santo do terreiro de novo ritual. Durante esse período, muitos(as) filhos(as)-de-santo foram feitos(as) no novo ritual. Uma estratégia comum adotada para crescer a rede das Almas e Angola foi o incentivo à abertura de novos terreiros. Os que chegavam à graduação de *babalorixá* e *ialorixá* (ou *Babalaô* e *Babá*), eram estimulados a abrirem suas próprias Tendências (MARTINS, 2008, p. 29). Em alguns casos, pais/mães-de-santo com terreiros estabelecidos, praticando outros cultos, converteram suas práticas anteriores para o novo ritual. O ritual de Almas e Angola começa a se firmar em terras catarinenses, consolidando sua posição como ritual africanizado em território branco, e alcançando cada vez mais pessoas – apesar de que seu crescimento exponencial ainda demoraria a acontecer.

Nas décadas de 1950, 1960 e pela primeira metade da década de 1970, a Almas e Angola continua crescendo timidamente, e isso muito por causa da insistência de seus adeptos frente à forte resistência às práticas africanistas na região. A denúncia feita pelos vizinhos, que muitas vezes levavam a invasão policial dos terreiros, e a prisão dos seus dirigentes espirituais, tudo isso atesta a forte perseguição e repressão social que os umbandistas sofreram, e ajuda a explicar o desacelerado crescimento das religiosidades afro-brasileiras no primeiro momento de sua história. E, mesmo assim, a Almas e Angola cresceu. O próprio fato de um ritual africanizado poder se impor no *lôcus* nacional do embranquecimento brasileiro, crescer e conquistar grande influência social e espiritual, apesar de toda a violência sofrida, nos diz muito sobre a devoção, o esforço e a perseverança dos seus praticantes.

²⁹ O evento de inauguração teria acontecido em 30 de Setembro de 1951; ver (MARTINS, 2008, nota 12, p. 28).

Contudo, se as conquistas progressivas são certamente notáveis, isso não quer dizer que não houveram episódios delicados para a Almas e Angola, momentos de incerteza e preocupação com seu futuro, que muito bem poderiam causar muitas dificuldades ao ritual. Dois eventos são importantes para a identidade-ritual da Almas e Angola.

Em meados da década de 1970, a entrada inesperada da mãe Ida para o Candomblé veio a transformar suas relações. Perguntada sobre seus motivos para mudar de ritual, mãe Ida afirma que, na época, foi atraída pela possibilidade que o Candomblé oferecia em termos de culto aos Orixás, assim buscando satisfazer um interesse pessoal em dar aos Orixás determinados fundamentos que não eram comuns às práticas-ritual da Almas e Angola.³⁰ Sua saída abalou os alicerces da rede solidária dos terreiros de Almas e Angola na época, o que levou muitos praticantes a abandonarem o ritual, por acreditarem que os outros terreiros seriam fechados eventualmente, devido à falta de uma liderança forte como era a mãe Ida.

Três anos mais tarde, em 1979, morre o pai Luiz D'Ângelo, a figura que deu vida a Almas e Angola. Nessa época, no Rio de Janeiro o ritual não possuía mais a mesma visibilidade que tinha nas décadas de 1940, 1950 e 1960, e o número de seus praticantes diminuía em função da crescente procura pela Umbanda tradicional (embranchada), e pelo Candomblé Ketu que ganhava maior espaço entre os cariocas e se firmava na capital ao lado do Candomblé de Angola. Com a morte do seu grande idealizador, a Almas e Angola carioca perdeu sua maior referência, e entrou numa fase de declínio irrecuperável; sua prática, até onde se sabe, desaparece do Rio de Janeiro. Hoje, a Almas e Angola praticamente só existe em Santa Catarina, a maioria dos terreiros estando na região da Grande Florianópolis.³¹

O mesmo fim do ritual carioca teria a Almas e Angola catarinense, se não fosse pelo comprometimento de alguns terreiros que continuaram a manter viva sua tradição.³² Bem no

³⁰ O Candomblé mantém, na maioria de suas nações, uma prática ritual que consiste em singularizar a relação da pessoa com um único Orixá, com o qual ela irá trabalhar a incorporação. Por isso, é muito comum ouvir dos umbandistas que eles consideram as obrigações da feitura-de-Orixá no Candomblé mais fortes, abrindo uma maior possibilidade de cultuar suas divindades. Alguns umbandistas ainda fazem obrigação no Candomblé para trabalhar os Orixás na Umbanda; e alguns permanecem no Candomblé depois que entram para o ritual.

³¹ Devemos ressaltar que há uma controvérsia quanto à existência da figura de Luiz D'Ângelo. Muitos umbandistas catarinenses, não-adeptos das Almas e Angola, acusam mãe Ida de ter inventado essa história e criado a figura do pai-de-santo carioca. De fato, não há registros históricos ou fotográficos de Luiz D'Ângelo, e mesmo o seu antigo terreiro não pode ser mais localizado. A própria mãe Ida relata como foi assediada por supostamente ter “inventado” a Almas e Angola sem qualquer fundamento autêntico (entrevista 03/03/2022). É do imaginário comum dos umbandistas locais que somente os adeptos da Almas e Angola acreditam na versão contada por mãe Ida, e os praticantes de outro ritual mantêm-se céticos para com suas origens. Não julgo o mérito dessa controvérsia, apenas a apresento a partir da perspectiva dos sujeitos de campo com quem trabalhei.

³² Pai Giovani cita alguns nomes que considera decisivos para a continuidade do ritual de Almas e Angola no período: pai Evaldo, com seu terreiro no bairro Bela Vista - São José; Pai Fagundes, no bairro Saco dos Limões - Florianópolis; Pai Têles, no bairro Jardim Atlântico - Florianópolis, todos filhos feitos por mãe Ida; também o

final da década de 1970, eram assim poucos os terreiros que praticavam o ritual, mas o número de adeptos assíduos e de novos iniciados começou a crescer novamente, e a Almas e Angola entra fortalecida na próxima década, partilhando com os outros rituais locais o grande momento de consolidação da Umbanda na região (TRAMONTE, 2001, p. 224 e ss.). Na figura de pai Evaldo de Oxalá, a Almas e Angola encontra a liderança necessária para o seu caminhar, ocupando o espaço deixado por mãe Ida. É durante a década de 1980 que vários terreiros de Almas e Angola são inaugurados, e nessa época a Tenda Espírita Jesus de Nazaré, a Casa de pai Evaldo, já era referência para uma diversidade ritual e para os vários cultos afro-brasileiros praticados em Santa Catarina. Uma pesquisa feita pelo pai Giovanni indica que a maior parte dos terreiros de Almas e Angola que hoje praticam o ritual têm suas raízes na Tenda Espírita Jesus de Nazaré, e considera importante sublinhar que a Tenda do pai Evaldo é o terreiro mais antigo em atividade constante no Estado (MARTINS, 2008, p. 30).

Outra figura de destaque é Orlando Linhares Sobrinho, o pai Orlando. Pai Giovanni Martins (entrevista 03/03/2022) nos conta que o pai Orlando se queixava de como a mãe Ida e o pai Evaldo tinham mudado o ritual de Almas e Angola elaborado por Luiz D'Ângelo. Com a saída de mãe Ida do ritual no ano anterior, que tornara mais pronunciada essas alterações, em 1976 pai Orlando viaja para o Rio de Janeiro à procura de Luiz D'Ângelo para se consagrar babalaô (ou babalorixá). Pai Orlando foi um dos últimos filhos-de-santo feito por Luiz D'Ângelo, e tornou-se irmão-de-santo da própria mãe Ida.

Tais diferenças podem ser explicadas, e apontam para uma interessante paisagem da identidade-ritual da Almas e Angola da época. O próprio pai Giovanni (entrevista 03/03/2022) nos dá a chave para interpretar a questão. Segundo ele, quando a mãe Ida viaja para o Rio de Janeiro pela primeira vez, e tem acesso ao terreiro de Luiz D'Ângelo, ao querer recuperar o ritual, acaba fazendo o deslocamento a partir dos fundamentos elaborados pelo pai-de-santo carioca ainda na sua fase de transição, da Umbanda tradicional praticada para o que seria o ritual de Almas e Angola. Como disse Nicolas Mastrocola, meu colega que estava junto na entrevista com o pai Giovanni – ou, melhor, eu que estava junto de ouvinte enquanto ele conduzia a entrevista –, a mãe Ida quis “cristalizar o que estava em movimento”, ou seja, falar “isso é a Almas e Angola, e é o que eu vou levar para casa”, enquanto o pai Luiz D'Ângelo ainda desenvolvia o ritual. Tanto que o processo pelo qual ele passou para elaborar o ritual de

terreiro de Pai Orlando, no bairro Bela Vista -São José, filho feito pelo próprio Luiz D'Ângelo, e irmão-de-santo de mãe Ida; e a mãe Hilca, no bairro Estreito - Florianópolis, filha-de-santo feita por pai Evaldo (*ibid.*, p. 29).

Almas e Angola foi de acompanhar os rituais de outros cultos, como a Cabula e o Omolokô.³³ Assim, uma Almas e Angola ficou no Rio de Janeiro, liderada pelo seu idealizador, pai Luiz D'Ângelo, e outra Almas e Angola veio para Santa Catarina, trazida por mãe Ida, e ambas continuaram a se desenvolver com relativa independência uma da outra. Para podermos continuar discutindo sobre a paisagem de identidade das Almas e Angola em Santa Catarina, precisamos antes falar de uma outra transformação ritual que marcou um novo período dessa identidade-ritual afro-catarinense: a introdução das *Camarinhas de reforço de babá*.

Se foi um desejo de pai Orlando conhecer e preservar o ritual de Almas e Angola desenvolvido por Luiz D'Ângelo e praticado no Rio, isso não quer dizer que ele não tenha participado das alterações feitas na Almas e Angola catarinense. Pelo contrário, pai Orlando exerce um papel importante na introdução do *reforço de sete anos* no ritual de Almas e Angola, ao lado de seu idealizador, pai Evaldo. Em meados da década de 1980, aproximando-se da data de seus sete anos como *babá*, pai Evaldo estava tendo problemas de saúde e passando por dificuldades com ele mesmo, sentia-se enfraquecido espiritualmente.

Numa gira, ele incorpora o Caboclo Peri, seu guia-espiritual, mentor e dirigente do terreiro, e a Entidade diz aos médiuns da Casa: “Olha, ele [pai Evaldo] vai ter que fazer tipo um retiro espiritual, para repor a energia” – uma espécie de recolhimento, acrescenta pai Giovani, mais tarde. Ouvindo seu guia, em algum momento de 1986, pai Evaldo vai ao encontro de mãe Ida, que nesta época estava morando sozinha em Rio do Sul (SC), desde o falecimento de seu marido. Porém, mãe Ida não podia ajudar pai Evaldo, visto que, “por coincidência ruim do destino” – como coloca pai Giovani –, ela tinha sofrido um acidente, ficando com sequelas nas suas pernas, e a partir de então teria de viver com uma mobilidade deficiente, e ainda estava se recuperando – inclusive também estava se recuperando dos problemas financeiros que ela teve um pouco antes de entrar para o Candomblé. Ademais, segundo o relato do próprio pai Evaldo, mãe Ida já estava muito comprometida com sua prática no ritual de Candomblé, ficando impossibilitada de atender o pedido de seu filho, naquele momento. Consultando novamente seu guia-espiritual, o Caboclo Peri, pai Evaldo vai até o pai Orlando, e ele concordou em ajudá-lo. Pai Orlando então vai para o terreiro de pai Evaldo, e durante uma semana ele faz todo o ritual, orientado por duas referências: o Caboclo Peri e o Seu Orlando, seu guia-espiritual e um pai-de-santo de grande autoridade ritual. Então,

³³ Pai Giovani (entrevista...) nos conta que o pai Telês defendia com unhas e dentes que a origem da Almas e Angola é a Cabula: “a Umbanda de Almas e Angola, a gênese dela é Cabula”, diria ele numa conversa. Já C. Tramonte (*op. cit.*, p. 92) afirma que não há comprovação de que o ritual Almas e Angola deriva da Cabula.

pai Evaldo elabora o reforço de sete anos como se fosse uma nova camarinha, para além da camarinha de babá, o último grau na hierarquia até então. Assim, recupera-se espiritualmente.

Mas o pai Evaldo era muito cíclico, inclusive na maneira que sentia suas enfermidades e dores espirituais – comenta pai Giovani (entrevista 03/03/2022) –, e depois de sete anos ele “de novo sentiu o baque”, um esgotamento das energias e um mal-estar espiritual, por ser o responsável pelo desenvolvimento de 100 médiuns trabalhando ativamente no seu terreiro. Ele decide ir novamente ao encontro de mãe Ida, com a proposta de que ela retornasse ao ritual de Almas e Angola, para que todos pudessem dar continuidade às suas novas obrigações ritualísticas. Mãe Ida concorda, e então introduz no ritual a camarinha do *reforço de quatorze*, de maneira semelhante a como foi feito pelo pai Orlando, auxiliando pai Evaldo ao lado do Caboclo Peri. Ela também introduz a camarinha do *reforço de vinte e um*,³⁴ a guia *brajá* que se recebe ao completar esse reforço e estar há 21 anos nas obrigações como babá, e o título de *tatalorixá* de Almas e Angola para designar o babá no mais alto nível da hierarquia ritual. A partir das obrigações de 7, 14 e 21 anos, mãe também Ida introduz os *assentamentos de Orixá*, e populariza o *jogo de búzios* nas casas, tornando-se a parceira de pai Evaldo na inovação ritual das Almas e Angola da época.

O próprio pai Evaldo procurou a mãe Ida, porque ele achava que precisaria da sua autoridade ritual para fundamentar as novas práticas, e ela não só simplesmente assinou embaixo das alterações feitas por ele, mas com a participação no reforço de quatorze, mãe Ida impôs sua autoridade ritual nas novas redes de terreiros de Almas e Angola. Tanto que o pai Giovani considera pai Evaldo o responsável por resgatar a figura de mãe Ida para o ritual Almas e Angola, que a partir de então passou a ser novamente reconhecida.³⁵

É em razão desses desenvolvimentos relativamente recentes que a paisagem da identidade-ritual da Almas e Angola se complexifica. Segundo os mais antigos praticantes do ritual, relata pai Giovani (MARTINS, 2008, p. 30), com a introdução das *obrigações de sete anos* feita por pai Evaldo, o evento marca uma cisão no ritual, e faz surgir duas correntes de

³⁴ Pai Evaldo realizou sua *obrigação de 21* no ano de 1993; ver (MARTINS, 2008, p. 30).

³⁵ Talvez seja importante notar que essa recuperação da importância da figura de mãe Ida para a Almas e Angola não foi tão efetiva como num primeiro momento pode parecer. Acredito eu que, depois desses acontecimentos, sua importância tenha ficado muito atrelada ao pai Evaldo. O próprio pai Giovani (entrevista 03/03/2022) comenta que a mãe Ida faleceu, em 21 de fevereiro de 2005, com apenas 5 pessoas de toda a comunidade de Almas e Angola indo visitá-la nos seus últimos momentos. Pai Giovani se demonstrou incrédulo com a situação, pois como bem apontou, a mãe Ida era a memória viva da Almas e Angola, e estava no meio da comunidade, mas sem que as pessoas realmente soubessem aproveitar de sua sabedoria. É possível que essa situação tenha se dado por causa da morte de pai Evaldo, quase dois anos antes, em 06 de maio de 2002, que até então vinha sendo a maior referência do ritual. Com sua partida, mãe Ida pode ter perdido o catalisador do qual sua nova reputação dependia. Ou pode ter acontecido inúmeras outras situações que levaram a tal. Isso tudo é só especulação minha.

Almas e Angola, que a partir de então se tornam praticantes diferenciados. Uma corrente segue o ritual com as alterações criadas por Pai Evaldo, e a outra pretende manter as características originais do ritual de Luiz D'Ângelo, trazidas por mãe Ida no início (em 1951). Com as mudanças posteriores, introduzindo as obrigações de 14 e 21 anos, e mais alguns outros elementos, essa divisão ritual se aprofunda. A partir desse momento, surgem dois grupos relativamente bem definidos e querendo se diferenciar, uma Almas e Angola que poderíamos chamar de “ortodoxa”, que pretende conservar as características originais do ritual de Luiz D'Ângelo, e uma Almas e Angola “reformada”,³⁶ digamos assim, que vai seguir as inovações propostas por pai Evaldo.³⁷ Numa época específica, pai Giovani conta que era costume dizer que havia a Almas e Angola da Ida e a Almas e Angola do Continente, ou seja, a Almas e Angola liderada pelo pai Evaldo (em São José), com suas alterações autorizadas por mãe Ida, e a Almas e Angola praticada por pai Fagundes (Saco dos Limões), por exemplo, que conservava as características iniciais do ritual de pai Luiz D'Ângelo trazidos por mãe Ida. Vemos que nesta divisão o componente espacial funciona como referencial para demarcar a alteridade das duas formas rituais, opondo a Ilha ao Continente. Porém, não ficou claro quando essa divisão foi quebrada – existem Almas e Angola “reformada” na Ilha, atualmente.

De qualquer forma, os praticantes da Almas e Angola “ortodoxa”, num determinado momento, acusam a vertente “reformada” de fazer alterações sem os devidos fundamentos, ou seja, sem ter como referência principal a figura de Luiz D'Ângelo e a sua elaboração ritual inicial. Nas conversas com a mãe Ida, ficou claro para o pai Giovani, como ele mesmo relata, que as obrigações no ritual carioca de Almas e Angola se limitavam às graduações de babalaô e babá (ou babalorixá e ialorixá), não havendo grau hierárquico maior. Os reforços de 7, 14 e 21 anos foram “criados” pelo pai Evaldo, inclusive algumas guias novas foram introduzidas por ele, como a *guia de sete fios*, que o médium consagra depois da obrigação de sete anos. Pai Evaldo defende as suas inovações afirmando que, depois de realizar a sua obrigação de Babalaô e já praticando o ritual de Almas e Angola, e ainda sendo, na época, o responsável pelo maior terreiro do Estado, mantendo uma das maiores correntes mediúnicas até então, era preciso continuar o ritual, mesmo sem a presença de mãe Ida. E foi assim que, com ajuda de seus mentores e guias espirituais, principalmente do caboclo Peri, que Pai Evaldo

³⁶ Agradeço a Nicolás Mastrocola, atualmente mestrando do PPGAS-UFSC, por chamar a minha atenção para essa divisão ritual na Almas e Angola, e por me mostrar um caminho de como usar esses termos nas investigações antropológicas sobre as identidades-rituais umbandistas na região da Grande Florianópolis.

³⁷ Pai Giovani (MARTINS, 2008, p. 30) estima que, até mais ou menos a segunda metade da década de 2000, 90% dos terreiros de Almas e Angola da região seguem a corrente com as inovações introduzidas por pai Evaldo.

encontrou-se na obrigação de se manter fiel ao ritual por ele assumido. O que nos traz, finalmente, a temática da tradição – e nos reconecta com o problema econômico da caridade.

Toda essa grande controvérsia ritual, e o debate público sobre o assunto nos meios praticantes de Almas e Angola da região, nos direcionam para a questão da manutenção da tradição como um signo da identidade-ritual nas Almas e Angola. Com as acusações dos ditos “ortodoxos” quanto à autenticidade dos seus fundamentos, levanta-se a questão da autoridade ritual para fazer as inovações que constam na vertente “reformada”. Pai Evaldo identifica na mãe Ida essa figura de autoridade, enquanto os “ortodoxos” parecem preferir a própria figura do seu idealizador original, a do pai Luiz D’Ângelo, buscando se afastar da descaracterização da forma ritual – como diria pai Giovanni – da Almas e Angola “reformada”, valorizando os esforços em manter a tradição. Se isso de fato é uma questão levantada nos meios praticantes de Almas e Angola, e que portanto devemos aqui chamar a atenção para sua problemática, talvez a maneira como os “ortodoxos” percebam a situação não seja o caminho mais prudente de se seguir na produção do conhecimento antropológico sobre o tema.

Uma maneira mais interessante de pensar, identificando o elemento cultural da tradição e da inovação no ritual, seria não assumir uma descontinuidade entre ambos, mas reconhecer que toda inovação está enraizada na tradição, que é possível traçar uma linha de ancestralidade comum aos momentos de desenvolvimento do ritual; e que, ao mesmo tempo, a própria tradição depende do aspecto inovador de suas práticas para acompanhar o passar do tempo (WAGNER, 2010 [1975]). A tradição e a inovação da prática ritual não seriam aspectos opostos nas Almas e Angola, mas dois elementos diferenciados e articulados da prática, que consistem, cada um à sua maneira, em signos de importância para a identidade-ritual. O que não quer dizer que os “ortodoxos” defendam uma pureza da tradição ritual, enquanto os “reformados” busquem transformar incessantemente o ritual.

Parando para pensar melhor, notamos que a própria mãe Ida trouxe uma Almas e Angola com alterações em relação ao ritual elaborado por pai Luiz D’Ângelo, e que portanto a inovação inicial já estava posta na dita Almas e Angola “ortodoxa”, que certamente também realizou algumas modificações ao longo dos anos. Da mesma forma, as comunidades de Almas e Angola “reformada” têm um claro interesse em manter a tradição ritual, pois como me disse pai André, mesmo que cada terreiro mantenha suas especificidades, é de importância vital que se tenha um esforço para conservar e manter os fundamentos e a tradição do culto e do ritual de Almas e Angola. Tradição e inovação não são opostas na Umbanda.

Dito tudo isso, podemos observar três grandes grupos do ritual de Almas e Angola: a memória da Almas e Angola carioca elaborada pelo idealizador original, pai Luiz D'Ángelo; a Almas e Angola inicialmente trazida para Santa Catarina pela mãe Ida, já com alterações e que se mantém ao longo dos anos com pequenas transformações; e a Almas e Angola amplamente praticada pela região, com as inovações feitas por pai Evaldo e autorizadas por mãe Ida, e cujas alterações são profundamente marcadas. Noutro nível de análise, como me disse pai André, os terreiros dentro de cada vertente formam grupos que mantêm certas especificidades em comum, fazendo com que a Almas e Angola também possua uma grande diversidade coletiva intra-ritual. Porém, não podemos nos aprofundar neste assunto no presente trabalho – até porque precisamos ir a mais terreiros e confirmar tal informação.

Uma quase não-pergunta sem resposta: o que é Almas e Angola?

Com a discussão da identidade ritual das várias vertentes praticadas na região, também levantamos o problema de como a Almas e Angola afirma a sua identidade com relação às diversas outras práticas afro-brasileiras localmente existentes na Grande Florianópolis. Podemos elaborar a seguinte questão: Almas e Angola é um Ritual autônomo, uma vertente de Umbanda ou um Umbandomblé? A pergunta é complicada, e a resposta mais ainda!

É muito comum ouvir dos praticantes mais antigos do ritual, ou encontrar em registros escritos décadas atrás, que a Almas e Angola e a Umbanda são manifestações rituais distintas, apesar de terem aspectos muito semelhantes. Também é comum que se aponte o caráter mais africanizado da Almas e Angola, somado às obrigações de feitura-de-Orixá ou camarinha, mais às saídas de camarinha, para falar que ela é uma espécie de Umbandomblé, ou seja, uma mistura sincrética dos rituais de Umbanda e Candomblé. No final da década de 1990 e início dos anos 2000, fica cada vez mais comum ouvir falar que Almas e Angola é um ritual específico da Umbanda, uma vertente do culto umbandista, ou simplesmente que é uma Umbanda.³⁸ De qualquer maneira, a visão de que Almas e Angola tem certa proximidade com a Umbanda é relativamente recente. Pai Giovani afirma que a expressão “Umbanda de Almas e Angola” aparece escrita pela primeira vez nos seus artigos, e ele também reivindica um

³⁸ A confusão é tamanha que Cristiana Tramonte, tendo realizado seu trabalho de campo no final da década de 1990, e publicando sua tese em 2001, refere-se livremente a Almas e Angola como um ritual independente da Umbanda, como uma vertente própria da Umbanda e como uma mistura de Umbanda com Candomblé; ver (TRAMONTE, 2001, principalmente pp. 35, 50, 73, 81, 164, 349, 389, 400, 402, 403 e 431).

papel fundamental no processo de aproximar a Almas e Angola da Umbanda³⁹, nos seus esforços de conferir ao ritual um corpo literário e apresentar a Almas e Angola para o Brasil.⁴⁰

Na Casa que acompanhei os trabalhos – e que conheceremos melhor no próximo capítulo –, já ouvi que Almas e Angola é um ritual próprio, e também que é um Umbandomblé. Mas foi numa terceira situação que passei a entender melhor o assunto, quando meu principal interlocutor me deu a chave para a questão. Pai André, quando perguntado se ele considera a Almas e Angola uma Umbanda, comenta que as várias Umbandas só existem devido ao fato de que nem toda Entidade, ao incorporar na matéria e se manifestar no mundo físico, estará disposta a permanecer naquele ritual, e isso por inúmeras razões: a energia da Casa, a presença ou ausência de atabaques, a prática de sacrifícios, etc. A Entidade, assim, pode orientar seu cavalo a entrar num outro ritual organizado, ou pode pedir que ele mesmo elabore o ritual, com o tempo enriquecendo a grande diversidade umbandista. Pai André então afirma que a Almas e Angola é uma Umbanda.

O mais significativo, porém, é que pai André chama atenção para o fato de que é na relação singularizada do médium com a sua Entidade que define a permanência ritual, e que sua designação como vertente dessa ou daquela forma, ou como uma prática autônoma, nem sempre é o mais importante. Pois o fundamental de um ritual umbandista seria a performática material efetiva, que deve se adequar às energias necessárias para que a Entidade possa trabalhar para a caridade por meio do médium disciplinado. Se a pergunta “o que é a Almas e Angola?” se coloca de qualquer maneira significativa no cotidiano de nossos interlocutores, a sua resposta parece estar sempre num estado de latência coletiva, pois depende de cada uma das relações singulares e de posições políticas que dificilmente estarão de acordo. Configurando, portanto, uma quase não-pergunta sem resposta.

³⁹ Inclusive, nos conta ele, como uma forma de retratação com o segmento da Almas e Angola que já defendia essa tese, e que se sentiu ofendida por um artigo que pai Giovanni escreveu, no qual ele supostamente teria proposto que Almas e Angola seria um ritual autônomo e separado da Umbanda. Pai Giovanni se defende dizendo que o que ele queria afirmar era que a Almas e Angola, por ser bem organizada, poderia desfrutar de uma identidade-ritual autônoma, não sendo necessário colocar a palavra “Umbanda” antes de “Almas e Angola”. Ele mesmo admite a possibilidade de ter se expressado mal naquele artigo (entrevista 03/03/2022).

⁴⁰ Nicolas e eu exploramos a possibilidade de perceber a evolução das estratégias de aproximação da Almas e Angola com a Umbanda nos títulos dos três livros que pai Giovanni escreveu sobre a Almas e Angola: o primeiro, “Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina” (2006); o segundo, “Ritual de Almas e Angola: a umbanda catarinense” (2008); e o terceiro, livro nacional, “Umbanda de Almas e Angola: Ritual, Magia e Africanidade” (2011). O próprio pai Giovanni (entrevista 03/03/2022) nos diz que ele colocou a “Umbanda” na frente do título do terceiro livro para “poder legitimar a Almas e Angola como um segmento da Umbanda”. Segundo ele, o ritual das Almas e Angola assim poderia se beneficiar da legitimidade à época socialmente reconhecida da Umbanda, enquanto a Umbanda poderia acolher a Almas e Angola e em última instância enriquecer sua diversidade ritual.

Mas, independente das divergências quanto às identidades da Almas e Angola, em geral todos identificam na prática da caridade e no culto aos Orixás o verdadeiro sentido da Bandeira de Almas e Angola (MARTINS, 2008, p. 32).

A partir das representações acadêmicas sobre a formação histórica da religiosidade de Umbanda, vimos como o fator econômico exerce um papel funcional da consolidação da sua identidade religiosa, quando os intelectuais umbandistas e os sacerdotes de cada ritual elegem a caridade, enquanto uma prática economicamente desinteressada de ajuda aos necessitados, como o signo de autenticidade da religião de Umbanda, ou seja, da religiosidade socialmente reconhecida como legítima. (Notamos como esse processo foi parte de um projeto consciente e parcialmente efetivo de organizar as diversas práticas umbandistas sob uma única doutrina). Isso ocorre através do referencial de religião enquanto uma entidade inteligível e racionalmente categorizável, no contexto da ordem secular de uma moderna sociedade urbano-industrial de classes brasileira. Num primeiro momento, a relação geral entre religião e economia no processo formativo da Umbanda histórica aparece aqui.

Deslocando nosso foco do Rio de Janeiro para Santa Catarina, indicamos como essas questões acompanharam o movimento de difusão da Umbanda para as terras catarinenses. Vimos que elas se configuraram de acordo com as particularidades sócio-econômicas e políticas da época e da região considerada. O contexto, a transformação da sociedade catarinense pelas políticas assistencialistas, disciplinares e moralizantes, que elegeram o trabalho como o maior valor social, e a exclusão das camadas pobres e dos negros e negras das posições de emprego fixo e dos espaços urbanos centrais. Demonstramos como as práticas alternativas de saúde popular e o seu imperativo moral, a caridade, construiu-se como signo de autenticidade em meio às suspeitas dos oficiais de uma medicina cínica e racionalizante, e como as práticas individuais vieram a se compor coletivamente, de maneira institucionalizada, nos terreiros de Umbanda que foram abrindo e ocupando espaços físicos e de poder.

Se o leitor notou uma mudança radical dos dois primeiros subcapítulos para o terceiro, é porque ela foi proposital. O último é mais focado na descrição dos eventos históricos que originaram e transformaram a Almas e Angola, e isso porque esta é a vertente umbandista com a qual fiz meu trabalho de campo. Mas também é possível notar que a caridade quase não aparece neste subcapítulo – é apenas mencionada na última linha do último parágrafo. Isso porque, diferentemente dos dois primeiros subcapítulos, a caridade não aparece de

maneira muito pronunciada nas representações feitas sobre a formação histórica das Almas e Angola. O que não significa que a questão da caridade seja inexistente dentro de seu universo. Pelo contrário, a prática da caridade continua sendo uma preocupação fundamental.

Como já apontado por F. Delatorre (2020, p. 131), os etnógrafos V. Cardoso e S. Head (2013), que fizeram trabalho de campo com terreiros de Umbanda Almas e Angola da região, registraram que, para o *povo-de-santo* da região da Grande Florianópolis, o Ritual

[...] guarda muitas semelhanças com a umbanda, mas, segundo seus praticantes, aproxima-se também do candomblé por causa da influência de seus rituais de reclusão e iniciação. Se a distinção com o candomblé se manifesta publicamente nos cânticos em português e no próprio conjunto de divindades cultuadas pela *almas e angola*, para os praticantes – os filhos de santo – a diferença está marcada pelo que eles descrevem ser a ênfase na “caridade” em suas práticas religiosas (CARDOSO & HEAD, 2013, p. 269 – grifos originais).

A caridade como prática aparece de maneira mais pronunciada quanto mais a Almas e Angola se aproxima da sua identidade-ritual de Umbanda – mas ela nunca deixou de estar presente desde suas origens. O real problema é que a maneira como a caridade é entendida e praticada pelos umbandistas de hoje pode ser diferenciada das tradições de Umbanda do último século. E isso não só na Almas e Angola, pois como confirmei durante a pesquisa de campo, até mesmo entre os umbandistas dessa vertente há divergências quanto ao significado da caridade, com alguns optando por manter a prática da caridade como era tradicionalmente entendida. Na verdade, as novas maneiras de se pensar sobre essa e outras questões parece não estar ligada a nenhuma mudança estrutural de algum ritual em específico, mas às próprias transformações sócio-culturais que afetam a vivência de todo o *povo-de-santo* da região.

Cristiana Tramonte (2001), que no final do século passado fez trabalho de campo com as lideranças tradicionais e as novas lideranças do santo na região da Grande Florianópolis, nos diz que o novo líder religioso feito na década de 1990, se comparado com os líderes tradicionais feitos nas décadas de 1960, 1970 e 1980, “é jovem, politizado e, em seu perfil já não há lugar para os padrões rígidos de moral sexual, costumes e vida de privações em nome da caridade que haviam preponderado anteriormente” (p. 447). A caridade faz parte dessa transformação ritual. Considerando essa diversidade, e a natureza desse processo de mudança, não podemos senão fazer um estudo de caso (e que trabalho antropológico não é, no fundo, um estudo de caso?), no qual vamos explorar como a caridade é entendida e praticada em um terreiro específico de Almas e Angola, e como isso está ligado com as formas econômicas dos terreiros de Umbanda – o que requer de nós a devida atenção etnográfica para a temática.

2. UMA CASA DA UMBANDA ALMAS E ANGOLA - A MATERIALIDADE DA ESPIRITUALIDADE

“Só quem tem Casa sabe o que é manter um terreiro”

(pai André)

Terreiro de Umbanda - símbolo maior da materialidade espiritual

No capítulo anterior, mostramos como a prática da caridade está ligada às formas econômicas dos terreiros de Umbanda, as maneiras pelas quais o princípio da caridade – devido seu caráter economicamente desinteressado –, foi usado como instância legitimadora da religiosidade umbandista, situando os processos na sua dimensão formativa histórica. Agora, veremos como tais questões se traduzem concretamente no cotidiano de um terreiro de Umbanda Almas e Angola, a partir de uma detalhada descrição etnográfica.

Antes, porém, é necessário apresentar a Casa de Almas e Angola e sua comunidade, junto da qual foi feito o trabalho de campo que fundamenta empiricamente a pesquisa. É preciso preparar o palco, por assim dizer, para que a ação descrita se dê de maneira fluída, com o leitor inteirado dos sentidos por trás das práticas-ritual e formas econômicas, como significadas pelos próprios interlocutores, praticantes umbandistas e seus Guias-Espirituais, Orixás e Entidades, protagonistas de nossa narrativa. O que é uma tarefa muito difícil.

A complexidade de uma Casa da Umbanda Almas e Angola é algo que fica aparente desde os primeiros momentos de convivência na *comunidade Obaluaê e Caboclo Ventania*. O terreiro é o símbolo maior de *materialidade espiritual* de Umbanda, uma religiosidade que ao mesmo tempo mantém uma divisão racionalizada relativamente bem definida entre ambos os campos de existência, espiritual (*mediunidade*) e físico (*matéria*), mas também mantém práticas que em um certo sentido abalam tal separação. Como a materialidade da religiosidade depende dos regimes de mercado urbanos, fator fundamental da nossa interpretação sobre as *formas econômicas das religiosidades*, nada mais justo do que descrever o próprio terreiro.

A ideia do presente capítulo é familiarizar o leitor com as dinâmicas do dia-a-dia na Casa, explorando a sua organização material e o seu funcionamento prático. O foco principal que movimenta a escrita é a *materialidade do terreiro*, a maneira ideal-prática como a religiosidade umbandista permite experienciar a mediunidade através de um conjunto de mediadores materiais, que incluem o corpo, artefatos, substâncias e organizações espaciais (MEYER, 2019).

Quando for pertinente e necessário aprofundar na descrição, vamos ainda refletir brevemente sobre outras questões que são importantes para entender a comunidade – como as maneiras que a cosmologia umbandista e a prática ritual são atualizadas constantemente na vida social do terreiro. E, quando for possível, elaborar um pouco sobre o que F. Delatorre (2020, p. 140) identificou como os *fundamentos* de uma Casa de Umbanda Almas e Angola, os “segredos-princípios sagrados” que regem as práticas de um terreiro em particular, o imperativo categórico, as razões e motivos das coisas serem como são feitas desta maneira.

Não tenho qualquer pretensão de totalidade, de me dispor a falar sobre tudo o que acontece na Casa e os motivos de acontecerem – até porque isso requer décadas de convivência no terreiro, subindo na hierarquia ritual e aprendendo segredos que eu, como pesquisador não-praticante, jamais poderia ter acesso. Não pretendo que a descrição aqui feita seja exaustiva, nem que esgote qualquer tipo de discussão sobre uma temática em particular, que poderíamos realizar a partir das informações etnográficas registradas. Por último, ao apresentar os fundamentos da Casa, não pretendo cristalizar seus conhecimentos, i. e., determinar seus sentidos, dizer que algo é assim agora e que nunca será diferente. Até porque reconhecemos que os fundamentos na Umbanda são processuais e não estáticos, que se (re)fazem na prática-ritual cotidiana, e que seus significados estão sempre em jogo, desafiados pelos próprios praticantes umbandistas.⁴¹ Aqui, pretendo que a descrição seja tão e somente “boa etnografia” (PEIRANO, 2008).

2. 1 Dois pais-de-santo, um terreiro

Luis Antônio Boscatto, o pai Luis de Obaluaê, como é conhecido pelo *povo-de-santo*⁴² da região, nascido em Concórdia, interior de Santa Catarina, entrou para a Umbanda de Almas e Angola em Florianópolis por volta de 1981, e vinha desenvolvendo há 8 anos quando conheceu o pai André, no final de 1989. André Luis Pini, à época com 25 anos de idade, tendo passado seus últimos dez anos no kardecismo, veio de Bauru (SP) nas férias com a

⁴¹ Agradeço à Profª. Dra. Alexandra Alencar – docente do Departamento de Antropologia - UFSC, que ministrou as aulas da disciplina ANT 7212 - Seminário de Escrita (2022.2) –, por ter chamado minha atenção para o fato.

⁴² Povo-de-santo seriam “os crentes dos cultos afro-brasileiros” (ver CACCIATORE, 1977, p. 215). É uma designação geral que se refere aos membros-praticantes de diversos rituais como o Candomblé e a Umbanda, e que mantêm sua unidade associativa na identidade de *ser do-santo*, usado da maneira mais abrangente possível. Na Umbanda Almas e Angola, “povo-de-santo” pode designar todo um coletivo formado, de um lado, por *peças encarnados* (nós, o chamado *povo-da-terra* ou *povo-de-cá*) e, de outro, por *peças desencarnados* (os espíritos e as *entidades*), e pelos Orixás (as manifestações das *forças da natureza*), que consistem no *povo-de-lá*, habitantes do mundo espiritual, conhecido também como o *povo-de-Aruanda* (DELATORRE, 2020, p. 132).

família para passar as festividades de Natal e Réveillon na Ilha. Ali, eles se conheceram, e o amor aflorou rapidamente, tanto que logo decidiram morar juntos, no que pai André se mudou para Florianópolis.

Por influência do pai Luis, pai André resolveu entrar para Umbanda por volta de 1990. Em algum momento, pai André jogou *búzios* com o pai Evaldo e com a mãe Ida. Foi o próprio pai Evaldo que revelou ao pai André que ele era *filho-de-Oxum*.⁴³ Diz ele que, no início, como não entendia muito, demorou para “acreditar” que era filho de alguma divindade, e isso muito por influência do espiritismo, já que passou um tempo no kardecismo, dos 15 aos 25 anos de idade, e segundo ele era ainda naquela época “mais de Kardec”; e, com 26 anos, por ser ainda muito novo para levar essas coisas a sério, outro fator que o tornava cético quanto à prática umbandista. Na verdade, pai André comenta que a sua transição do kardecismo para a Umbanda não foi nada fácil – mas não podemos nos aprofundar nisso aqui.

Por volta de 1992, pai Luis já estava em outro terreiro na Bela Vista, tendo sido *feito*⁴⁴ *pai-pequeno*⁴⁵ e *babalorixá*. No terreno que o pai Luis e o pai André tinham, eles moravam numa casa de madeira num canto do espaço, e na parte do fundo, atrás da casa, havia uma meia-água, estrutura na qual eles usaram para começar a realizar pequenas sessões de trabalho. Construíram um pequeno *congá* (Altar) numa plataforma de 4x3 (12m²), e assentaram Orixás, Exu (*Canjira*) e Casa das Almas, estabelecendo como que um princípio de terreiro assentado,⁴⁶ mas não ainda uma Casa de Umbanda propriamente dita.

⁴³ Toda pessoa, quando passa a desenvolver a sua mediunidade (ou espiritualidade), descobre que, na Umbanda, um dos nove Orixás – divindades africanas – cultuados é o dono de seu *orí* – ou *ôrí*, palavra iorubá que significa literalmente “cabeça” (ver CACCIATORE, 1997, p. 195) –, e ela passa a ser referida como sendo filha deste Orixá – ou, mais comumente, do Santo, devido ao sincretismo (por isso *pai-de-santo* ou *filho-de-santo*). Assim, como o Orixá-de-cabeça (dono do *orí*) do pai André é Oxum, referem-se a ele como *filho-de-Oxum*.

⁴⁴ A *feitura* ou *feitura-no-santo* seria a iniciação do neófito no ritual ou na próxima fase de sua mediunidade (ver CACCIATORE, 1997, p. 125). Designa o processo no qual o médium submete sua cabeça (seu *orí*) a um pai-de-santo, desenvolve sua mediunidade, faz suas *obrigações* e cumpre com seus *preceitos*, realiza a camarinha (se houver), crescendo na hierarquia ritual, tornando-se autorizado para *trabalhar* com as Entidades para a caridade. A *feitura* também pode designar qualquer uma dessas fases de maneira isolada. Ser *feito-no-santo* pode significar que o médium já passou por todos os estágios da *feitura* e encontra-se “feito”, ou pode se referir ao médium que cumpriu uma determinada *feitura* em específico. Ambas são categorias polissêmicas e contextuais.

⁴⁵ Na Almas e Angola, *pai-pequeno* não designa o papel de segundo em comando do terreiro, que conduz os trabalhos na ausência do pai-de-santo, como é comum a vários segmentos da Umbanda. *Pai-pequeno* é uma posição evolutiva na hierarquia ritual, realizada antes da *obrigação de babá* (*babalorixá* e *ialorixá*); ver (p. 98).

⁴⁶ Na Umbanda, os Orixás devem ser assentados para se poder trabalhar com segurança, pois os assentamentos são, como me explicou pai André, os pilares da espiritualidade do terreiro, que não pode funcionar sem essa garantia. Nas Almas e Angola, assentam-se a Casa de Exu ou *Canjira* e a Casa das Almas (ver p. 66 e seg.). Porém, como o *assentamento* é um conhecimento restrito a um pai-de-santo dono de terreiro, que ele aprende com ajuda de outro sacerdote, e/ou com a de seu Guia-Espiritual (Orixá e/ou Entidade), no momento que vai assentar seu terreiro, não possui mais informações sobre o processo ou sobre o fundamento dos assentamentos.

Nesse Altar, pai Luis dirigia as sessões, pai André *cambonava*⁴⁷ e o irmão de uma amiga do pai Luis ficou tocando como *ogã*⁴⁸ no espaço. Assim seguiram os trabalhos, até que um dia Seu Ventania, Caboclo e principal guia-espiritual do pai Luis, desceu⁴⁹ e pediu Casa, ele queria trabalhar num terreiro assentado no qual o pai Luis fosse o dono do chão.⁵⁰ Foram um pouco mais de dois anos de luta para conseguir o necessário e abrir o terreiro.

De qualquer jeito, uma das coisas que tornava a abertura mais difícil era o fato de que o espaço teria que ser construído quase todo de uma vez só, não podendo ser feito aos poucos, edificando um local e expandindo ao longo dos anos. Isso porque, segundo o pai André, além dos assentamentos de Orixá no salão principal, é também necessário a proteção de Exu e das Almas, o que faz com que seja preciso ter um espaço para a Canjira e para a Casa das Almas desde o início. (E é preferível também ter os *peji*, espaços para se guardar os *preceitos* e outros elementos do ritual, além de um espaço de Camarinha para se realizar as *obrigações de Camarinha*, caso estas não sejam feitas no salão principal). Os assentamentos do antigo *congá* foram entregues à natureza – “despachados”, como colocou o pai André, hesitante quanto a usar o termo nesse caso –, e os novos assentamentos foram refeitos com a mão de outra *ialorixá* que orientou o pai Luis no processo, ao lado do Seu Ventania, que a partir de então seria o responsável pela espiritualidade no terreiro, o Responsável da Casa.⁵¹

Em 1994, temos a abertura oficial da Casa, mas ela só será registrada formalmente como uma micro-empresa em 1997, depois de três anos funcionando, com o nome *Tenda de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania*. A pessoa que responde juridicamente pela Casa é o próprio pai Luis, cujo nome consta no registro oficial, ocupando a posição de presidente da “empresa” – sobre o caráter formal de “firma” da comunidade religiosa, ver (p. 167 e seg.).

⁴⁷ “Cambonar” seria a função do *cambone*, pessoa que durante uma sessão, *gira* ou de desenvolvimento, não incorpora, ficando livre para ajudar os guias e os médiuns incorporados com o processo ritual a ser feito. Cambonar também pode designar os “compromissos do cambone”, formalmente, servir às Entidades e aos Orixás com tudo e da forma que eles precisam para trabalhar nas sessões (ver OLIVEIRA, 2012 nota 51, p. 60).

⁴⁸ O *ogã* é o médium da Casa responsável por tocar os *atabaques*, produzindo vibrações que acompanham os *pontos cantados* e que auxiliam os médiuns a incorporar e a desincorporar as Entidades (ver p. 82 e seg.).

⁴⁹ “Descer” ou “baixar” refere-se ao movimento que a Entidade faz no momento de incorporação, ou a própria ação da Entidade de incorporar no médium. Da mesma forma, “subir” se refere ao movimento ou ação de desincorporação, no qual a Entidade “se vai” ou “vai embora”, como muitas delas já colocaram para mim.

⁵⁰ O *dono do chão* se refere ao pai-de-santo chefe do terreiro, que fez o processo material de assentar os Orixás no salão principal com a ajuda dos seus Guias-Espirituais e do Responsável Espiritual pela Casa, que neste caso é o Caboclo Ventania. Na Almas e Angola, também devem ser assentados o Exu e a Pomba-Gira do pai-de-santo na Casa de Exu (*Canjira*), o Preto-Velho do pai-de-santo e o Egum da Casa na Casa das Almas (ver p. 66 e seg.).

⁵¹ Toda Casa de Umbanda possui um Responsável “da Casa” ou “Espiritual”, o guia-espiritual principal do pai-de-santo, chefe do terreiro, normalmente um Caboclo, às vezes um Preto-Velho – já ouvi falar de Exus responsáveis, mas nunca de uma criança (*beijada*). O Responsável é a autoridade máxima do terreiro, sua palavra é a Lei que irá determinar a forma ritual e toda a maneira processual dos trabalhos a serem conduzidos.

Em 2022, passados 28 anos, encontramos a Casa com novas pessoas, novas maneiras de conduzir os trabalhos, diversas relações de familiaridade e solidariedade estabelecidas, uma forma interessante e estimulante de praticar a caridade, mas os mesmos dois pais-de-santo no seu terreiro, só que agora com quase três décadas de experiência e uma longa e emocionante história de lutas e conquistas. Falamos de sua história, vamos conhecê-la hoje.

O Contato Inicial... no Dia da Mentira

O primeiro contato com a comunidade junto da qual eu fazia minha pesquisa se deu em uma sexta-feira, no dia 1 de Abril de 2022, data que considerei apropriada, visto que para mim parecia mentira o fato de eu estar finalmente iniciando meu primeiro trabalho de campo.

Eu estava na rua em frente a casa, que fica numa esquina, esperando pelo Nicolas – um colega, mestrando de Antropologia na UFSC, pai-de-santo no terreiro de sua família e macumbeiro auto-declarado –, e pelo professor Bruno Reinhardt, meu orientador e mestre. Eu já tinha sido convidado para visitar a Casa na quarta-feira da mesma semana, e observar um desenvolvimento de Exu, mas não pude ir por ter marcado outra atividade. Também achei melhor que o primeiro contato com a comunidade se desse ao lado do meu professor e de um colega da Umbanda que também era pesquisador, para reforçar a ideia de o que eu estaria fazendo ali era uma pesquisa séria... veremos o resultado.

Enquanto aguardava, um dos filhos da Casa parou o carro na outra rua da esquina e aí bateu à porta. Nisso, pai Luis surgiu na janela do segundo andar da Casa e jogou a chave da porta lateral por cima do muro, permitindo que o filho entrasse. Um pouco mais tarde, quando já estava acompanhado do Nicolas, também batemos à porta, e o pai André apareceu, abrindo-a e nos convidando para entrar. (A diferença de tratamento que um pai-de-santo mantém com seu filho, e que o outro pai-de-santo mantém com desconhecidos, uma informalidade formal por assim dizer, pelo grau de familiaridade, foi a primeira observação etnográfica que eu fiz, e que gostaria de deixar aqui registrado). Dentro do terreiro,⁵² sentados à mesa posta encostada na parede, começamos a conversar, o que logo se tornou uma

⁵² A palavra “terreiro” é polissêmica e contextual, seu sentido dependendo da situação que é empregada, podendo se referir a todo o espaço, ao conjunto de espaços nos quais se dão os rituais, ou ao salão principal. Na comunidade pesquisada, os membros se referem ao local tanto como Casa de Umbanda, Centro ou Tenda. “Centro de Umbanda” é como a Casa está identificada na placa que fica na sua entrada, e “Tenda de Umbanda” é como ela é identificada no registro formal no qual juridicamente configura como uma micro-empresa. Por motivos de clareza, daqui em diante, no texto, uso o termo “terreiro”, minúsculo, para me referir ao salão principal, o chão de madeira com os assentamentos de Orixá, no qual se forma a corrente, e onde ocorrem as giras, as sessões de desenvolvimento e as várias cerimônias. Uso o termo Casa, no maiúsculo, para me referir ao espaço total da comunidade, que inclui o terreiro, os outros espaços rituais e a casa onde vivem os pais-de-santo.

entrevista feita pelo Nicolas, até que o professor Bruno conseguisse chegar e nós pudéssemos falar sobre a minha pesquisa e firmar o acordo para ser feito o trabalho de campo, com o consentimento de pai André sobre a minha presença na Casa para acompanhar os trabalhos.

Minha “ação estratégica” – na verdade, só uma intenção metodológica experimental – fora aparentemente bem sucedida, pois ter um professor universitário e um umbandista ao meu lado parecia ter evitado quaisquer possíveis resistências por parte do pai-de-santo da Casa, como Nicolas comentou comigo mais tarde. Ele chamou a minha atenção para o fato de que o pai André nos mostrou o interior da Casa de Exu (*canjira*) naquele dia, e me disse que não é todo pai-de-santo que se sente confortável fazendo algo do tipo na primeira vez que conhece alguém interessado na sua Casa. Essa foi uma das primeiras impressões que eu tive e que se confirmou ao longo da pesquisa, que a *comunidade Obaluaê e Caboclo Ventania*, como às vezes se auto-identificam, é uma comunidade aberta e acolhedora.

Mais tarde, porém, descobriria que ela também é uma comunidade acostumada com pesquisadores interessados em fazer campo no local,⁵³ e que isso foi o fator principal que fez pai André concordar com a pesquisa; e não a minha estratégia de levar companheiros no primeiro contato, da qual ingenuamente me senti um gênio num primeiro momento – mas que certamente já foi aplicada milhares de vezes por antropólogos mais competentes.

De qualquer forma, a única coisa que conseguia pensar naquele momento era como eu iria fazer essa pesquisa, se não tinha entendido 1% da conversa que Nicolas teve com pai André sobre cuidar de terreiros e sobre as características do ritual de Almas e Angola e da Umbanda. Fui só me acalmar quando lembrei que isso faz parte da pesquisa etnográfica, que isso é etnografia, estranhar de início para depois se entusiasmar e querer conhecer e aprender.

2.2 Organização material da Casa

Olhando para trás, a diferença de entrar na Casa pela primeira e não saber de nada, comparada com estar na Casa atualmente, não entendendo nada e um pouco mais, é gritante, como duas experiências distantes uma da outra, mas que fazem parte do mesmo processo de familiaridade – e não necessariamente de conhecimento (ver VELHO, 2013 [1978]).

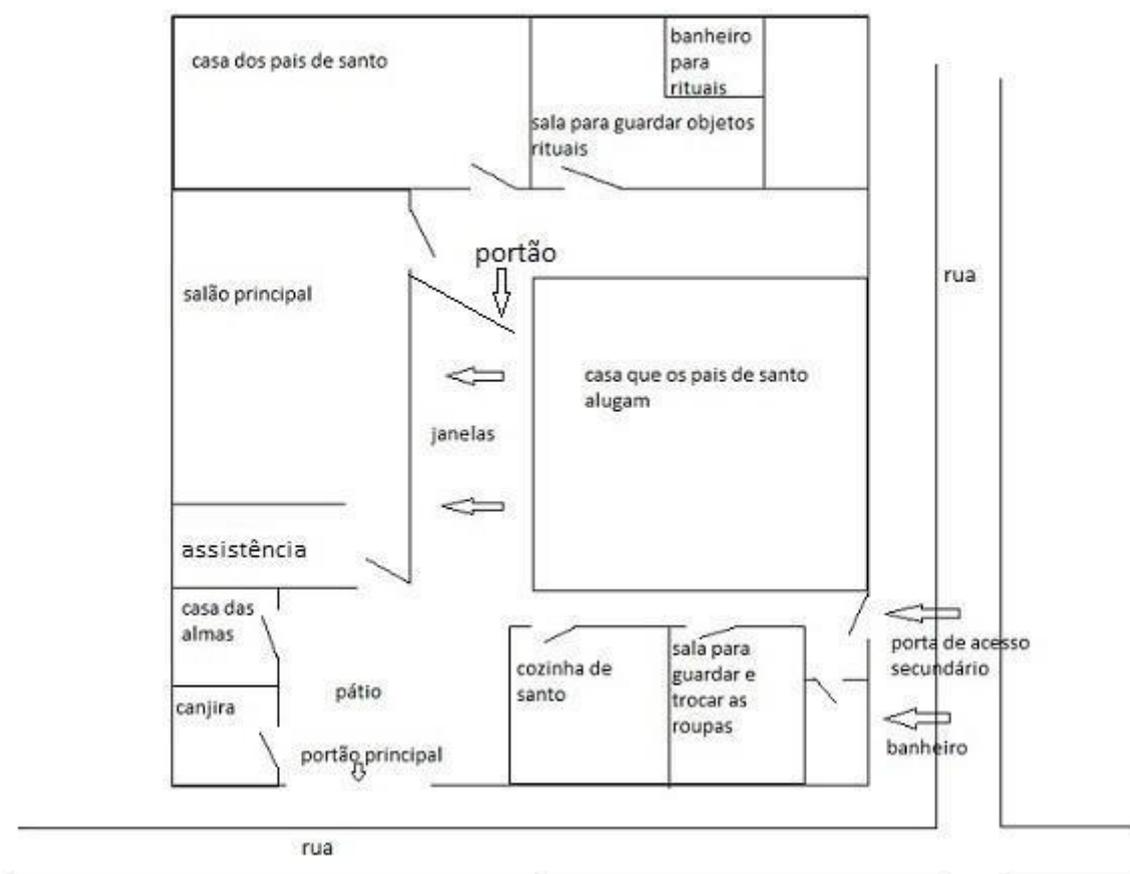
⁵³ Bianca Ferreira Oliveira, que defendeu sua dissertação no Departamento de Antropologia da UFSC, fez um trabalho de campo com a mesma Casa há cerca de 10 anos atrás. Nela, ela relata que os pais-de-santo estavam acostumados com a procura de estudantes universitários que faziam pesquisas, e já tinham ideia do que esperar sobre o que um pesquisador poderia se interessar na comunidade (ver OLIVEIRA, 2012, nota 30, p. 36).

Independente do que se sabe ou não sobre isso ou aquilo num terreiro de Umbanda, a primeira coisa que alguém pode notar é como a organização do espaço diz muito sobre o lugar. No caso, indica a localidade própria da forma ritual e da maneira como são feitos os trabalhos na Casa (ver figura 1). Ao entrar pelo portão principal, à esquerda podemos ver duas portas de madeira pintadas de branco, com uma palavra pintada de preto no meio de cada uma, a mais perto do portão diz “Exu” e designa a *Casa de Exu* ou *Canjira*; a segunda, mais perto do terreiro, diz “Almas”, e identifica a *Casa das Almas*. Ambas são pilares da Casa.

A Canjira é a casa menor onde ficam assentados todos os fundamentos dos guardiões do terreiro, espaço considerado como território funcional de defesa (MARTINS, 2008, p. 39). É onde encontramos o *assentamento de Exu*, no qual o Exu e a Pomba-Gira do dirigente da Casa estão assentados – no caso, as Entidades de pai Luis, Exu Meia-Noite e Pomba-Gira Maria Padilha. Aqui, ficam todas as imagens⁵⁴ dos Exus e Pombas-gira, e dos povos-de-rua, em geral, trabalhados na Casa, ou seja, a imagem das Entidades dos filhos e filhas-de-santo. Também ficam guardados todos os fundamentos de Exu/Pomba-Gira, como os objetos-ritual correspondentes usados durante os trabalhos feitos na Casa, além de ser o local de destino das oferendas feitas aos Exus e às Pombas-Gira. Por último, a Canjira é o espaço no qual um Exu ou Pomba-gira realiza o *corte*, o sacrifício animal pelo sangue, e onde a vítima imolada permanece até precisar ser levada para outro local – por exemplo, é onde os pedaços das galinhas-de-angola cortadas (ver p. 122 e seg.) durante a *Camarinha de babá* ficam até que seja montado o Altar para a *saída de Camarinha* na sessão pública; ver (p. 129 e seg.). Outras funções que o espaço desempenha no ritual me são desconhecidas.

⁵⁴ Cada imagem no terreiro deve ser consagrada antes que possa ser usada como um objeto-ritual. Pai André comentou comigo que cada terreiro tem uma maneira diferente de consagrar as imagens, mas não entrou em mais detalhes quanto ao processo feito na Casa em específico. Pode ser que este seja um dos *segredos* do ritual, aquele conhecimento prático que deve ser mantido apenas entre os membros autorizados da Casa. Portanto, como exemplo, reproduzo a maneira como se fazia essa consagração na Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde: as imagens de Exus e Pombas-Gira são *cruzadas* com pomba – pó-de-giz extraído do calcário do solo africano – preta e vermelha, lavadas com cachaça, a bebida mais comum de Exu, algumas ervas de Exu/Pomba-Gira e, por fim, imantadas com azeite de dendê (ver MARTINS, 2008, nota 26, p. 40).

Figura 1 - Organização espacial da Casa



Fonte: reproduzido de (OLIVEIRA, 2012, p. 29).

A *Casa das Almas*, por sua vez, é o espaço consagrado no qual encontramos assentado o *Egum da Casa*, a partir de um *assentamento representativo*,⁵⁵ e o Preto-Velho do dirigente, no caso, Pai Tomé da Angola. Aqui, aparece a imagem de São Lázaro/Obaluaê, Orixá de Umbanda Almas e Angola, Senhor das Almas e chefe da Linha de Trabalho dos Pretos-Velhos. E não qualquer Obaluaê, mas o Obaluaê do dirigente da Casa⁵⁶ que é seu filho. Na Casa das Almas ficam alguns objetos rituais, como os banquinhos ou tocos empilhados, os castiçais para apoiar as velas, e o cuspeiro, usado pelos Pretos-Velhos durante os trabalhos.

⁵⁵ Nos diz Pai Giovanni que a partir da década de 1980, é comum que na Casa das Almas o *assentamento de Omolu* – segunda característica Obaluaê, quando este é considerado orixá dual – substitua o *assentamento de Egum* como era feito nas fases iniciais da Almas e Angola, décadas de 1960 e 1970 (MARTINS, 2008, p. 40). Talvez por causa da controvérsia envolvendo o processo de assentamento do Egum da Casa. Mesmo na década de 2000, alguns terreiros de Almas e Angola foram vítimas de repressão da polícia e do ministério público por conta disso. Porém, a pedido do pai André, e observando a ética da pesquisa, não entro em mais detalhes sobre o assunto, que é bastante sensível. Apenas reforço que o assentamento de Egum feito na Casa é representativo (!).

⁵⁶ “Para fazer com que uma imagem seja a imagem de Entidade ou Orixá específico é preciso fazer um ritual que transforma a imagem na própria entidade ou orixá, assenta-se a imagem” (OLIVEIRA, 2012, nota 46, p. 50). Assim, assenta-se a imagem de São Lázaro/Obaluaê para que ela se consagre como o Obaluaê de pai Luis.

Aqui também são guardados, em cima do espaço, numa estrutura de madeira, inúmeros alguidares e as esteiras de palha-da-costa esticadas durante as cerimônias. A Casa das Almas funciona como *Cruzeiro das Almas*,⁵⁷ sendo o local no qual são cultuados os “ancestrais da Casa” ou *Almas*, as Entidades Pretos-Velhos e os Eguns bem-vindos.

Em algum momento, podemos descobrir que a cozinha que fica perto do terreiro não é uma cozinha comum, mas uma *cozinha-de-santo*. Nela, encontramos uma geladeira com freezer, microondas, um grande fogão antigo, uma mesa, pia para a louça e armários que guardam vários utensílios de cozinha, como talheres, facas de corte, batedeira, *fouet*, pratos e potes, e enormes panelas de aço na qual são preparadas grandes quantidades de comida, especialmente em dias de festa. Hoje em dia, a *cozinha-de-santo* em uma Casa de Umbanda conjuga a imagem de uma cozinha tradicional que traz para si a praticidade da vida moderna (MARTINS, 2008, p. 40).

Na cozinha-de-santo são preparadas⁵⁸ todas as oferendas e as *obrigações rituais*. Entre elas, as *comidas-de-santo*, refeições completas feitas com ingredientes específicos e modo de preparo próprio para cada Orixá⁵⁹. Essas comidas retêm na sua matéria energias específicas que serão consumidas pelos Orixás, que devolvem a oferenda na forma de *axé*.⁶⁰ O *agrado*, uma espécie de comida-de-santo “incompleta”, preparada “pela metade” ou em “pequena porção”, servida num pratinho pequeno. Segundo o pai André, o próprio nome já revela sua

⁵⁷ O Cruzeiro das Almas é um local específico dentro dos cemitérios que os umbandistas geralmente identificam como “calunga pequena”. *Calunga* é o termo genérico que designa um local sagrado qualquer, e quando um cemitério apresenta um Cruzeiro das Almas funcional, ele é designado como *calunga pequena*, algo como “cemitério sagrado” (MARTINS, 2008, p. 99). O Cruzeiro das Almas é um ponto de referência tanto para os encarnados (pessoas vivas) umbandistas, como para os desencarnados (espíritos de pessoas mortas), para realizarem seus trabalhos. É um dos locais onde a vida terrena pode se conectar com um plano superior, e as Almas – sejam elas Eguns, espíritos desencarnados de nenhuma ou pouca luz, sejam elas espíritos evoluídos, como as próprias Entidades da Umbanda, os Pretos-Velhos – podem entrar em contato com os Orixás, com o poder divino do mundo espiritual que na terra (mundo físico/material) são as forças da natureza manifestas.

⁵⁸ *Cozinha aberta* é a expressão utilizada pelos membros do terreiro para falar do momento e do processo de utilização da cozinha para o preparo de oferendas rituais e de comida servida (OLIVEIRA, 2012, nota 31, p. 36).

⁵⁹ Por exemplo, a *canjica de Oxalá - ingredientes*: ½ de milho-branco, 3 claras de ovo, 1 pedaço de algodão branco, leite-de-coco, mel e uvas; *preparo*: a partir do milho-branco cozinhar a canjica no leite-de-coco, deixar esfriar e escorrer; bater as claras em neve sem sal até a consistência adequada; colocar a canjica fria untada no mel numa tigela branca ou prato fundo branco *cruzado* com *pemba-branca* e *banha-de-orí*; cobrir a canjica com a clara em neve; colocar as uvas; adornar o prato com algodão ou com mais um pouco de clara em neve; acompanhar a comida-de-Santo com uma vela branca e a bebida de Oxalá, Champagne Branco (*brut seco*). Durante todo o preparo, *vibrar para Oxalá*: cantar o *ponto de Oxalá* e agradecer ao Orixá-Maior mentalmente.

⁶⁰ Nas religiosidades afro-brasileiras, “força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos [-ritual...]” (CACCIATORE, 1977, p. 56). De maneira geral, o Axé é a energia vital necessária tanto para a espiritualidade quanto para a vida material como um todo. Esse elemento fundamental da vida é entregue (“derramado”) às pessoas de fé pelas divindades cultuadas – no caso, os Orixás da Umbanda. Dependendo do contexto, “desejar axé” para alguém pode significar paz, saúde e/ou prosperidade, e tantas outras coisas positivas. É, como muitos outros termos dessas religiosidades, uma categoria polissêmica, cujo significado é contextualmente dependente da situação de uso, e de difícil conceituação fixável.

função, pois o “agrado” não é o prato completo, a comida-de-santo propriamente dita, uma *obrigação*, mas apenas um agrado que o médium faz ao seu Orixá. São preparadas também as *oferendas* feitas às Entidades quando se pede algo, e aos Exus e Pombas-Gira, necessárias aos trabalhos requisitados. Por último, são preparadas aqui as comidas que serão servidas a todos nas festas, cerimônias e homenagens. É costume oferecer um “banquete” depois de algum evento oficial público, como na Feijoada dos Pretos-Velhos ou em saídas de Camarinha.

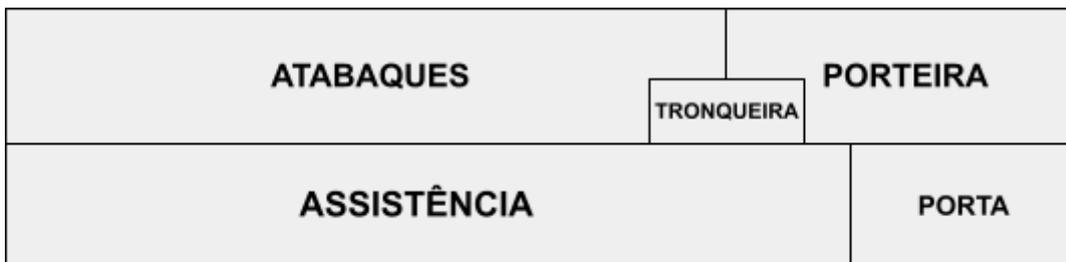
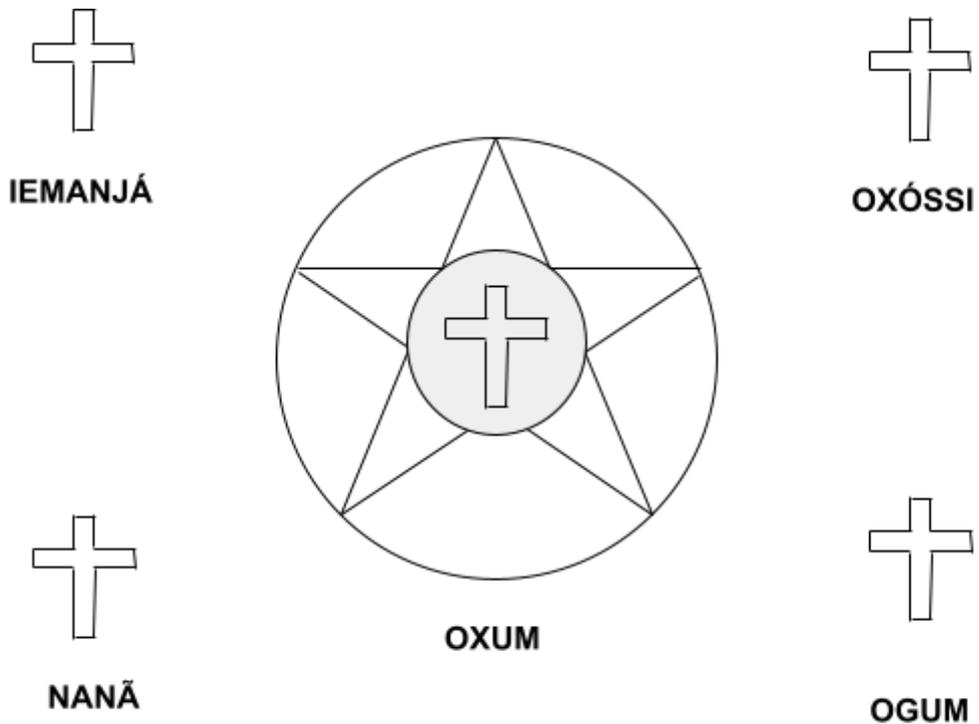
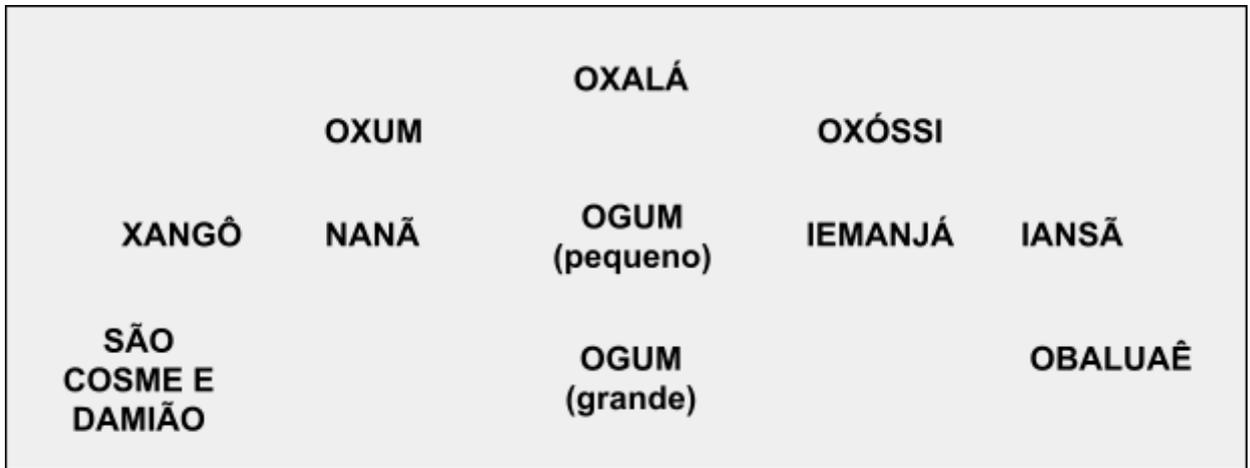
O lugar mais conhecido e visitado da Casa, porém, é sem dúvida o *terreiro*. Nele, encontramos parte da *assistência*, onde ficam as pessoas que assistem às sessões, mas não participam da *corrente mediúnica*, o *salão* (ou *salão principal*), o chão de madeira no qual estão assentados os Orixás, o lugar dos *atabaques*, instrumentos consagrados aos Orixás cujo som da batida ajuda na incorporação, a *tronqueira*, uma proteção de Exu, e o *congá*, o Altar no qual ficam expostos as imagens consagradas das divindades africanas sincretizadas nos Santos católicos, compondo o espaço sagrado que a mim se tornou tão familiar (ver figura 2).

Separada do salão principal por um muro baixo de cimento pintado de branco – entre os atabaques e a assistência, que acaba na porteira do salão (ver figura 2) –, a *assistência* é o local reservado para a permanência das pessoas que assistem às sessões como visitantes, mas não participam da *corrente mediúnica*.

Na Casa, a parte da assistência que fica dentro do espaço do terreiro (ver figura 2) tem um longo banco de madeira que acompanha a parede no qual está encostado. À direita, no corredor entre o salão principal e o espaço da casa alugado (ver figura 1, p. 68), cadeiras são posicionadas para acomodar sentadas as pessoas quando há maior movimento nas sessões, elas então assistem às sessões pela janela. É também muito comum que algumas pessoas fiquem sentadas ou permanecem em pé no pátio (ver figura 1), olhando pela janela na parede bem em frente e à esquerda da Casa das Almas. A palavra “assistência” também se refere às próprias pessoas que ocupam o “lugar da assistência” durante as sessões, e para as quais a prática da caridade normalmente é feita.

Dando passagem da assistência para o salão, há a *porteira*, uma abertura que contém uma portinhola de ferro pintada de branco, que permanece fechada quando o terreiro não está em uso. Do seu lado, entre a entrada e os atabaques, fica a *tronqueira*, estrutura de madeira marrom-escura, cruzado com um *ponto cabalístico de Exu* na parte de baixo, que suporta outra estrutura que lembra uma casinha de barro, no qual ficam uma figura de Exu e uma vela que sempre está acesa, independente do tipo de sessão que está sendo realizada.

Figura 2 - Organização espacial do terreiro



A tronqueira⁶¹ funciona como uma *proteção de Exu* para os ogãs da Casa que tocam os atabaques. Ela fica imediatamente ao lado da porteira porque se entende que a entrada dos terreiros é o domínio de Exu (DELATORRE, 2020, p. 139), e é um local de reverência pelos médiuns da Casa. Durante as sessões de Exu, nas quais os médiuns da corrente ficam de costas para o Altar, os médiuns incorporam os Exus e Pombas-Gira em frente a porteira, perto da tronqueira, antes mesmo de *cruzar o terreiro*⁶², como os Guias-Espirituais sempre fazem.

No fundo do salão, imediatamente à frente da assistência, ficam dispostos enfileirados, num outro chão de madeira marrom clara cortada, os *atabaques*, longos tambores de madeira e pele de animal, que os *ogãs* tocam e cuja batida auxilia os *pontos cantados* na *vibração*, permitindo ao *médium de incorporação* uma maior consistência no *transe*. Pai Giovani nos diz que em um terreiro de Almas e Angola é necessário no mínimo três atabaques para dar bom prosseguimento às sessões (MARTINS, 2000, p. 44).⁶³ Em alguns terreiros, a vibração é produzida por cantos baixos e palmas ritmadas, não sendo usados os atabaques. O não-uso dos atabaques acontece pela maneira de conduzir a sessão segundo determinadas tradições rituais específicas a alguns segmentos da Umbanda, ou quando o terreiro está impossibilitado de tocar os atabaques – problemas com os vizinhos e/ou com a polícia, como relata pai André.

O *salão principal* é o chão de madeira marrom escuro no qual acontecem as sessões e os trabalhos, e sobre o qual ficam posicionados os médiuns que formam a *corrente mediúnica*. Nos cantos, ficam pintadas 4 cruzeiras brancas que identificam o local de *assentamento* dos fundamentos que representam os Orixás da Casa, e sua cabalística torna-os pontos de referência durante as sessões (ver figura 2). No meio do salão, fica pintado o *ponto central*, um conjunto que forma um círculo, dentro dele uma estrela de 5 pontas, no meio do qual uma cruz central que pode ou não estar dentro de outro círculo menor, este por sua vez dentro da estrela (ver figura 2). Como nos mostram alguns autores (DELATORRE, 2020, p. 139; MARTINS, 2008, p. 41), a cruz do símbolo central é geralmente branca, e a estrela leva a cor do Orixá principal do terreiro, assentado no ponto central – na Casa, o azul escuro (Oxum). Os pontos têm papel funcional na reverência ritual (ver p. 75 e seg.).

⁶¹ Pai André mencionou que não são mais todas as casas que fazem uso da tronqueira, consagrando a proteção de Exu de outras maneiras. Na Casa, eles mantêm essa tradição, incorporando-a à prática-ritual das sessões.

⁶² *Cruzar o terreiro* é quando o guia, incorporado no médium, bate-cabeça nos pontos dos Orixás e atabaques.

⁶³ Não sei até que ponto isso é seguido como regra nos terreiros de Almas e Angola, mas eu presenciei uma sessão pública (*gira*) no qual só estavam presentes dois *ogãs*, e lembro de observar como eles, os pais-de-santo e alguns médiuns de incorporação da Casa estavam visivelmente incomodados com a situação.

A estrela com a cruz no centro envolta por um círculo representa o símbolo do Ritual de Almas e Angola, marca de identificação da nação instituída a partir da inauguração do Terreiro de São Jerônimo, em 1951, já enquanto parte da tradição ritual, pela própria mãe Ida. A cruz faz alusão às Almas e a estrela aos Orixás, cultuados a partir do sincretismo iorubá com as tradições de Angola (MARTINS, 2000, p. 43).

De qualquer lugar da assistência, o que certamente chama mais a atenção é o fundo do salão principal, no qual encontramos estátuas de Santos católicos dispostas numa ordem peculiar (ver figura 3). Essas imagens representam os Orixás africanos, as divindades da Umbanda, e seu conjunto compõe o *congá*, o Altar do ritual e principal referência do culto.⁶⁴ No Altar também ficam as velas brancas acesas durante as sessões, as velas de 7 dias, os copos com água, estátuas secundárias de Santos e Orixás – na Casa, duas pequenas estátuas de Caboclos ao lado da estátua de São Sebastião, e uma pequena estátua de Ogum ao lado da estátua de São Jorge pequeno (ver figura 3) –, além de outros objetos costumeiros.

Ao lado das estátuas superiores, temos dois armários de madeira brancos, os *peji*, espaço consagrado no qual ficam guardados vários objetos-ritual da Casa, como os *preceitos*, porcelanas brancas que guardam os elementos de Orixás, os *potes de Cabeça*, no qual ficam o axé individualizado de cada médium coroadado, e os *adjá*, as sinetas ou sinos-de-mão que os *babás* usam com os pontos cantados para auxiliar no transe. (Pai André me disse que algumas Casas preferem, ao invés do *peji*, colocar duas portas ao lado do Altar que dão em quatinhos consagrados para as *obrigações de Camarinha*). Também é reservado um espaço para deixar as oferendas que ficam dispostas aos pés dos Orixás, como o agrado e a comida-de-santo, geralmente na estrutura que separa o Altar do salão principal pela altura de um degrau nas casas de Umbanda (DELATORRE, 2020, p. 140).

No Altar, estão assentados as imagens de Oxalá (Ápice), *beijadas* (base esquerda) e Obaluaê (base direita),⁶⁵ dispostas juntamente com as imagens dos outros Santos/Orixás, formando o conjunto que F. Delatorre (2019) muito propriamente chama de “imagens sacralizadas em formato piramidal” (p. 223). A sequência de Santos/Orixás disposta no Altar

⁶⁴ De maneira semelhante às imagens dos Exus e Pombas-Gira na Canjira, as imagens dos Santos/Orixás também devem ser consagradas antes de serem dispostas no Altar. Novamente, exemplifico com o processo de consagração descrito por Pai Giovanni: as imagens são inicialmente lavadas com sabão de coco, imantadas com *banha-de-orí*, para depois ser passado o *amaci*. Com a *pemba branca* é realizado o *cruzamento da imagem*, na seguinte ordem: cruz na testa da figura, na nuca, na mão direita, no pé esquerdo, na mão esquerda, no pé direito e na coroa (Cabeça). Ver (MARTINS, 2008, nota 28, p. 41).

⁶⁵ Na Umbanda Almas e Angola, essa configuração tripartite das imagens de Santo formam a Tríade disposta no Altar (*congá*), que representa para o Ritual o ciclo da existência: o nascimento (*beijada*), a vida (Oxalá) e a morte (Obaluaê), processo pelo qual passam todas as pessoas encarnadas (MARTINS, 2008, nota 29, p. 41).

varia de terreiro para terreiro, mas além da Tríade, ao lado de Jesus Cristo (Oxalá), temos os Orixás de cabeça do dirigente do terreiro – em algumas Casas, no lado direito o Santo Padroeiro do Terreiro, que corresponde ao Orixá-de-Cabeça, “de frente” ou “dominante” do dirigente, e no lado esquerdo o segundo Orixá, o Orixá “de trás” ou adjunto.⁶⁶ A posição dos outros Orixás se faz segundo orientação do Responsável da Casa. Temos, assim, a disposição de todas as imagens dos Santos Católicos consagradas aos Orixás no Altar (ver figura 3).

Figura 3 - Congá (Altar): Imagens sacralizadas (Santos/Orixás)



Da esquerda para a direita, de cima para baixo: *Nossa Senhora da Conceição (Oxum)*, *Jesus Cristo (Oxalá)*, *São Sebastião (Oxóssi)*, *São Jerônimo (Xangô)*, *Nossa Senhora Sant'ana (Naná)*, *São Jorge pequeno (Ogum)*, *Nossa Senhora dos Navegantes (Iemanjá)*, *Santa Bárbara (Iansã)*, *São Cosme e Damião (bejada)*, *São Jorge Grande (Ogum)*, *São Lázaro (Obaluaê)*

Fonte: Acervo pessoal

⁶⁶ Na Casa, ocorre uma particularidade interessante. Como pai Luis, o dirigente do terreiro, é filho-de-Obaluaê, que já se encontra assentado no Altar, colocou-se a imagem de Oxum, a Orixá-de-Cabeça do pai André, à esquerda de Oxalá. Mas, como pai Luis também é filho-de-Oxum, seu Orixá adjunto, também tiveram que colocar o Orixá adjunto de pai André no topo, e assim Oxóssi ficou à direita da imagem de Oxalá.

No salão principal, todos os 4 pontos pintados com cruzeiros e o ponto central pintado com a cruz e a estrela indicam os *assentamentos de Orixá* no fundamento do terreiro. Os assentamentos enterrados no chão são uma tradição ritual que remete à época da escravidão, quando os escravos escondiam os objetos de suas divindades (Orixás) debaixo das tábuas de madeira ou da terra batida que formavam o piso das senzalas, devido à forte repressão dos senhores contra suas práticas (MARTINS, 2008, p. 42). Como é de costume, o assentamento maior (ponto central) e o segundo assentamento são feitos segundo os Orixás-de-Cabeça do dirigente da Casa.⁶⁷ Os outros três assentamentos de Orixá devem ser feitos sob a orientação do Responsável Espiritual, Seu Ventania, Caboclo de pai Luis, o Mentor-Maior da Casa e principal guia-espiritual do dirigente do terreiro. Os assentamentos de Orixás têm a função de consagrar o terreiro, transformando-o num local apropriado para se cultuar os Orixás, e permitindo que sejam realizados trabalhos sob este chão (MARTINS, 2008, p. 42).⁶⁸

Preparação geral das sessões

Chegando a Casa por volta de 19h15 nas quartas-feiras, e por volta de 18h15 aos sábados, podemos observar algumas dinâmicas administrativas, prática cotidiana do terreiro. O primeiro fator funcional mais aparente é o próprio horário de abertura das sessões, às 20h00 nas quartas-feiras, quando são realizadas as *sessões de desenvolvimento*, e mais cedo, perto das 19h00 aos sábados, quando acontecem as *sessões públicas* (*gira*, festas e as cerimônias). Esses horários remetem a uma tradição histórica da formação da Umbanda, que surgiu ao lado do aprofundamento das relações modernas de trabalho urbano-industrial brasileira, tempos em que o trabalho passou a ser muito valorizado, de modo que os cultos passam a ser sempre celebrados à noite, após o horário de trabalho dos fiéis (ORTIZ, 1999 [1988], p. 154).⁶⁹

⁶⁷ De maneira semelhante ao que acontece com as imagens consagradas no Altar, aqui temos novamente aquela particularidade devido aos Orixás específicos dos pais-de-santo. Assim, na Casa, como o Orixá “de frente” do pai Luis é Obaluaê, e este já se encontra assentado no Altar, o assentamento no meio do salão foi feito com o Orixá “de frente” do pai André, Oxum. Mas, sendo que o segundo assentamento deve ser feito com o Orixá “de trás” do dirigente, e como pai Luis também é filho-de-Oxum, seu Orixá adjunto, sua Mãe-de-Cabeça, o segundo assentamento também foi feito com Oxóssi, o Orixá adjunto de pai André, seu Pai-de-Cabeça.

⁶⁸ É exatamente por esse motivo que os dirigentes dos terreiros costumam desaconselhar seus filhos-de-santo a praticar sessões de incorporação nas suas casas, mesmo que a maioria mantenha um pequeno Altar na prateleira. Sem os assentamentos de Orixá adequados, vibrar para os Guias-Espirituais, Orixás e Entidades, torna-se um ação de grande perigo, podendo causar doenças e lesões que deixam sequelas graves. Para mais detalhes sobre as “sessões em casa” realizadas pelos praticantes do Ritual de Almas e Angola, ver (DELATORRE, 2019).

⁶⁹ O autor também nos diz que essa dinâmica está em contraste com as práticas do Candomblé, um Ritual no qual a vida comunitária exige dedicação constante dos adeptos, de maneira que “o umbandista aparece como um trabalhador que pratica, algumas vezes por semana, sua tarefa religiosa” (ORTIZ, 1999 [1988], p. 155). A meu ver, essa análise simplifica demais a questão, e corre o risco de colocar a Umbanda como uma prática secundária que as pessoas praticam por diversão no tempo livre, ao invés de por vocação, dedicando-lhe esforços e fazendo da religiosidade um aspecto fundamental de sua vida social. Como veremos, a Umbanda exige muitos trabalhos.

Mas também há consequências práticas para manter as celebrações nesses horários. Primeiro, permite que o culto não entre em conflito com os horários mais comuns de trabalho da maioria dos membros da Casa. Segundo, na quarta-feira, dia útil da semana, sendo o início das sessões por volta de 20h00, um bom espaço de tempo para que os membros que moram mais longe possam chegar a tempo depois de saírem do trabalho. Terceiro, realizando os desenvolvimentos nas quartas-feiras, e as cerimônias públicas nos sábados, as sessões ficam o mais distante umas das outras, permitindo um maior período de descanso e mais tempo disponível para fazer os trabalhos necessários durante a semana da melhor maneira possível.

Antes das sessões, sejam elas públicas ou fechadas, alguns médiuns de incorporação da Casa estão incumbidos da limpeza do espaço. Há um sistema simples de revezamento ou voluntariado, no qual dois médiuns são escolhidos toda semana para “estar na limpeza.” Antes de cada sessão, os dois médiuns listados chegam mais cedo na Casa, abrem as janelas no espaço do terreiro, arrumam o salão principal que foi usado durante o dia pelos pais-de-santo para fazerem os trabalhos, varrem e passam pano, também o fazem no espaço da assistência e, de vez em quando, passam sabão e cloro para lavar o corredor e o pátio, e ajeitam tudo que é necessário para que as cambones possam iluminar o terreiro.

A Iluminação, ou *iluminar o terreiro*, é a prática de acender as velas do Altar, que ficam em frente às imagens consagradas dos Santos/Orixás, e na tronqueira. As velas que ficam “aos pés” das imagens consagradas aos Orixás, Entidades e em lugares de importância ritual têm a função de “iluminar o Orixá”, e normalmente ficam ao lado de um copo d’água. Há uma ordem específica para fazer a iluminação, que as cambones devem aprender para iluminar o terreiro: nos Santos do Altar, acende-se a vela em frente a Oxalá,⁷⁰ depois São Cosme e Damião (*beijadas*), Obaluaê, Oxum, Oxóssi e Ogum pequeno e grande (ver figura 3), e então se acende a vela na tronqueira (ver figura 2). Na Casa de Exu (*Canjira*), 4 velas também sempre ficam acesas durante a realização de todas as sessões, públicas ou fechadas.⁷¹

A Iluminação teoricamente é função exclusiva das *cambones*, mas na prática algum *médium de incorporação* ou *ogã* que saiba a sequência também pode iluminar o terreiro, se

⁷⁰ Interessante notar que, diferentemente de todos os outros Santos/Orixás, a imagem consagrada de Oxalá é sempre agraciada com uma vela de 7 dias, que deve ficar acesa pelo maior tempo possível durante os momentos de uso do terreiro. Também notei que as *cambones* têm o costume de a primeira que chegar na Casa acender essa vela em frente a Oxalá, antes mesmo da limpeza, da iluminação ou de fazer qualquer outra coisa.

⁷¹ Presumo que as 4 velas são em respeito ao Exu e Pomba-Gira do pai Luis, assentados na Canjira, e ao Exu e Pomba-Gira do pai André, que mesmo não estando assentados, são objeto de reverência ritual pelos filhos e filhas da Casa do mesmo jeito – como fica claro quando os *pontos cantados para Exu* no início das sessões incluem 4 pontos específicos, em saudação aos Exus e Pombas-Gira de ambos os pais-de-santo.

nenhuma das cambones estiver presente para isso – como já observei algumas poucas vezes. Com o terreiro iluminado, os *médiuns da Casa* finalmente podem bater-cabeça.

O ato de *bater-cabeça* é uma saudação ou reverência aos Orixás, feito por cada médium da Casa que vai trabalhar antes e depois das sessões, de uma maneira bem específica. Depois de iluminar o terreiro, e antes de dar início a sessão, as cambones batem-cabeça, depois os ogãs e então os médiuns de incorporação – a sequência não é regra, apenas costume. Antes de entrar no terreiro, cada médium individualmente vai até a Canjira e depois a Casa das Almas, aproxima-se da porta dizendo algumas palavras. O médium então retorna ao terreiro, fica descalço e retira a guia, se estiver usando, ao passar pela porteira. Antes de entrar, alguns fazem uma *pequena saudação* na qual eles se agacham e tocam com a ponta dos dedos, no chão do terreiro bem em frente à porteira, de duas a três vezes, em rápida sucessão, antes de entrar no salão principal. Lá dentro, eles podem fazer a mesma pequena saudação no ponto central (Oxum), e então dirigem-se bem em frente à parte central do Altar, no ponto de Oxalá. Aqui, eles (re)colocam as guias e batem-cabeça para os Orixás representados pelos pontos cabalísticos dos assentamentos.

Há dois *panos de bater-cabeça* coletivos bordados dispostos um na frente do Altar, no ponto de Oxalá, e o outro no meio do terreiro, no ponto central (Oxum). O médium deita de barriga e leva a sua cabeça próxima ao chão, ou até mesmo encosta a testa de leve, dizendo palavras específicas em cada um dos pontos de Orixá, na seguinte ordem: Oxalá, Oxum, Oxóssi, Iemanjá, Nanã e Ogum (ver figura 2).⁷² Os médiuns mais velhos da Casa não se deitam, mas apenas curvam as costas e tocam com a ponta dos dedos no chão. Após reverenciar cada Orixá, os médiuns batem-cabeça em frente aos atabaques, para saudar os ogãs da Casa. Alguns médiuns ainda vão até a tronqueira para agradecer a proteção de Exu, olhando para baixo em direção a estrutura, cruzando os braços na região dos pulsos duas vezes, um por cima do outro em cada movimento. Eles então retornam ao ponto central (Oxum) e se viram para cada uma das laterais do salão, em direção às duas correntes formadas, e cumprimentam os médiuns que já bateram cabeça, ajoelhando-se, girando as mãos cujas palmas estão juntas em direções contrárias, duas vezes, fechando os dedos de uma nas costas de outra, e desejando “salve anjo-de-guarda e boa gira”, ao que os médiuns da

⁷² Cabe notar que o médium não pode começar a bater-cabeça, ou seja, reverenciar o ponto do Altar (Oxalá) ao mesmo tempo que outro médium está reverenciando o ponto central (Oxum). Um médium da Casa comentou que isso era regra porque de outro jeito a energia poderia ficar trancada – eu não sei bem o que isso significa. Quando perguntei ao pai André, porém, ele me disse que essa regra era para evitar confusão, para impedir que os médiuns esbarrem uns nos outros, e não fez nenhum comentário sobre o fluxo das energias no momento do ato.

corrente repetem em retribuição. Essas ações rituais de reverência e saudação podem ser feitas individual ou coletivamente, com até 5 pessoas. Por último, é muito comum que cada médium, individualmente, procure seu padrinho-e/ou madrinha-de-santo para cumprimentar: o médium se ajoelha na frente da pessoa e toca com a ponta dos dedos no chão, ou se ajoelha e leva a testa a tocar de leve no chão aos pés de seu sênior, seguido de beijos nas costas das mãos, nas bochechas e um abraço.

Após baterem-cabeça, é muito comum ver os ogãs cumprimentando uns aos outros, especialmente o ogã-chefe. O *ogã-chefe*, logo após bater-cabeça, toca de leve em todos os atabaques, sem produzir qualquer som audível, e depois leva as mãos na cabeça, uma na testa e a outra na nuca, duas vezes, trocando a posição das mãos em cada movimento, sempre olhando para o seu atabaque – algo que talvez tenha a ver com o fato de seu atabaque compartilhar de seu *orí* ou tenha um próprio (ver p. 83).

Os ogãs também cuidam do objeto-ritual. Eles retiram os panos brancos que ficam cobrindo os atabaques, afinam o instrumento com uma pequena chave de fenda que prende ou solta as roscas dos anéis de ferro, que esticam ou relaxam a pele, passam *banha-de-orí*⁷³ na pele do instrumento e nas próprias mãos, e enrolam esparadrapos estreitos nas falanges dos dedos, para evitar calos ou para impedir que calos já formados machuquem a mão na hora de bater (tocar). Como responsáveis pela acústica das sessões, os ogãs também devem fazer a manutenção do espaço dos atabaques, e verificar o funcionamento dos aparelhos que utilizam, como os microfones e o amplificador de som. Do meu lugar na assistência, perto dos atabaques, acompanhei por meses a luta travada pelos ogãs contra os microfones durante as sessões, competindo por pilhas de maior duração, ou elaborando maneiras criativas (e desesperadas) de contornar os defeitos de som que ocorriam em momentos inoportunos. Acima dos atabaques, no canto esquerdo do salão, há uma estátua de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, consagrada e sincretizada na figura de Oxum, e um copo d'água que acompanha uma vela de sete (7) dias. É um espaço em que alguns ogãs deixam seus celulares.

⁷³ A *banha-de-orí*, também referida só como *orí* ou “lima da costa”, é uma mistura que lembra um creme de cor amarelada, uma gordura vegetal ou manteiga extraída das castanhas fruto de Karité, uma espécie de árvore encontrada exclusivamente em algumas regiões da África, que é considerada sagrada por muitos grupos étnicos. Um elemento sagrado na Umbanda, que guarda certas propriedades mágicas, a banha é usada em rituais de iniciação, nas *feituras-de-santo*, nas *comidas-de-santo* e em outras cerimônias (CACCIATORE, 1977, p. 196).

Corrente mediúnica

A *corrente mediúnica* é o conjunto de médiuns que trabalham durante as sessões, compostos pelos pais-de-santo, pelas cambones, pelos ogãs e pelos médiuns de incorporação nos diversos níveis hierárquicos (DELATORRE, 2019, p. 223). Enquanto os ogãs ficam nos atabaques, os pais-de-santo na frente e no meio do Altar, e as cambones envolta deles, os médiuns de incorporação formam correntes nas laterais do salão, ficando enfileirados uns atrás dos outros. Como Delatorre (2020, p. 137) aponta, é possível observar na ocupação da posição na corrente a hierarquia ritual no terreiro: por tradição, quanto mais avançado na hierarquia, mais próximo do Altar estará o médium posicionado na ordem enfileirada da corrente mediúnica. Na Casa, segue-se esse princípio, com um outro fator secundário. Ficam mais próximos do Altar o médium de maior hierarquia, seguindo a ordem decrescente: *reforço de 21 anos (tatalorixá)*, *reforço de 14 anos*, *reforço de 7 anos*, *babá (babalorixá e ialorixá)*, *paimãe-pequena*, *bori* (coroadado) e *anjo-de-guarda* (batizado). Mas caso dois médiuns ocupem a mesma posição hierárquica qualquer – com exceção dos anjos-de-guarda –, ficará mais próximo do Altar quem tiver mais tempo de trabalho na Casa. Nos desenvolvimentos, a posição dos anjos-de-guarda se faz a partir da ordem de chegada na corrente no dia da sessão, após bater-cabeça e entrar nas filas – a contagem de anos na Casa é feita após o batismo.

Quando há muitos médiuns trabalhando no terreiro, a corrente de cada lado se divide em duas, ficando uma mais próxima à parede, ocupada pelos de menor hierarquia e com menos tempo de trabalho na Casa, e outra mais próxima ao centro do terreiro, ocupada pelos que estão há mais tempo na Casa e mais avançados na hierarquia ritual. O lado esquerdo da corrente é composto só por mulheres, enquanto o lado direito é composto só por homens. Mesmo os pais-de-santo parecem respeitar essa divisão, pois o pai André, cujo Orixá-de-Cabeça dominante é Oxum, uma divindade feminina, sempre permanece à frente da corrente esquerda – referência: de frente para o Altar –, enquanto pai Luis, filho-de-Obaluaê, divindade masculina, quando não está no meio do terreiro ou bem em frente ao centro do Altar, fica sempre mais à direita, na frente da outra corrente (dos homens).⁷⁴

⁷⁴ A situação se inverte durante as sessões de Pretos-Velhos. Pai André, que incorpora seu Preto-Velho, Pai José de Angola, permanece à frente da fila direita (masculina) da corrente, enquanto pai Luis, por incorporar não só seu Preto-Velho, Pai Tomé de Angola, mas também sua Preta-Velha, Tia Antônia das Almas, que sempre precisa ficar na fila da corrente feminina, sempre permanece sentado bem em frente à esquerda, junto com as mulheres. Também vale dizer que Ruth, uma filha-de-santo da Casa, há muito anos no terreiro, *babá (ialorixá)* e médium de incorporação, normalmente fica na frente da linha masculina à direita da corrente, aparentemente quebrando a tradição que separa homens e mulheres. Porém, quando ela incorpora alguma Entidade feminina, por exemplo, Vó Catarina, sua Preta-Velha, ela se desloca da posição inicial e permanece na fila à esquerda da corrente.

Durante as sessões, sejam elas públicas ou de desenvolvimento, todos os médiuns usam roupas quase que ou completamente brancas, com exceção dos babás da Casa nas sessões públicas, que podem vestir roupas bordadas com a cor do Orixá que se vai trabalhar. Os homens usam calças e camisas de manga longa ou curta, e as mulheres usam blusas, calças compridas e, com exceção das cambones, saias curtas, tudo da cor branca com a menor interferência de outras cores no tecido quanto for possível. Pai André sempre sugere que as roupas sejam largas e confortáveis, para não atrapalhar a movimentação necessária ao transe.

Todos também cobrem as cabeças de alguma forma, até o momento imediatamente anterior à incorporação. Os homens, com exceção dos ogãs, normalmente usam o *filá*, também chamado de barrete, uma espécie de gorro branco cortado, “sem abas”, que cobre a região do couro cabeludo e a circunferência da cabeça na linha da metade da testa, mas também podem usar bonés brancos ou mesmo panos, dependendo da situação. Nas sessões de desenvolvimento, os pais-de-santo da Casa não costumam cobrir suas cabeças. As mulheres, com exceção das cambones que são *babás*, usam o *ojá*, também chamado de “torço”, um pano-de-cabeça branco, que cobre os cabelos amarrados, enrolando-se na região posterior da cabeça, prendendo uma ponta na outra. Notei que durante as sessões, são retirados todos os acessórios, como brincos, colares, braceletes, óculos e anéis, com exceção dos anéis de comprometimento, noivado e casamento (ver p. 95 e seg; cap. 3, p. 103 e seg.). Penduradas no pescoço de todos e todas estão as *guias*, colares de fios e/ou contas que representam os Orixás da pessoa e as Entidades com quem trabalham, e que sinalizam a posição na hierarquia ritual.

Com tudo e todos prontos, dá-se início a sessão com a entrada dos pais-de-santo. Pai Luis e pai André, em qualquer ordem, colocam suas guias no pescoço em frente ao Altar, e batem-cabeça no ponto do Altar (Oxalá), no ponto central (Oxum) e em frente aos atabaques (ogãs).⁷⁵ Cada pai-de-santo bate-cabeça nestes três pontos principais com a ajuda de uma cambone, que posiciona o *pano para o pai-de-santo bater-cabeça* em cima dos panos para bater-cabeça coletivos, que ficam no ponto do Altar (Oxalá) e no ponto central (Oxum), e

⁷⁵ Pai André comentou comigo que o motivo para os pais-de-santo da Casa não baterem-cabeça aos quatro pontos nos cantos do salão é uma tradição dos terreiros de certa linha ancestral. Segundo ele, antigamente, pais-de-santo há muito tempo “no-santo” estavam ficando muito velhos para realizar todas as reverências, então foi decidido que eles deveriam bater-cabeça somente na linha central do terreiro, ponto do Altar (Oxalá), ponto central (Orixá da Casa), e atabaques (ogãs). Assim, por costume, um pai-de-santo de uma Casa que já é *tatalorixá*, que fez o *reforço de 21 anos*, inquestionavelmente “velho-no-santo”, deve bater-cabeça somente nestes três pontos. Porém, pai André não conseguiu lembrar com precisão em qual terreiro isso se originou. Deve-se também notar que, apesar de ser uma concessão aos pais-de-santo, quando Pai André *cruza o terreiro*, i. e., quando bate-cabeça incorporado, suas Entidades fazem a reverência em todos os pontos, não só nos centrais. As Entidades de pai Luis, ao cruzar o terreiro, continuam batendo-cabeça apenas nos 3 pontos centrais.

depois na frente dos atabaques.⁷⁶ Cada vez que um dos pais-de-santo bate-cabeça num dos três pontos principais, os filhos da Casa, com exceção dos ogãs, que batem nos atabaques e tocam um ponto específico, também batem-cabeça no local que estão posicionados na corrente, e a cambone que auxilia o pai-de-santo com seu pano, dizendo um ponto específico para cada ação, bate-cabeça no mesmo ponto logo depois do pai-de-santo se levantar. Esses gestos de respeito são uma das maneiras pelas quais os filhos e filhas-de-santo observam a reverência devida aos médiuns no mais alto nível hierárquico da Casa. Quando os pais-de-santo terminam de bater-cabeça no ponto central (Oxum) e vão em direção aos atabaques, o pano para bater-cabeça coletivo que fica nesse assentamento é retirado e guardado, enquanto o pano para bater-cabeça coletivo aos pés de Oxalá fica ali durante todo o desenrolar da sessão.

Após bater-cabeça em frente aos atabaques, os pais-de-santo saúdam os ogãs. Pai André tem o costume de juntar as mãos e saudar a todos coletivamente, mas pai Luis cumprimenta cada ogã individualmente. O pai-de-santo bate duas vezes de leve em rápida sucessão no atabaque, produzindo um som baixo, quase inaudível – e faz isso inclusive com os atabaques que não serão usados na sessão –, e então o ogã o cumprimenta como se fosse com seu padrinho ou madrinha – beijos nas costas das mãos, nas bochechas e um abraço no dirigente da Casa. Os pais-de-santo vão em direção ao Altar, e as cambones entregam os *adjá* de cada babá, enquanto pai Luis cumprimenta os babás, juntando suas mãos ao alto e acenando para eles com a cabeça, no qual cada babá retribui o gesto antes de pegar sua sineta. Com todos preparados, os pais-de-santo, virados para o Altar, puxam o *ponto de defumação*.⁷⁷

A *defumação* é o ato ritual de purificação do corpo das pessoas e dos espaços consagrados no terreiro, a partir da fumaça produzida pela queima de ervas no carvão. Quando o dirigente que está tocando a gira dá o sinal, os ogãs puxam o *ponto de defumação*. Dois médiuns da corrente se posicionam para fazer o trabalho de defumar. Carvão é colocado para queimar as ervas acesas em brasa no *turibulo* (incensário/defumador), um vaso de metal

⁷⁶ Pai André comenta que, antigamente, há uns 40 anos ou mais, nos primeiros terreiros de Almas e Angola, como o da mãe Ida e do pai Evaldo, todos os médiuns costumavam carregar um pano para bater-cabeça próprio, e que alguns terreiros ainda fazem assim atualmente. É mais comum, no entanto, que somente os pais-de-santo da Casa, pessoas em posições avançadas na hierarquia ritual e figuras importantes das Casas carreguem seu pano para bater-cabeça individual, e todos os outros médiuns utilizem os panos para bater-cabeça coletivos. O pano para bater-cabeça dos pais-de-santo pode ser bordado na cor do Orixá-de-Cabeça dominante do médium. O pano para bater-cabeça de pai Luis é todo branco, uma das cores do Orixá Obaluaê, enquanto o pano para bater-cabeça do pai André é branco bordado com azul escuro, a cor da Orixá Oxum. Durante a *saída de Camarinha* de um médium deitado para *babá*, os Orixás manifestados *cruzam* o terreiro, batendo-cabeça com o pano para bater-cabeça do pai-de-santo que fez o filho e que dirige seu ritual da *retirada do Orixá* (ver p. 122 e seg.).

⁷⁷ *Puxar o ponto*: “iniciar um ponto (cântico ritual)”, (CACCIATORE, 1977, p. 216), significa dar início aos cânticos do ritual e as músicas dos Orixás e das Entidades, seguidas por batidas rítmicas nos atabaques, para marcar o início de certas ações ou momentos durante as sessões – como convidar os guias a se manifestar.

e alumínio apoiado por correntes longas que permitem balançá-lo, separado de sua tampa que fica suspensa no ar acima dele pelas correntes, e que espalha a fumaça produzida quando ela sobe e bate nessa tampa, dispersando o aroma das ervas pelo terreiro. São defumados, i. e., engolidos pela fumaça os pontos dos assentamentos dos Orixás, cada membro da corrente mediúnica, e os assentamentos da Casa das Almas e da Casa de Exu (*Canjira*). Depois da defumação, são feitas as *preces*, no que todos os médiuns da corrente, com exceção dos pais-de-santo, dos ogãs e dos médiuns mais velhos do terreiro se ajoelham, e a assistência permanece de pé – sempre à pedido do pai Luis e reforçado pelo ogã-chefe. Faz-se a reza da oração de Pai Nosso e Ave Maria da tradição cristã, e pede-se proteção a São Miguel Arcanjo, tido por vários segmentos como patrono da Umbanda, e por tradição da Almas e Angola.

Papéis e funções na corrente mediúnica

Aqueles que participam das sessões públicas (*gira*, festa e cerimônias), praticando a caridade através do trabalho com as Entidades, são chamados de *médiuns de incorporação*. Esses médiuns fazem uso de seus corpos, que materializam a presença dos guias espirituais, Orixás e Entidades (DELATORRE, 2019, p. 223). Seus corpos são disciplinados para que os guias-espirituais possam se manifestar na matéria e exercer uma ação mais direta no mundo físico (material). Os médiuns fazem gestos, movimentos e danças específicos, e giram para permitir que a Entidade *baixe* (incorporação) no seu corpo, dando a sustentação material necessária para que estes entes espirituais possam permanecer neste mundo por algum tempo, para realizar os trabalhos que devem em nome dos Orixás, seus chefes.

O corpo é usado como o instrumento principal do transe, sendo objeto de *técnicas* aprendidas, processo que é um excelente exemplo das *técnicas do corpo* de que nos fala M. Mauss (2017 [1934]).⁷⁸ Os médiuns também passam por uma preparação psicológica, pois a concentração é fundamental para o transe. Quando a Entidade baixa, ela toma o controle do corpo, e é necessário que o médium consiga se desprender desse controle, e se deixar levar pela Entidade, confiando na sua habilidade. Para ajudar na incorporação, pai André sempre sugere que pelas 24 horas anteriores ao momento da incorporação, evite-se realizar qualquer tipo de atividade que altere drasticamente os hormônios – como fazer sexo –, não fazer nada que possa alterar a mente – como usar substâncias alucinógenas –, e ainda não consumir nada de muito pesado – como tomar café –, e mesmo não comer nada 1 hora antes.

⁷⁸ A *técnica* é aqui entendida de maneira simples, na concepção clássica do conceito maussiano, como um “ato tradicional eficaz” qualquer; porém não acompanhamos sua ideia de que a técnica é sentida pelo sujeito apenas como “ato de ordem mecânica”, e que isso seria sua característica definidora (MAUSS, 2017 [1934] p. 427-8).

Os *ogãs* são os responsáveis pelos *pontos cantados*, por cantar músicas cujas letras correspondem a certos Orixás e Entidades específicos – e que contam um pouco de sua mitologia –, por tocar (“bater”) os *atabaques*,⁷⁹ e por garantir toda a acústica da sessão. Seguindo uma antiga tradição na Umbanda, os ogãs de um terreiro são sempre todos homens. O *ogã-chefe* é o principal instrumentista da Casa, que tem a responsabilidade de ensinar os outros ogãs os cuidados com atabaques, as *obrigações de ogã*, as músicas e os ritmos de batida, além de ser o principal interlocutor dos pais-de-santo quando há alguma mensagem. As guias que os ogãs usam ficam guardadas em cima dos seus atabaques, escondidas por um pano branco que cobre a parte superior dos atabaques quando não estão sendo usados. Isso porque, como me disse pai André, o atabaque também possui um *orí* e se alimenta de preceitos, sendo o ponto de conexão entre o atabaque (enquanto instrumento-ritual) e o ogã.

As *cambones* são as médiuns da Casa que percorrem o terreiro durante os trabalhos nas sessões, mas não incorporam, ficando a serviço dos pais-de-santo, dos médiuns de incorporação, dos ogãs e principalmente dos Guias-Espirituais, Orixás e Entidades, ajudando com tudo que eles precisam antes, durante e depois do transe. Essas mulheres – e agora um rapaz⁸⁰ – auxiliam os pais-de-santo a bater-cabeça, ajudam os médiuns em desenvolvimento juntamente com os babás, levam e trazem todos os objetos-rituais necessários aos trabalhos, arrumam o salão antes e depois das sessões, e coordenam entre si estratégias de ação durante a loucura que são as sessões públicas, nas quais geralmente encaminham as pessoas da assistência para a consulta e os *passé* com as Entidades.

A *obrigação da cambone* é servir aos Orixás, seja auxiliando o papel do terreiro na comunidade, seja ajudando as Entidades a realizar os trabalhos (DELATORRE, 2020, p. 134). Além disso, elas devem estar informadas de todas as notícias ou mensagens (re)passadas aos membros, pelos pais-de-santo ou Entidades, anotar todas as falas e avisos dos guias para poderem ser repassados aos aparelhos, devem entender todas as posições na hierarquia ritual e a organização da Casa, como manipular ingredientes e instrumentos, conhecer a infinidade de

⁷⁹ Os *atabaques* são longos tambores de madeira que têm a boca superior coberta por pele ou couro de animal, que fica presa ao corpo do instrumento por aros de ferro, suportado por uma estrutura de madeira ou ferro. O atabaque é consagrado ao Orixá-de-Cabeça de frente do ogã, e em princípio torna-se de uso exclusivo do mesmo (MARTINS, 2008, p. 44), apesar de ter observado que na Casa os ogãs tocam o atabaque uns dos outros sem problema, principalmente quando há muitos ogãs na sessão e pouco espaço, no que eles se revezam para tocar os atabaques disponíveis, mesmo que, no geral, cada ogã toque mais seu próprio atabaque.

⁸⁰ Por muito tempo, pai Luis manteve na Casa o costume de que todas as cambones fossem mulheres, mas durante a minha pesquisa, eu pude acompanhar a introdução de um homem como cambone no terreiro – lembrando que, no início, o próprio pai André cambonava durante os trabalhos, e que cambones homens poderiam trabalhar no terreiro ao auxiliar umbandistas visitantes que participavam das sessões, como pude observar duas vezes em giras de Exu (ver cap. 3, p. 116 e seg., e p. 119).

procedimentos e saberes do terreiro, e observar a reverência ritual devida aos guias. Em suma, “um cambone deve saber tudo o que precisa numa Casa”, como bem me colocou uma delas.

Pai André se refere à figura da cambone como a “governanta” da Casa, que deve estar por dentro de tudo o que acontece, saber tudo do que o terreiro precisa, e como fazer tudo funcionar e como todos cumprirem seu papel. Talvez muitas vezes desconsideradas pelos observadores, os pais-de-santo já me confirmaram que é impossível manter uma Casa, fazer funcionar um terreiro e realizar os trabalhos nas sessões sem elas. As cambones, junto aos pais-de-santo, são as administradoras da Casa, e têm um papel fundamental no ritual e nos trabalhos realizados, além de serem a quem se recorre quando acontece qualquer imprevisto.

O *pai-de-santo* é a figura central de um terreiro – certamente o interlocutor mais buscado pelos pesquisadores –, e na Casa temos dois! Os pais-de-santo dirigem a maior parte das sessões e realizam quase todos os trabalhos feitos fora delas, mantêm a Casa, normalmente vivendo em uma casa no mesmo terreno do que o terreiro, e são figuras centrais na vida dos membros. A *obrigação do pai-de-santo* me parece ser a feitura de filhos e filhas-de-santo, a orientação espiritual dos mesmos, e a ajuda pessoal. Os pais-de-santo são os primeiros a introduzir os iniciados nos princípios da prática-ritual, e são aqueles que revelam os segredos do culto para eles, cada vez que avançam na hierarquia ritual. Os pais-de-santo não precisam fazer tudo isso sozinhos, pois é comum que eles deleguem alguns trabalhos para os filhos que já estão há mais tempo na Casa. Por exemplo, normalmente é uma cambone ou um babá do terreiro que ensina os iniciados que acabaram de chegar a como bater-cabeça, cumprimentar os médiuns e se posicionar na corrente, tudo à pedido de um dos pais-de-santo.

Mas a figura do pai-de-santo não é apenas de mentor espiritual, mas também de amigo pessoal, que aconselha seus filhos em qualquer assunto da vida. Por diversas vezes eu observei os pais-de-santo puxando um filho seu pro canto depois de uma sessão, e conversando com eles de maneira íntima e amistosa. Os pais ouvem os problemas dos filhos sobre o trabalho, a vida amorosa, os amigos ou situações desconfortáveis, e aconselham sobre a melhor maneira de lidar com a situação, às vezes pedindo para que eles falem com alguma Entidade sua ou realizam certo tipo de trabalho com os Exus. Pai André me disse que um pai-de-santo não é só uma figura paterna, mas um amigo, conselheiro, professor, economista, educador financeiro, psicólogo, psiquiatra, médico, e assim por diante, que precisa ensinar seu filho coisas que vão desde um conhecimento ou prática obscura da cosmologia ritual, até banalmente pedir para eles pararem de gastar dinheiro fora com um monte de besteiras.

2. 3 Coisas que se aprendem no Desenvolvimento

Ao entrar na corrente, o médium iniciado passa por um *período de desenvolvimento*, no qual o novato fica conhecido como *médium em desenvolvimento*. É nestes momentos que ele aprende vários aspectos da cosmologia umbandista, das práticas rituais mantidas no terreiro, dos fundamentos da Casa e, é claro, as técnicas da incorporação. O seu grande propósito vocacional: tornar-se instrumento dos Guias-Espirituais e evoluir espiritualmente.

Na Almas e Angola, cada médium tem um par de Orixás, um casal necessariamente heterossexual de divindades,⁸¹ que regem a sua espiritualidade. São os Orixás-de-Cabeça do médium, donos do seu *orí*, um dominante ou “de frente”, o outro adjunto ou “de trás”, também chamados de Pai/Mãe-de-Cabeça ou somente Pai e Mãe. Os Orixás são revelados ao médium através do *jogo de búzios*, da sorte através do Oráculo de Ifá. Todos os demais guias que compõem a *coroa*⁸² do médium devem estar alinhados com e obedecer a essas forças superiores (DELATORRE, 2020, p. 135). Esses outros guias são as Entidades, de cada uma das principais Linhas de Trabalho, ou seja, um Preto-Velho ou Preta-Velha, um Caboclo, uma criança (*beijada*) e um casal dos Povos de Rua, um Exu e uma Pomba-Gira. Assim, cada médium conta com no mínimo 7 guias espirituais, 2 Orixás e 5 Entidades (*ibid.* p. 222).⁸³ A estratégia de desenvolvimento é desenvolver primeiro Pai e Mãe, os donos da Cabeça, e depois as Entidades da Linhas das Beijadas, dos Caboclos e dos Pretos-Velhos – em qualquer ordem, mas geralmente Pretos-Velhos por último, por serem a incorporação mais difícil –, e só depois, por último, desenvolver Exu e Pomba-Gira – porque sua energia é muito pesada.

⁸¹ A heterossexualidade do casal de Orixás, de que nos fala F. Delatorre (2019, p. 222; 2020, p. 135), é em referência ao fato de que um é uma divindade masculina, e a outra uma divindade feminina. Na Umbanda, é comum que o Orixá dominante, “de frente”, seja uma divindade masculina para médiuns homens, e feminina para mulheres, sendo o Orixá adjunto, “de trás”, do gênero oposto para cada um. Também podemos observar que para médiuns homossexuais a relação se inverte, mas isso não é regra. Na Casa mesmo temos um bom exemplo. Ambos os pais-de-santo são homens homossexuais, juntos há mais de três décadas, mas enquanto o Orixá dominante de pai André é Oxum, uma divindade feminina, o Orixá dominante de pai Luis é Obaluaê, uma divindade masculina. Na Casa, há também um homem trans cujo orixá dominante é Obaluaê. É interessante notar como essas relações de gênero e sexualidade contra-normativas dos médiuns estão inseridas em papéis de gênero normativos em relação a determinação de seus Orixás. Para uma instigante discussão sobre identidades de gênero e sexualidade contra-normativas engolidas por papéis de gênero normativos, ver (PELÚCIO, 2006).

⁸² A *coroa* é “[o] conjunto de Orixás e Entidades de um médium, santos que ele ‘recebe’ e que o protegem. Quando são poderosos e incomuns, diz-se que o médium tem uma ‘coroa bonita’” (CACCIATORE, 1997, p. 94).

⁸³ O que não significa que o médium só poderá trabalhar com estes 7 primeiros guias-espirituais, pois no decorrer de seu desenvolvimento, outras divindades e espíritos podem se revelar conforme desenvolve sua mediunidade. Por exemplo, na Casa, pai Luiz é filho dos Orixás Obaluaê e Oxum, mas eu já presenciei ele manifestar Oxalá e Ogum, e o pai André, filho dos Orixás Oxum e Oxóssi, manifestar Xangô. Essa possibilidade não é restrita aos pai-de-santo, pois já observei um médium da Casa, que eu não consegui descobrir o nome, filho de Xangô e Oxum, manifestar Ogum. Da mesma forma, com as Entidades, por exemplo, o pai Luis incorpora um casal de Pretos-Velhos, Pai Tomé de Angola e Tia Antônia das Almas, e a médium Ruth, um Preto-Velho com o qual não tive a oportunidade de conversar, e, portanto, não seu nome, e uma Preta Velha, a reverenciada Vó Catarina.

O *ponto* ou *pontos cantados*, as músicas específicas de cada Orixá, Entidade ou mesmo Linha de Trabalho, Povo ou Santo, são um mantra de energia, que estimulam a vibração, a energia presente na matéria. Na cosmologia da Umbanda, toda matéria possui energia ou a capacidade de produzir energia, que se manifesta através das *vibrações*, sutis mudanças no ambiente as quais os médiuns tornam-se sensíveis, sendo disciplinados a perceber e a compreender como a energia correspondente aos seus Guias-Espirituais. A batida dos atabaques consagrados, os pontos cantados, o barulho dos *adjá* (sinetas), as palmas, as palavras de ordem (“vibrar para o Orixá”), as saudações, girar, basicamente tudo que pode produzir energia de maneira bem específica, juntamente com a concentração mental e a saúde espiritual, ajudam o médium a vibrar da forma correta, permitindo manifestar os Orixás ou incorporar as Entidades. O processo é parecido com tentar ajustar a frequência de rádio certa para encontrar uma canal determinado. Quando isso acontece, a guia “baixa” no terreiro ou na pessoa, e o médium trabalha ao seu lado, trabalha com ele, trabalha *para* a caridade.

Durante as sessões, sejam elas públicas ou fechadas, com exceção das Festas em Homenagem aos Orixás ou Entidades, no terreiro se trabalha com certas Linhas de Entidades, Santos e Povos, de uma forma bem específica. Na primeira metade da sessão, mais ou menos, temos as manifestações de Orixás,⁸⁴ a partir de duas principais dinâmicas: Povos D’Água, no qual se manifestam Oxum, Iemanjá, Iansã e Ogum, normalmente nesta ordem; e Santo-Velho, no qual se manifestam Obaluaê, Xangô e Nanã, também mais comumente nesta ordem. Oxalá, o Orixá-Maior, pode se manifestar antes de qualquer dinâmica, em qualquer sessão que não envolva a incorporação de Exus e/ou Pombas-Gira, no momento das preces, onde todos permanecem ajoelhados ou de pé em reverência. Na segunda metade da sessão, trabalham-se com as Entidades, nas seguintes dinâmicas: Linhas das Almas ou Pretos(as)-Velhos(as); *beijadas*, as Crianças (espíritos infantis); Povos de Rua, principalmente Exus e Pombas-Gira, mas também ciganas, errantes e malandros; e Oxóssi, chefiando a Linha dos Caboclos.⁸⁵

A diferença entre Orixá e Entidade, como me explicou pai André, é que o Orixá é uma divindade que se manifesta como forças da natureza, e cuja vida e aventuras lendárias descritas nos seus mitos aconteceram todas em Aruanda, o *mundo espiritual* separado do

⁸⁴ Na Casa, considera-se que, apesar dos médiuns materializarem a presença dos Orixás, que se manifestam no mundo físico como forças da natureza, eles não incorporam essas divindades, pelo menos não no mesmo sentido de incorporar uma Entidade. Portanto, faço uso do termo “manifestação” para me referir aos momentos que os Orixás se manifestam através dos médiuns, e reservo o termo “incorporação” para o processo com as Entidades.

⁸⁵ Na Almas e Angola, assim como em vários segmentos da Umbanda, o Orixá Oxóssi não possui uma figura individualizada específica para ser cultuada, manifestando-se nos terreiros através das Entidades dos Caboclos, pois é o chefe dessa Linha de Trabalho, sendo considerado o Rei das Matas.

mundo físico, a Terra, muitas vezes comparado – talvez indevidamente (!) – ao paraíso cristão. Já as Entidades são espíritos de luz evoluídos, que viveram na terra por várias vidas, e através de sucessivas reencarnações de um mesmo espírito, conseguiram ascender a um elevado grau de sabedoria com a sua espiritualidade, não podendo mais reencarnar, devendo descer numa matéria disciplinada (médium) para realizar uma ação material mais direta e eficaz no mundo. As Entidades trabalham na Terra em nome dos Orixás com um único objetivo: a caridade.

Guias Espirituais - Orixás e Entidades

Na Umbanda Almas e Angola são cultuadas 9 Orixás, divindades africanas, e 4 Linhas de Trabalho principais, Linha das *Almas*, Pretos-Velhos e Pretas-Velhas, liderada por Obaluaê, Linha dos Caboclos, liderada por Oxóssi, Linhas das *beijadas*, as Crianças (espíritos infantis), e os Povos-de-Rua, Exus e Pombas-Gira, mas também as ciganas, os errantes e os malandros. Apresentamos brevemente aquelas figuras que são de interesse para o presente trabalho.

Nas Almas e Angola, *Obaluaê* é considerado como o Médico dos Pobres Enfermos (MARTINS, 2008, p. 63). Nas Umbandas do Brasil, Obaluaê é a representação jovem de Omolu (*ibid.*, p. 62; SIMAS, 2020, p. 167), o Senhor da Morte, aquele Orixá que possibilita a transição entre o mundo visível e o invisível – parecido com a função de Exu, ver (p. 90-1) –, e é também cultuado no Reino de Daomé (atual Benin, África Ocidental), e incorporado primeiro no conjunto de Orixás do Candomblé das tradições iorubás, onde é uma divindade ligada aos mistérios da doença e de suas curas. Em um de seus mitos mais conhecidos, Omolu contraiu uma doença – equivalente à varíola, para nós – quando criança, sendo abandonado por sua mãe, Nanã (Iabá, Orixá feminino), na praia, onde foi adotado por Iemanjá (também *Iabá*). Para esconder as sequelas da doença, passou a se cobrir com um *Filá* (manto) de palha-da-costa, chamado de *azê*, e consagrou um cetro construído de palha-da-costa e búzios que espanta as doenças, chamado *xaxará* (MARTINS, 2008, p. 103; SIMAS, 2020, p. 167).

Nas Umbandas, Omolu/Obaluaê é muito aproximado da figura de São Roque, mas também pode ser sincretizado como São Lázaro (SIMAS, 2020, p. 167)⁸⁶, como acontece na Casa. São Roque é um Santo da Igreja Católica que, quando em vida, era cristão devoto, e na sua peregrinação a Roma, foi contaminado por uma peste não-identificada que arrasava a cidade. Para não contaminar ninguém, isolou-se numa floresta próxima, onde fora alimentado milagrosamente por um cachorro que lhe levava pão e lambia suas feridas. Curado da doença

⁸⁶ Cacciatore (1997, p. 182), por sua vez, nos diz que Omolu é mais comumente sincretizado na figura de São Lázaro, que também pode se aproximar de Obaluaê, este sendo mais comumente associado a São Roque.

com o tempo, decidiu virar médico e passou a tratar outras vítimas da peste. São Lázaro, também um Santo da Igreja, era o leproso personagem de uma parábola contada por Jesus Cristo. Em vida, era um mendigo que se alimentava miseravelmente das migalhas pela janela que caíam da mesa de um homem rico de sua cidade. Os cachorros eram os únicos que costumavam se aproximar dele, para lambe as feridas que cobriam seu corpo. Nas tradições de Candomblé e Umbanda, é comum oferecer a Omolu/Obaluaê pipoca, o seu objeto-ritual nos banhos de cura (banhos de pipoca), que afastam as doenças das pessoas – o milho estourado representa simbolicamente as feridas da lepra e da peste (SIMAS, 2020, p. 167).

Sudação (Obaluaê): *Atotô! Ajuberu Sapatá! Atotô meu Pai!*

A jovem e bela *Oxum* é a Iabá ligada às águas doces (rios, lagos e cachoeiras), ao amor e à maternidade, vestindo-se com amarelo-ouro e jóias (SIMAS, 2020, p. 168). Segundo os seus mitos, é a mais jovem e preferida das esposas de Xangô, e portanto uma das Rainhas-consorte de Oyó (CACCIATORE, 1997, p. 202). Na Almas e Angola, é considerada a Senhora da Prosperidade, mulher de natureza calma, bondosa e vaidosa, sempre olhando no seu *abébé* (espelho-de-mão) e mexendo nos seus cabelos. Ela confere o dom da adivinhação aos seus filhos e filhas. Agraciada com o símbolo do amor, sua função é dar fertilidade aos casais e à natureza, e ela ainda traz prosperidade para os homens e mulheres, tanto espiritual como material (MARTINS, 2020, p. 62). Na Casa, Oxum é sincretizada na figura de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, seguindo a tradição da maior parte das Umbandas, que aproxima a Iabá das várias feições de Nossa Senhora. Provavelmente devido a conexão com o aspecto maternal conferida à mãe de Jesus Cristo e as maneiras como as deusas iorubás (*Oxum*, em particular) foram vistas no imaginário popular brasileiro, associadas aos fortes laços familiares e à maternidade (SIMAS, 2020, p. 168). É muito comum se referir à divindade como “Mamãe Oxum” ou “Oxum, minha mãe.”

Saudação (*Oxum*): *Ora Yê Yê-ô! Ora Yê Yê-ô minha Mãe!*

Os *Caboclos* são os Espíritos Evoluídos dos que já foram caboclos encarnados, os mestiços – filhos de brancos com indígenas –, que encontram sua ancestralidade ritual na figura do índio brasileiro. São cultuados nos Candomblés de Caboclo, nas macumbas do Rio, nos catimbós e como uma Linha de Trabalho nas Umbandas (CACCIATORE, 1997, p. 73). Os Caboclos seriam o símbolo da força e da determinação, representando as Entidades que trazem sabedoria através dos conselhos de elevação moral. Sendo que muitos deles foram sacerdotes, magos e sábios entre o seu povo, que faziam uso dos segredos da natureza,

considera-se que os Caboclos entendem de tudo sobre a fauna e a flora, conhecendo a espécie e a função curativa de cada erva que podemos encontrar. Na Almas e Angola, são as Entidades que trazem as mensagens e direcionam os trabalhos dentro dos Terreiros (MARTINS, 2008, p. 63). Pai André comentou comigo que os Caboclos são figuras muito sisudas, de temperamento sério, que não têm tempo ou gosto para brincadeiras, mas me garantiu que eles têm um coração enorme, sempre dispostos a ouvir e aconselhar as pessoas.

Saudação (Caboclos): *Okê Caboclo!*

Na Umbanda Almas e Angola, as *Santas Almas* são o coletivo de ancestrais dos Terreiros que compreendem os espíritos desencarnados em seus vários graus de evolução (Eguns), o Egum da Casa (Casa das Almas), e, como em todas as Umbandas, as Entidades *Pretos-Velhos*, Espíritos Evoluídos que são da Linha de Trabalho das Almas no ritual. Os Pretos-Velhos e Pretas-Velhas são os espíritos dos antigos escravizados africanos no Brasil, cultuados mais comumente nas macumbas do Rio e nas Umbandas pelo país. Essas Entidades representam a experiência, a bondade, a paciência, a calma e, sobretudo, a sabedoria adquirida de uma vida longa e sofrida, e que têm muito o que dizer (MARTINS, 2008, p. 63). São o exemplo da humildade, que ao lado da “sabedoria simples” (CACCIATORE, 1977, p. 215), é a sua característica mais aparente, fruto de um grande esforço no enfrentamento de violências durante a fase de sua vida que passou sob domínio da escravidão. Suas energias se manifestam no Cruzeiro das Almas (MARTINS, 2008, p. 63). Os Pretos-Velhos fazem consultas durante as sessões públicas, onde dão conselhos os mais variados possíveis sobre a vida, sendo mais abertos e amigáveis do que os Caboclos, capazes de algumas brincadeiras (raramente) e momentos de divertimento, mas ainda são muito sérios e carrancudos.

Saudação (Almas): *Adorê as Santas Almas!*

As *beijadas*, também conhecidas como *ibejis*, *ibejada*, *bejada* ou *erês*, são as Crianças, os Espíritos Infantis Evoluídos que formam a terceira Linha de Trabalho da Umbanda. Nos Candomblés, o *erê* denomina a vibração infantil pertencente à corrente vibratória de um Orixá específico. Cada *iaô*⁸⁷ tem o seu *erê* particular, correspondente ao seu Orixá-de-Cabeça, que a acompanha na iniciação, ajudando-a no seu aprendizado realizado no ritual de *Camarinha*, e transmitindo as ordens, desejos e conselhos dos Orixás, que não falam

⁸⁷ Termo usado nos Candomblés de tradição nagô para denominar a sacerdotisa iniciada no culto aos Orixás. Nos terreiros mais hierarquizados, refere-se ao membro que já passou pela iniciação, mas que ainda não completou os 7 anos de desenvolvimento para poder avançar à segunda fase da hierarquia ritual. Em outras tradições afro-brasileiras e na Umbanda é mais comum o uso do termo filho-de-santo (CACCIATORE, 1997, p. 140)

(CACCIATORE, 1997, p. 113). O erê é muito ligado aos Gêmeos (*ibeji*), e na Umbanda é assimilada à Linha das Crianças, sendo denominação ou característica das Entidades infantis (*ibid*, p. 114). O *ibeji* é o princípio da dualidade, representado pelos Gêmeos, a divindade gêmea, protetora das crianças nas tradições iorubás da África (*ibid*, p. 141). Seu nome é formado pela junção de *ibi*, “nascimento”, e *ejí*, “dois” (SIMAS, 2020, p. 170). Num dos mitos mais populares sobre os *ibeji*, eles teriam sido filhos de Iansã, mas a Iabá guerreira acabou não os criando, tendo sido eles adotados por Oxum – por isso, inclusive, que em alguns terreiros, durante os rituais para *ibejis/beijadas*, Oxum também é reverenciada (*ibid*).

No Brasil, o sincretismo aproxima as *beijadas* da dupla São Cosme e Damião, os Santos Gêmeos do cristianismo. Na tradição católica, São Cosme e Damião, cujos nomes de nascimento eram Acta e Passio, foram uma dupla de médicos que curavam enfermos através da sabedoria sobre a medicina que compartilhavam, mas também por milagres, e que não aceitavam qualquer pagamento por estes serviços, tornando-se figuras populares de seu tempo. As *beijadas* estão ligadas às atividades lúdicas, às brincadeiras infantis e à alegria (*ibid*). Na Almas e Angola, são consideradas as responsáveis pelo princípio da vida, e são ligadas às sementes germinantes, às nascentes das águas, etc., e sua função é dar recados, alegrar os corações entristecidos, diminuir as tensões dos espíritos preocupados e ajudar a todos nos problemas difíceis por que passam (MARTINS, 2008, p. 63).

Saudação (*beijadas*): *Oni de Beijada!*

Sem dúvida a figura mais conhecida das religiosidades afro-brasileiras, a posição ambígua que ocupa no imaginário social faz (in)justiça ao caráter ambivalente do Orixá iorubá, o que torna *Exu* a divindade (ou Entidade) mais fascinante do panteão. Em alguns mitos iorubás populares, *Exu* foi criado por Olodumare a partir da lama para ser o grande ancestral dos Orixás e da humanidade. Sua função é a de dotar os seres com a capacidade de movimento e poder de comunicação, sendo a própria energia presente em tudo que existe. Com isso, ele estabelece o contato e a conexão entre o mundo material dos homens e o mundo espiritual das divindades (SIMAS, 2020, p. 163). Noutros mitos, é filho de Iemanjá e Oxalá, o irmão do Orixá Guerreiro Ogum, quem libertou Oxum quando ela estava presa por ordem de seu ciumento marido, Xangô, estabelecendo assim uma conexão com todas as divindades, de uma maneira ou de outra (MARTINS, 2020, p. 64).

Nos Candomblés mais tradicionais, *Exu* conserva a sua função de mensageiro entre os deuses e as pessoas, sendo o elemento dinâmico de tudo o que existe (movimento), o

princípio de comunicação, e o princípio de vida individual. No Candomblé, Exu é uma entidade múltipla, que tem sua figura singular cultuada como Orixá, e ao mesmo tempo várias facetas serviçais, no que se diz que cada Orixá tem seu exu escravo particular, de função parecida com os *erês* (ver RABELO, 2014, p. 92-4, e p. 119). Aqui, mesmo estando numa categoria diferente dos Orixás, sua função ainda assim é de grande importância, é essencial, pois sem os Exus nada pode ser feito nos terreiros (CACCIATORE, 1997, p. 118).

Nas Umbandas, *Exu* é uma Entidade, a mais conhecida entre os *povos-de-rua*, e está submetido aos Orixás – seus “chefes”, segundo pai André –, e faz a ligação entre o mundo material das pessoas e o mundo espiritual das divindades, conservando assim sua função de mensageiro e seu princípio de comunicação, mais ou menos pronunciado dependendo do terreiro. Os Exus também são os guardiões dos terreiros (MARTINS, 2008, p. 64). Para algumas linhas de Umbanda, Exu é o protetor do povo-de-rua: prostitutas, malandros, boêmios, mendigos, errantes, etc. (SIMAS, 2020, p. 163). Já para outras linhas, que atribuem sentidos mais negativos aos exus, eles são vistos como entidades de vidas desregradadas que devem passar pela depuração das negatividades a partir da prática da caridade (*ibid.*, p. 164).

Muitas linhas de Umbanda mais africanizadas buscam redimensionar a relação da Entidade com o imaginário popular, para reconhecer no Exu a figura de mensageiro (*ibid.*). Seu domínio, os lugares que emanam sua energia, seriam as ruas, esquinas, encruzilhadas, calungas, portões, porteiras, e todos os tipos de entradas e saídas (MARTINS, 2008, p. 64; SIMAS, 2020, p. 163). A figura feminina de Exu é a Pomba-Gira, também comumente chamada de Exu-Mulher nos terreiros. As Pombas-Gira conservam praticamente as mesmas características e funções dos Exus nas Umbandas, com o seu diferencial de ser faceira, provocadora, sensual e muito interessada nos relacionamentos (CACCIATORE, 1997, p. 213).

Sudação (Povos-de-rua): *Laroiê Exu! Laroiê Pomba-Gira!*

Todas essas 4 principais Linhas de Trabalho na Umbanda compreendem os seres conhecidos como Entidades.⁸⁸ Elas são Espíritos de Luz Evoluídos, que desenvolveram sua espiritualidade através de centenas ou milhares de reencarnações – um mesmo espírito vivendo diversas vidas ao longo da história da Humanidade –, até que alcançaram um estado de elevação espiritual a ponto de se tornar Entidades, uma espécie de Egum altamente evoluído que trabalha para a caridade em nome dos Orixás e é cultuado nas Umbandas.

⁸⁸ “Na Umbanda, seres espirituais importantes, mas diferentes das divindades. Podem ter tido vida material, mas são distintos dos espíritos comuns dos mortos” (CACCIATORE, 1997, p. 113).

Segundo pai André, e é algo que me foi confirmado pela sua Pomba-Gira, apesar de ter vivido por várias vidas através dessas sucessivas reencarnações, a Entidade só lembra claramente da última vida que teve antes de se tornar uma Entidade. É essa vida que lhe confere a sua identidade, suas características e boa parte dos seus poderes e funções. Porém, é mais difícil de entender toda essa dinâmica na prática, pois já tive relatos contraditórios sobre o assunto. Devo aqui (re)afirmar que o descrito acima é como pai André entende as reencarnações.

Responsável Espiritual - Caboclo Ventania

Outra figura de grande importância para uma Casa de Umbanda é a Entidade que ocupa a posição de *Responsável Espiritual*, também chamado de “dirigente espiritual” ou *zelador-de-santo*. Toda Casa de Umbanda possui um Responsável, o guia espiritual principal do pai-de-santo “dono do chão” do terreiro, o Mentor-Maior dos médiuns e o chefe da Casa. O Responsável é a autoridade máxima do terreiro, estando acima de qualquer outra Entidade, e sua palavra é a Lei que determina os elementos e a caracterização do ritual, a maneira como serão conduzidos os trabalhos feitos na Casa, e tem a última palavra sobre qualquer questão que possa ser levantada e sobre qualquer decisão que precisa ser tomada. Na Casa, o Responsável Espiritual é o Caboclo do pai Luis, Seu Ventania. É muito comum que durante o desenvolvimento, nas sessões fechadas, o Caboclo baixe para falar com os filhos da Casa, e comunicar sua ordem, que vai determinar a continuidade do ritual de maneira bem específica. Apresento a situação mais interessante que presenciei para ilustrar esse ponto.

Horário do Caboclo

Durante algumas semanas, vinha acompanhando uma discussão do pai Luis com os filhos da Casa sobre o horário das sessões de desenvolvimento. Pai Luis queria dar início às sessões a partir de 19h30, mas muitos resistiam à ideia por ser muito próximo do fim de expediente de alguns. Numa sessão de desenvolvimento em particular, no qual estavam trabalhando com Povos D'Água (Oxum, Iemanjá Iansã e Ogum) e Oxóssi (Caboclos), após a manifestação de Iansã, pai Luis perguntou pelo horário e viu que já estava ficando tarde. Buscando-se desenvolver trabalhando com os Caboclos, e observando o horário limite de 22h00, ocorre um desentendimento entre o pai-de-santo e o ogã-chefe sobre se deveriam tocar para Ogum e depois para Oxóssi, os tocar direto para Oxóssi e chamar os Caboclos. Quando percebeu que não chegariam a acordo nenhum, e que nada seria decidido consensualmente, pai Luis, visivelmente irritado, andou rapidamente em direção ao Altar, querendo dar

continuidade à sessão de qualquer jeito. Mas, ao passar pelo centro do salão (ponto de Oxum), vacilou, girando no lugar, e quase foi ao chão, quando então o Caboclo baixou.

Seu Ventania, Responsável Espiritual e Mentor-Maior do terreiro, a autoridade máxima da Casa, incorporou no pai Luis, para surpresa de todos os presentes. Rapidamente, as cambones se puseram a trabalhar, pegando os objetos-ritual do Caboclo, que ainda estavam guardados, e ajudando-o a se movimentar pelo salão. Os ogãs logo começaram a tocar os atabaques, confusos, e os filhos e filhas-da-corrente ajoelharam-se espantados. O Caboclo cruzou o terreiro, colocou seu cocar e passou a fumar o seu charuto, e só então se dirigiu aos filhos-de-fé, desejando boa noite a todos.

Dirigiu-se em particular para os ogãs, dizendo calmamente: “Quando for o momento, pode tocar pra mim”, fazendo referência ao ponto de Oxóssi e ao fato de que ele é sempre o primeiro Caboclo a descer. Com essas simples palavras, Seu Ventania (re)estabeleceu a normativa: na sessão de desenvolvimento no qual se trabalha com Oxóssi, ao dar 21h00, deve-se tocar para o Orixá Rei das Matas e chamar os Caboclos, e os trabalhos devem iniciar. Seu Ventania não estabeleceu outra regra para o horário no qual se deveria iniciar as sessões, não colocando um ponto final no debate, mas ao estabelecer o início dos trabalhos com os Caboclos, ele forçou os médiuns a ou iniciar os trabalhos a partir das 19h30, ou manter o horário como estava e fazer melhor uso do tempo. (Que eu saiba, as sessões de desenvolvimento na Casa continuam acontecendo às 20h00).

No final da mesma sessão, Seu Ventania dirigiu-se a todos os filhos mais uma vez, dizendo, agora numa voz mais ríspida, mas ainda em tom calmo: “Eu já falei isso, mas vou falar de novo. O *povo-da-terra* não manda em nós [Entidades], nós que mandamos no povo. Eu mando nessa Casa, e peço que respeitem.” Com isso, (re)afirmou sua posição no topo da hierarquia ritual do terreiro e a sua autoridade absoluta sobre os membros da Casa.

Hierarquia Ritual - sistema posicional da Casa

O perfil das pessoas que entram para a Casa é variado, de acordo com a sua passagem prévia por outros rituais e/ou pelo desenvolvimento de sua espiritualidade, ou pela completa ausência dessas experiências, se já teve contato com algum segmento da Umbanda ou com o próprio Ritual de Almas e Angola, e assim por diante. Como exemplo, na Casa podemos encontrar alguém como Rodrigo, 35 anos, homem, homossexual, que trabalha para uma das grandes operadoras de telefonia e internet nacionais. Entrou na Casa por final de Março, início de Abril de 2022 – na mesma época que eu passei a acompanhar os trabalhos –, e que tem uma história de entrada no terreiro um pouco mais dramática do que outros.

Rodrigo passou algum tempo num ritual de Batuque, em Belém do Pará, sua cidade natal, que segundo ele se assemelhava a um tipo de Candomblé com elementos da Umbanda, sendo a maior diferença que nos terreiros de batuque algumas Entidades da Umbanda não eram cultuadas e, no terreiro que ele frequentava, a maioria dos médiuns só incorporavam ou Exu ou Pomba-gira, o que segundo ele era estranho até mesmo para o segmento que seguia. Outra coisa que ele achou estranho no terreiro foi o fato de que a mãe-de-santo da casa não tinha atabaques ou ogãs, e seus filhos tinham que toda semana se organizar e contribuir para contratar um “som” (batedor) com atabaque, e levar ele no terreiro para lá se realizar as sessões, como sugerido por ela mesma, pois era um lugar consagrado para tal. Essas sessões aconteciam sempre no mesmo dia, não havendo diferença entre sessões públicas ou privadas, não havia sessões de desenvolvimento, tudo era feito na hora, na gira, em meio aos trabalhos.

Sua permanência no ritual foi marcada por um constante sentimento de “tem algo errado, esse pode não ser o meu lugar.” Passaram-se cerca de oito meses sem que ele conseguisse algum emprego, e como sempre queria ajudar o terreiro, quase não conseguia sobreviver. Chegou até a confrontar a mãe-de-santo, questionando “que tipo de filho-de-santo é esse que não trabalha por tanto tempo?” (Inclusive, ele chegou a pedir agô⁸⁹ apontando para o Altar da Casa quando contava essa parte, como se fosse algum tipo de blasfêmia lembrar o evento passado no qual questionou sua mãe-de-santo e pediu explicações sobre sua condição, agora que estava na Casa feliz e empregado, como se ele estivesse querendo evitar um mal entendido onde as Entidades e os Orixás da Casa pudessem achar que ele as culpava). A sua mãe-de-santo não tinha resposta e não sabia como ajudar seu filho.

Rodrigo veio para Florianópolis, e passou 11 meses sem praticar nenhum ritual, mas sempre que passava pela Trindade (bairro), sentia vontade de entrar na Casa. Quando finalmente o fez, ele sentiu algumas coisas durante uma manifestação de Oxum, e soube que estava no lugar certo quase que imediatamente. Hoje ele diz estar mais seguro de pertencer à Casa. E comenta que na primeira sessão de desenvolvimento que participou, seu Exu baixou e resolveu ficar no terreiro, ao invés de rapidamente ir embora como às vezes acontecia na casa de batuque, justificando que a corrente (energia) não era suficiente para ele. Nos conta também que, nesta mesma sessão, seu Exu, que não ficou por muito tempo, pois resolveu dar lugar a sua Pomba-Gira, era a primeira vez que Rodrigo teria incorporado a Entidade – ela resolveu se manifestar apenas no lugar certo para suas energias.

⁸⁹ “Pedido de licença, usado nos terreiros, por Entidades e crentes” (ibid., p. 41). Mas “pedir agô” também pode ser empregado para pedir licença para falar ou por ter falado ou feito algo que não deveria, equivalente a pedir desculpas por alguma coisa. Creio que este último seja o sentido no qual foi usado por Rodrigo nesse contexto.

Em algum momento, porém, sua mãe-de-santo também veio para Florianópolis, ficando no Estreito com uma de suas filhas, irmã-de-santo de Rodrigo. Ele então pediu para que ela viesse conhecer a Casa e, quando aceitou, o pai Luis avisou a todos do terreiro que teriam uma visitante “de fora.” Mas ela acabou não aparecendo e, dois dias depois, quando Rodrigo mandou uma mensagem pedindo esclarecimentos – pensou que teria sucesso, já que, segundo ele, sua mãe não sabia mentir –, ela inventou a desculpa (segundo ele) de que teve que faltar à visita por motivos religiosos. Rodrigo ficou indignado por ela nem mesmo ter se importado em avisá-lo, especialmente porque pai Luis tinha alertado a todos sobre a visita. E ficou ainda mais indignado quando ela foi embora de Florianópolis sem se despedir, e nunca mais falou com ele. Além de ter ficado inconformado, especulando sobre seus motivos para tais atos de indelicadeza, especialmente porque ela o teria elogiado quando foi direto e sincero ao avisar ela que pretendia sair de seu terreiro, algo que muitos não faziam, simplesmente indo embora – algo semelhante ao que ela tinha acabado de fazer com Rodrigo, devo aqui sublinhar. Rodrigo, entretanto, recusa-se a falar mal dessa mãe-de-santo, ela ainda é a mãe dele, pois foi ela quem o lavou (batismo no Batuque) e o fez no ritual.

Hierarquia Ritual - etapas do médium na Casa

Quando o médium é convidado a “entrar para corrente”, fazer parte da Casa, trabalhar no terreiro, participar da comunidade, ele torna-se médium iniciado.⁹⁰ A pessoa escolhe um dos pais-de-santo da Casa, o sacerdote que irá orientá-lo em conjunto com os seus Guias-Espirituais no desenvolvimento de sua mediunidade, a pessoa que vai “fazer o Santo”, vai “criar” seu Orixá, ou seja, colocar o médium iniciado em contato direto com seus Guias-Espirituais e disciplinar sua mente e corpo para que ele possa usar sua matéria para recebê-los neste mundo. Quando sua Cabeça (*ori*) é feita, o médium entra não só para a corrente, mas também para a *família-de-santo* do terreiro.⁹¹ A família-de-santo é uma categoria relacional usada para se referir ao conjunto de pessoas membros do terreiro posicionados numa organização de tipo familiar, podendo ser os médiuns da Casa pais/mães, irmãos/irmãs, filhos(as) em relação referencial ao médium, uma espécie de *parentesco*

⁹⁰ Pai André comentou comigo que todas as pessoas são médiuns, mas que algumas trabalham a sua mediunidade diretamente através de práticas autorizadas, como no ritual da Umbanda, por exemplo, onde incorporam Entidades e praticam a caridade, atendendo e ajudando as pessoas com sua sabedoria superior. Já outros exercem sua mediunidade através de simplesmente “escutar sua consciência”, e praticam a caridade ajudando as pessoas. Por isso, quando mencionar os médiuns que trabalham no terreiro, falo sempre dos “médiuns da Casa”.

⁹¹ A *família-de-santo* é uma categoria relacional, modelo referencial culturalmente traduzível, mas ao mesmo tempo contextualmente dependente: ser “[...]do-santo” possuiu um significado específico interno a cada família, mas também pode servir como uma categoria genérica (guarda-chuva) no diálogo entre diferentes segmentos da Umbanda e diferentes religiosidades afro-brasileiras. Devemos, portanto, sempre manter em mente tal relação tensional entre a família-de-santo de um terreiro específico e a condição de ser-do-santo mais geral.

espiritual, diferenciado do *parentesco carnal* – i. e., os parentes do médium que não são “do-santo” ou pelo menos não são do mesmo terreiro, pertencentes à mesma família-de-Axé.

Nessa rede familiar “do-santo”, na estrutura desse “parentesco espiritual”, há uma única regra a ser observada, bem conhecida aos antropólogos: o *tabu do incesto*, a interdição à contração de relacionamentos afetivos-amorosos e/ou conjugais, e à manter relações sexuais com determinadas pessoas. Na família-de-santo, configuram-se inentuosos os relacionamentos entre pais/mães-de-santo com seus filhos(as)-de-santo, dos irmãos/irmãs-de-santo entre si, e entre padrinhos/madrinhas e seus afiliados(as). Ainda que o restante dos membros da família, avôs/avós⁹², netos(as), tios(as), sobrinhos(as) e primos(as) sejam reconhecidas como “parentes-no-santo” – apesar de, na prática, quase nunca sejam designados dessa forma, i. e., dificilmente alguém vai se referir a outra pessoa como “minha sobrinha-de-santo” –, que estas sejam todas possibilidades de parentesco reconhecidas na estrutura familiar, os relacionamentos amorosos e sexuais com elas não são interditos.⁹³

Ao iniciado é revelado os seus Orixás-de-Cabeça, Pai e Mãe, no jogo de búzios (*oráculo de ifá*). Durante uma sessão, ele é encaminhado ao salão principal onde passa pelo Ritual do Amaci. O *banho de amaci* é uma técnica muito utilizada nas Umbandas para ajudar no desenvolvimento do médium, tornando o processo de incorporação mais suave, a partir de “amaciar” o *orí*, a Cabeça do Santo, ponto de conexão do médium com os seus guias-espirituais, onde a matéria encontra o espírito. O ritual é feito para permitir que pessoas que não tem uma mediunidade desenvolvida antes de entrar no terreiro possam dar início aos trabalhos com os guias – mas normalmente é feito com todos os médiuns que entram para a corrente, independente da sua experiência em outro ritual ou “talento mediúnico”, digamos assim. Dessa forma, o amaci é tanto um rito de passagem para o iniciado, como um produto usado para o cuidado periódico da sua Cabeça.

Feito todo esse processo, o novato está pronto para iniciar sua trajetória no-Santo. Ele passa a participar das sessões de desenvolvimento nas quartas-feiras à noite, onde aprende

⁹² Por exemplo, B. F. Oliveira (2012, p. 101) nos diz que pai André já teve um outro pai-de-santo, mas que seu pai-de-santo na época – por volta de 2010-2012, quando ele ainda não era *tatalorixá* – é filho-de-santo do pai Luis, fazendo do próprio pai Luis o avô-de-santo do pai André, uma relação não interdita, não incestuosa de acordo com o parentesco-no-santo, o que permite que eles permanecem um casal pertencentes ao terreiro.

⁹³ Para uma discussão mais aprofundada do parentesco espiritual e da família-de-santo nesta Casa de Umbanda Almas e Angola, ver (OLIVEIRA, 2012). Seu argumento – que segue a tese do tabu do incesto como o imperativo das relações de parentesco efetivas e o estabelecimento da aliança entre famílias de Lévi-Strauss (1976 [1955]) –, é de que o ter a mesma *mão-na-cabeça*, i. e., ser feito pelo mesmo pai-de-santo, é o princípio que estabelece a posição relacional na família-de-santo e no parentesco espiritual, e que o tabu do incesto entre os familiares-do-santo é o imperativo que confere a dinâmica das relações afetivas conjugais no terreiro.

sobre a prática-ritual. Por enquanto, a sua única obrigação como médium em desenvolvimento é colocar-se à disposição dos seus Guias-Espirituais, para que eles possam trabalhar com ele. Depois de um tempo, normalmente alguns meses, confirmando seu interesse definitivo em trabalhar no terreiro, o iniciado é introduzido no sistema hierárquico da Almas e Angola.

A *hierarquia ritual* é o sistema de ordenamento das posições hierárquicas ocupadas pelos médiuns num terreiro de Almas e Angola, que marca materialmente o reconhecimento do grau de desenvolvimento da espiritualidade do médium. Para subir na hierarquia, o pai/mãe-de-santo do médium, em conjunto com seus guias-espirituais, deve acompanhar seu desenvolvimento e os seus trabalhos, e julgar se ele está apto para avançar na posição ritual. Em cada nova etapa de seu desenvolvimento, o médium deve observar novas obrigações e preceitos (restrições ou interdições), mas também aprende novos fundamentos, novas técnicas de trabalho e saberes desconhecidos aos outros (segredos do ritual), além de ficar autorizado a realizar outros tipos de rituais que são impedidos aos iniciados, como o corte (imolação). Cada etapa e seu título (graduação) correspondentes podem ser conferidos no quadro a seguir:

Tabela 1 - Hierarquia Ritual da Umbanda Almas e Angola

ETAPA DA HIERARQUIA RITUAL	GRADUAÇÃO (TÍTULO)
1ª ETAPA - BATISMO (FILHO(A)-DE-SANTO)	BATIZADO/ANJO-DE-GUARDA
2ª ETAPA - BORI (COROAÇÃO)	OBORIZADO (COROADO)
3ª ETAPA - FEITURA DE PAI/MÃE-PEQUENO(A)	PAI/MÃE PEQUENO(A) FEITO(A)
4ª ETAPA - FEITURA DE BABÁ (PAI/MÃE-DE-SANTO)	BABALORIXÁ/IALORIXÁ FEITO(A)
5ª ETAPA - REFORÇO DE SETE (7) ANOS	REFORÇADO(A) DE SETE (7)
6ª ETAPA - REFORÇO DE QUATORZE (14) ANOS	REFORÇADO(A) DE QUATORZE (14)
7ª ETAPA - REFORÇO DE VINTE UM (21) ANOS	TATALORIXÁ (VELHO-NO-SANTO)

O *batismo* é a primeira etapa na hierarquia ritual, a única na qual não se faz Camarinha (ver p. 119 e seg.) para consagrar a feitura, a partir da qual o médium passa a receber o título ritual de “batizado” ou, como ele é mais comumente chamado do dia-a-dia do terreiro, *anjo-de-guarda*, em referência a *guia de anjo-de-guarda*, uma *guia*⁹⁴ branca leitosa que ele

⁹⁴ As *guias*, palavra no feminino, são colares que o médium recebe consagrados pelo seu pai/mãe-de-santo, feitos de contas (na sua maioria), nas cores dos seus guias-espirituais, com ornamentos (quando têm) que remetem à sua figura, e que representam materialmente os guias-espirituais, seus Orixás-de-Cabeça e as Entidades com quem trabalha. Não confundir com *os* Guias(-Espirituais), que *as* guias (colares) representam.

recebe, simbolizando seu Anjo-de-Guarda (MARTINS, 2008, p. 52).⁹⁵ O médium a ser batizado deve escolher outros dois médiuns do terreiro, um(a) padrinho/madrinha-de-santo, para acompanhá-lo durante o batismo e por ele serem os responsáveis.⁹⁶ Sua obrigação passa a ser desenvolver a sua espiritualidade (mediunidade), até que esteja suficientemente *firme-no-santo*, i. e., consistente nas suas incorporações, para que possa participar das sessões públicas e trabalhar para a caridade junto com seus Guias-Espirituais, Orixás e Entidades.

A segunda graduação na hierarquia ritual, assim como todas as outras a partir dela, exigem uma *obrigação de Camarinha*, no qual o médium se recolhe no terreiro por um período de tempo, ficando em isolamento, onde entra em contato direto e intenso com seus Guias-Espirituais, confirmando e solidificando o desenvolvimento de sua mediunidade; e na sessão pública da semana seguinte ao recolhimento, faz a *saída de Camarinha*, onde ele se apresenta ao público. Depois da *Camarinha de Bori*, também chamada de *obrigação de bori*, *feitura de bori* ou *Coroação*, o médium recebe o título de *oborizado*, sendo designado como *bori* ou como “coroador”, em referência à feitura de sua coroa, i. e., o conjunto de Guias-Espirituais. A partir de então, a obrigação ritual do bori é participar da corrente mediúnica durante as sessões públicas (*giras*), trabalhando para a caridade através das consagrações de energias divinas pelas manifestações das forças da natureza com os Orixás, e as consultas, atendimentos e *passes* feitos com as Entidades.

Com alguns anos de experiência realizando trabalhos públicos, o *bori* pode fazer a feitura de *pai/mãe-pequeno(a)*, no qual o médium passa a ser considerado uma Coroa-Maior do terreiro. É a partir daqui que ele vai ser instruído em muitos dos fundamentos complexos e dos segredos da Casa, e passa a ser preparado para cumprir com as *obrigações de um babá*. Depois da *feitura de pai/mãe-de-santo*, também chamada *feitura de babá*, o médium da Casa atinge uma importante etapa do seu desenvolvimento espiritual, e passa a ocupar uma posição destacada na hierarquia ritual do terreiro. Agora, o médium está autorizado a fazer seus

⁹⁵ O Anjo-de-Guarda, referência a figura do anjo-da-guarda católico, mas que na verdade é um Santo/Orixá, é um companheiro da espiritualidade que está junto com a pessoa desde o seu nascimento, ou até mesmo antes disso, e acompanha a pessoa protegendo e a orientando, não interessa em qual religião ela participe, inclusive se não fizer parte de nenhuma religião. Segundo pai André, na Umbanda, o Anjo-de-Guarda é o Orixá-de Cabeça “de frente” ou dominante do médium, assim, um filho-de-Oxum terá Oxum como seu Anjo-da-Guarda. Em outros segmentos, porém, o Anjo-da-Guarda corresponde ao aspecto pessoal do Orixá dominante, ou seja, daquele aspecto único do seu Orixá que se manifesta somente para cada médium. (Pelo que pude compreender, na Casa eles não entendem que os Orixás possuem esse aspecto pessoal, mas somente que eles têm algumas qualidades que devem ser de conhecimento apenas do médium – p. e., se Xangô é do raio e/ou da pedreira).

⁹⁶ Pai André sempre orienta que a melhor coisa a se fazer é escolher um padrinho e uma madrinha que estejam mais avançados na hierarquia ritual, e que possuam um maior grau de conhecimento dos fundamentos, pois serão eles os responsáveis pelos seus apadrinhados quando os pais-de-santo da Casa estiverem indisponíveis para ajudá-los. Os padrinhos e madrinhas podem ser trocados a cada Camarinha (OLIVEIRA, 2012, p. 93 e 98).

próprios filhos, ou seja, iniciar filhos-de-santo no ritual, “fazendo suas Cabeças”, e abrir um terreiro próprio (DELATORRE, 2020, p. 137). Durante as sessões, o *babá* também têm a sua posição na hierarquia ritual marcada pelo uso das sinetas (*adjá*), uma participação destacada na dança durante os *pontos de babá*, além de ser convidado pelos pais-de-santo a permanecer no centro do salão para a defumação. O médium feito em babá também vai recebendo novos títulos com o tempo, que formam um conjunto de nomenclaturas específico na Casa.⁹⁷

Ao descrever a história da Almas e Angola, vimos que os *reforços* foram introduzidos no ritual por pai Evaldo e mãe Ida, como uma forma de restaurar as energias e fortalecer a espiritualidade do *babá*, depois de longos anos trabalhando e cumprindo com suas obrigações. Tradicionalmente, o reforço de sete (7), quatorze (14) e vinte e um (21) é feito após no mínimo 7 anos entre cada, contando-se o tempo desde que o médium conclui as obrigações da Camarinha de Babá (DELATORRE, 2020, p. 137). Mas, segundo pai André, um *babá* pode fazer o reforço antes de cumprir os sete anos de sua obrigação, dependendo da situação em que sua espiritualidade se encontra, da orientação de seus Guias-Espirituais e do acordo feito com o seu/sua pai/mãe-de-santo. Após cumprir com as obrigações de Camarinha de cada reforço, o médium passa para uma nova etapa da hierarquia ritual, contraindo mais privilégios e mais restrições, mais obrigações, conhecimentos, e autorizações para fazer outros trabalhos.

Quando o *babá* cumpre as obrigações de Camarinha do *reforço de vinte e um (21) anos*, ele atinge a mais alta e prestigiada posição na hierarquia ritual dos terreiros de Almas e Angola, recebendo o título de *Tatalorixá* (ou também *Tatá-no-Santo*).⁹⁸ O *tatalorixá* feito na Almas e Angola recebe de seu/sua pai/mãe-de-santo o *brajá*, uma guia, não de contas, mas feita toda de *búzios* – o objeto-ritual do *jogo de búzios*, prática de adivinhação divina autorizada a poucos –, o que parece ser uma maneira de afirmar a autoridade do *tata* na hierarquia ritual (*ibid*). Na Casa, ambos os pais-de-santo, pai Luis e pai André são *tatalorixás*, e durante as sessões usam o *brajá* e a *guia branca de Oxalá*.

⁹⁷ *Babalorixá* (iorubá: “pai-de-santo”), médium masculino que fez a *feitura de babá*; *Ialorixá* (“mãe-de-santo”), médium feminina que fez a *feitura de babá*; *Babá* (“pai”), designa ambos *babalorixá* e *ialorixá* do terreiro; *Babalaô* (“pai-dono-de-segredo”), *babá* que tem pelo menos um(a) filho(a)-de-santo; *Pai-de-santo*, reservado aos chefes do terreiro, donos da Casa (pai Luis e pai André); *reforçado de 7/14 anos*, *babá* com obrigação do *reforço de 7/14 anos*; *Tatalorixá* (“velho-no-santo”), *babá* com obrigação *reforço de vinte e um (21) anos*.

⁹⁸ *Tata* – *tatá* ou *tâta*, dependendo da grafia do tronco linguístico ao qual o termo é traçado –, como aponta A. Simas (2020, p. 143), é o título genérico dos grandes sacerdotes em diversos rituais de origem angolo-congolesas (bantu), possivelmente vinculado ao termo multilinguístico *tata*, que significa “pai” no quimbundo (ou kimbundu) e no quicongo. De acordo com pai Giovanni, seguindo os ensinamentos de pai Evaldo e mãe Ida, *tatalorixá* na Umbanda Almas e Angola significa “Velho-no-Santo” ou “Pai Velho-no-Santo”, reconhecendo a longa trajetória do médium no ritual (MARTINS, 2008, nota 45, p. 58).

Se entrar para a corrente e se tornar parte do sistema de hierarquia ritual pode parecer um processo um pouco mecânico, pelo menos como foi descrito acima, ele é na prática altamente dinâmico e complexo, não fugindo às vicissitudes da vida social. Na verdade, a realidade material-financeira e a potencialidade econômica do médium constroem as experiências.⁹⁹ A pessoa que quer entrar para o terreiro pode não conseguir arcar com os custos de permanecer como membro funcional da comunidade, comprando os produtos necessários, fazendo as doações e pagando a mensalidade que em boa parte sustentam materialmente uma Casa de Umbanda. Da mesma maneira, alguém que já faz parte do terreiro pode não conseguir arcar com o alto custo das despesas para realizar uma Camarinha, e assim ficar preso numa posição hierárquica inferior mesmo que tenha a experiência mediúnica necessária e esteja pronto para avançar na hierarquia ritual. Assim que tiver condição suficiente, ele também pode escolher fazer uma Camarinha pulando de um nível hierárquico, caso já tenha experiência mais avançada por ter ficado muito tempo no terreiro sem avançar na hierarquia. Tudo depende da orientação dos seus Guias-Espirituais e do pai-de-santo.

Os pais-de-santo certamente ajudam os filhos como podem, negociando preços ou prazos de pagamento, organizando formas de financiar as *obrigações*, e ainda fazendo agrados aos Guias-Espirituais, Orixás e Entidades, com a finalidade de derramar o *axé da prosperidade* sobre o filho, para que ele consiga um emprego melhor – ou qualquer emprego. Mas nem sempre é possível conciliar a vida material com a vida espiritual.

Tudo isso é só uma das maneiras mais aparentes que as formas econômicas do terreiro emergem para articular a atividade material da Casa e de seus membros com as experiências espirituais das religiosidades de terreiros. Podemos, agora, aprofundar nestas questões.

⁹⁹ Novamente agradeço à professora Alexandra Alencar por ter chamado minha atenção para esses fatores.

3. TRABALHOS DE UMA CASA DA UMBANDA ALMAS E ANGOLA - “SUSTENTAÇÃO” MATERIAL DA RELIGIOSIDADE

“Tem que pedir mesmo. [Vocês] têm que fazer o necessário, o resto nós fazemos”

(Sra. Tata Mulambo p/ filha-de-santo)

Breve nota sobre economia e ritual

No presente capítulo, temos para nós a tarefa de descrever os *trabalhos da Casa*, i. e., todas as atividades práticas, econômicas, materiais e espirituais feitas por um membro do terreiro ou pela comunidade coletivamente, das quais pude identificar como referidas pela categoria amplamente significativa do *trabalho*, e como está ligada ao princípio da *caridade*.

O eixo narrativo continua sendo a materialidade presente na Casa, mas agora com foco especial na maneira como a preocupação prática com a alocação material dos *objetos-ritual* – materialidades consagrados para uso no ritual – está relacionada à forma econômica própria de um terreiro. É o fenômeno que podemos chamar de *sustentação material da religiosidade*, que surge quando os esforços em manter a aparência a-econômica de uma religiosidade moralizada é confrontada pela necessidade material prática, o que resulta em maneiras criativas (e significativas) de resolver a tensão entre princípios potencialmente contraditórios.

A maior parte das questões acima apontadas acontecem durante os momentos rituais – ou modos processuais ritualizados, como preferirem. Porém, falar sobre o *ritual* é algo difícil na antropologia contemporânea, na medida em que identificar algum fenômeno como tal e em contraposição a outros tipos de ação é cada vez mais disputado. Na Umbanda, em um primeiro momento o ritual se apresenta de forma clara e direta, onde temos a impressão de que o ritual é a coisa mais óbvia possível. Porém, ao passar mais tempo no terreiro, observamos que a categoria é acionada em diversos contextos situacionais, com diferentes sentidos – às vezes contraditórios ou excludentes –, no que diferenciar o *ritual enquanto evento* das *práticas ritualizadas* torna-se algo muito mais complexo. Em suma, definir *ritual na Umbanda* é uma tarefa difícil, e nem sempre produtiva.

Para evitar fixar um sentido limitado e correr o risco de esvaziar significativamente o caráter dinâmico dos fundamentos processuais na Umbanda, partimos das formas próprias que os sujeitos umbandistas, nossos interlocutores, acionam a categoria e como eles a significam, sempre tendo em mente seu contexto situacional de uso (MALINOWSKI, 1976 [1923]) e como se reportam ao modelo referencial da prática da caridade e da experiência espiritual.

Com esse intuito, seguimos as sugestões de M. Peirano (2000) em pensar o ritual como uma *performance comunicativa eficaz*, e não tanto como um fenômeno não-cotidiano específico – pois no terreiro de Umbanda, o cotidiano é o cotidiano ritualizado. Nesse sentido, o ritual é menos um tipo de comportamento representacional significativo, e mais uma forma própria da vida social, não essencialmente distinta desta.

Aqui, podemos sublinhar o interessante significado teórico que o modelo apresenta, e do mesmo modo o seu caráter político – que com certeza é menos aparente –; ou seja, as maneiras práticas com que os sujeitos constroem e (re)afirmam suas representações rituais. Talvez também seja oportuno indicar através das descrições etnográficas a possibilidade de uma *abordagem política do ritual*, i. e., uma forma que não tome o ritual como momentos diferenciados em si, mas que foque na dinâmica dos esforços para diferenciá-los processualmente. Espero que essa discussão possa aparecer organicamente nas descrições que seguirem, mais como um pano-de-fundo para o que nos interesse: a dinâmica econômica.

A organização da prática da caridade e dos trabalhos na Casa

Aos sábados à noite, normalmente por volta de 19h00, são realizadas as *sessões públicas*, onde todos os médiuns coroados (*bori* para cima) participam de encontros abertos na *corrente mediúnica* para trabalhar com os Guias-Espirituais da Casa, manifestar os Orixás e incorporar suas Entidades. Há alguns tipos diferentes de sessões que pude discernir, e que compõem esse conjunto que chamei de “sessões públicas”. A primeira, mais comum, é a *gira*, na qual os médiuns trabalham com seus Guias-Espirituais para a caridade, manifestando as forças da natureza (Orixás) para encantar o espaço e as pessoas, como diria A. Simas (2020), e incorporar suas Entidades, colocando-as à disposição para fazer atendimentos, dar consultas, dar *passê*, fazendo uso de sua sabedoria e de seus poderes (DELATORRE, 2020, p. 138). Durante as giras, em alguns dias excepcionais, podemos assistir homenagens aos Orixás e às Entidades, como se fossem pequenas festas, ou o pagamento da promessa de um médium.

O segundo tipo de sessão são as Festas, sessões dedicadas aos Orixás e Entidades. Nas *Festas dos Orixás*, são homenageados os Orixás individualmente no seu dia do calendário festivo da Umbanda, ou alguns Orixás em conjunto, como na *Festa das Iabás*, na qual são homenageadas todas as divindades femininas cultuadas. Nas *Festas das Entidades*, estas são chamadas a descer no terreiro, onde realizam-se celebrações em sua homenagem, dias em que elas não são convocadas a trabalhar, apesar de poderem fazer se assim desejarem.

Terceiro, há as cerimônias, a realização de um ritual especial com determinado fim, como a *suspendida dos guardiões*, ou tranca de Exu, feitas para “afastar” as Entidades do terreiro, e as *saídas de Camarinha*, a oficialização pública da Camarinha, um rito de passagem, necessário para avançar nas etapas da hierarquia ritual (ver p. 119 e seg).

Durante a semana, também são realizados certos trabalhos entre as sessões de desenvolvimento e as sessões públicas, que normalmente são os trabalhos com Exu, os *jogos de búzios* ou *cartas*, e outras maneiras de exercer sua espiritualidade e sustentar a Casa. Nelas, somente as pessoas que requisitaram e agendaram os trabalhos podem participar, junto aos pais-de-santo do terreiro, que são as pessoas que normalmente realizam estes trabalhos. Também há as preparações periódicas para as Festas e Cerimônias, além das práticas mantidas durante a *semana de Camarinha*, onde a maior parte dos médiuns pode participar para ajudar algum tipo de trabalho – dependendo de sua posição na hierarquia ritual e se estão autorizados em tais práticas –, mas que normalmente são barradas para quem não é da Casa, e que mantêm uma característica marcadamente ritualizada. Apresentamos, a seguir, descrições de boa parte dessas sessões e trabalhos, junto com algumas discussões de interesse.

3. 1 A *gira*, as Festas e outras Cerimônias

Durante a *gira*, no terreiro se trabalha com certas Linhas de Entidades, Santos (Orixás) e Povos (conjunto de Orixás ou Entidades), de uma maneira bem específica. Na primeira metade da sessão, normalmente durando por volta de uma hora (1h), são feitas as manifestações de Orixás, a partir de duas principais dinâmicas: Povos D’Água, no qual se manifestam Oxum, Iemanjá, Iansã e Ogum, geralmente nessa ordem; e Santo(s)-Velho(s), no qual se manifestam Obaluaê, Xangô e Nanã, também nessa ordem. Oxalá pode se manifestar antes de qualquer dinâmica, em qualquer sessão – desde que não envolva a incorporação de Exus ou Pombas-Gira na segunda parte –, no momento em que são feitas as preces.

Na segunda metade da sessão, trabalham-se com as Entidades, nas seguintes dinâmicas: Linhas das Almas ou Pretos-Velhos; beijadas, as Crianças (espíritos infantis); e Oxóssi, chefiando a Linha de Caboclos. Os trabalhos são realizados no seguinte agrupamento: 1) Santo(s)-Velho(s) e Pretos-Velhos (Almas); 2) Povos D’Água e Oxóssi (Caboclos); e 3) Povos D’Água e *beijadas* (Crianças). Na Casa, não são realizadas *giras* com *Povos-de-Rua*, nem com os Exus e nem com as Pombas-Gira, Entidades que aqui não atendem ou dão *passe*.

Sessões de Santo-Velho e Pretos-Velhos (Almas)

O portão principal do pátio (ver figura 1, p. 68) normalmente é aberto por volta de 18h15, e ao chegar nesse horário podemos notar que muitos médiuns já estão na Casa, pois de fato a maioria tem costume de chegar mais cedo antes do início de uma gira do que uma sessão de desenvolvimento. Alguns familiares dos médiuns já se encontram na assistência, e os que estão incumbidos da limpeza já terminaram ou estão terminando suas tarefas. Quando a maior parte dos objetos-ritual que serão usados na sessão estão preparados e em posição, as cambones iluminam o terreiro e batem-cabeça, seguidas dos ogãs e depois dos médiuns que vão trabalhar no dia. Os médiuns que ainda não são coroados não batem-cabeça, nem participam da gira, permanecendo na assistência. Enquanto pai Luis normalmente fica “lá em cima” ou “lá atrás”, no segundo andar da Casa ou nos cômodos atrás do terreiro, pai André sempre desce ao salão para garantir que as preparações estão sendo feitas, e para lembrar as cambones de encorajar que os médiuns batam-cabeça o quanto antes possível.

Cerca de 15min antes de começar as sessões públicas, muitos vão chegando, e a Casa logo fica lotada de pessoas, sentadas na assistência dentro ou fora do salão principal, e em pé no pátio quando não há lugar para todos se sentarem. Com as cambones à disposição, os ogãs preparados nos atabaques e os médiuns de incorporação posicionados na corrente, os pais-de-santo entram no terreiro, batem-cabeça, cumprimentam a todos, e pai Luis puxa o ponto de defumação. Feito isso, são realizadas as preces, dados avisos prévios se forem necessários, e com o aval do dirigente da sessão, confirmando que estão todos preparados, iniciam-se os trabalhos da noite, que se estendem até perto das 22h00, horário limite.

Trabalhando com Santo(s)-Velho(s), todos usam roupas brancas simples, mas os babás da Casa podem usar roupas bordadas nas cores dos seus Orixás (ver tabela 3). Os homens usam calças, camisetas e o *filá* (chapéu), as mulheres calças, camisas e saias, cobrindo sua cabeça com panos-de-cabeça. Todos estão descalços, como é de costume nos terreiros mais tradicionais. Pai Luis faz a saudação de Obaluaê, que é respondida pelo ogã-chefe, que então prossegue com o ponto contado dessa divindade, suas batidas no atabaque sendo seguidas pelos outros ogãs tocando na sessão. Todos começam a dançar no lugar, e os pais-de-santo cumprimentam os filhos e filhas de Obaluaê da Casa, os filhos retiram o filá de sua cabeças, e as filhas o pano-de-cabeça, e seguem para o centro do salão, onde passam a dançar circulando o ponto central (Oxum). Enquanto isso, pai Luis, que também é filho de Obaluaê, vai dançando até o meio do salão, sendo que normalmente é o primeiro a incorporar.

Quando o Santo baixa, pai Luis curva o corpo, e passa a andar devagar e solenemente, com as palmas bem abertas, os dedos esticados, e a mão direita tremendo. Cobre-se o Orixá manifesto com o *filá*, o manto sagrado de Obaluaê, feito de pano simples ou palha-da-costa – este normalmente reservado às cerimônias e homenagens. A cambone que está com ele ajuda o Orixá a *cruzar o terreiro*, segurando numa ponta o *filá* com os dedos, e conduzindo a divindade pelo salão. Quando Obaluaê quer cumprimentar um médium individualmente, a pessoa se ajoelha na sua frente e leva a testa ao chão, depois de levantado, ele permite que o Orixá passe as mão pelos seus braços. Quando ele quer cumprimentar a todos, ou saudar os Santos no Altar, Obaluaê leva os braços de pai Luis na altura da cabeça, balança-os para frente e para trás, como se estivesse jogando algo na direção a qual está voltado, e os médiuns do terreiro o reverenciam – ajoelhados, levam a testa ao chão em direção ao Orixá.

Quando o Santo sobe, durante a desincorporação, pai Luis se curva novamente, coloca a mão direita acima da sua Cabeça, e balança a cabeça rapidamente para frente e para trás – ou para cima e para baixo –, até que quando ele sobe e o Orixá já se foi, não abaixa mais, sendo auxiliado pelas cambones para garantir que continue de pé. É notável a diferença de controle dos pais-de-santo incorporados em relação aos médiuns menos experientes da Casa.

Todos reverenciam pai Luis quando o Santo se vai, e alguém lhe oferece um copo de água que normalmente fica aos pés de alguma imagem no Altar. Quando todos os filhos e filhas desincorporam, os trabalhos com aquele Orixá terminam. O processo se repete com Xangô e Nanã, os outros Santos-Velhos, nas suas particularidades: diferentes filhos e filhas da Casa, pontos cantados, ritmos da batida (atabaques), e diferentes maneirismos e ações que as divindades tomam quando manifestadas na matéria de seus filhos. Termina a primeira parte.

Por costume, pai André pergunta se estão todos bem após as manifestações, e respondido na afirmativa, pai Luis declara intervalo de 10 a 15 minutos, para descansarem. Mas este tempo também é bem utilizado, pois os médiuns de incorporação e as cambones fazem uso do intervalo para prepararem a próxima parte da sessão.

No caso de trabalhos com os Pretos-Velhos, é aberto a *Casa das Almas*, onde ficam guardados os *banquinhos* ou *tocos* de madeira no qual as Entidades permanecem sentados, os castiçais para suportar as velas, e os cuspideiros – pequenas caixinhas de madeira, forradas com jornal, na qual as Entidades jogam fora o lixo que produzem. São também levados ao terreiro bengalas, chapéus ou panos-de-cabeça, café em garrafas térmicas, vinho ou quentão em garrafas de vidro, algumas plantas, principalmente *arruda*, e um rosário. Os babás que

vestiam roupas adornadas com as cores de seus Orixás retornam ao terreiro com roupas brancas simples. Todos posicionam as suas coisas numa fila formada encostada nas paredes do salão principal, na mesma ordem da corrente mediúnica, montando pequenas estações de trabalho. Enquanto os pais-dos-santo cumprimentam a todas as pessoas na assistência, dando boas vindas aos que estão pela primeira vez na Casa, ou parando para conversar com os conhecidos, os filhos e filhas estão num vai e vem pelo salão, preparando tudo para a sessão. É um entra e sai do terreiro numa desordem ordenada.

Quando há *atendimentos*, as consultas com os Pretos-Velhos são organizadas através de um sistema simples de fichas numeradas – pequenos papéis laminados que indicam os números (1-50) –, que são deixadas em algum canto para que as pessoas que chegam na Casa possam ir pegando desde o início, ou são distribuídos nos intervalos, por ordem de chegada. Estando tudo pronto, os médiuns se posicionam novamente na corrente, os pais-de-santo retornam ao salão, e retomam os trabalhos. As Entidades Pretos-Velhos são convidadas à baixar no terreiro para fazer consultas e dar o *benzimento*; ou como pai Luis costuma dizer: “colocar os nego-velho pra rezar” – a *reza* aponta para o sincretismo cristão.

Normalmente se puxa um ponto para saudar Obaluaê, mesmo que ele já tenha se manifestado, e então puxa-se o ponto do Preto-Velho de pai Luís e pai André, que ficam no meio do salão (ponto de Oxum), enquanto os médiuns de incorporação dançam circulando a sua volta numa grande roda. Nos momentos em que pai Luis incorpora seu Preto-Velho, Pai Tomé de Angola, e pai André, o Pai José de Angola, todos os médiuns param de dançar e os reverenciam no lugar que estão – novamente, ajoelham-se e levam a testa até o chão.

Quando o Preto-velho baixa, o médium vacila no andar, curva as costas como se mal conseguisse dar conta de carregar o próprio peso, e alguns ainda vão com um dos joelhos no chão. Anda-se devagar e com cautela, há aqueles que se apoiam em uma bengala. Aos pais-de-santo incorporados, as cambones entregam os chapéus e as bengalas, ou o pano-de-cabeça quando pai Luis incorpora sua Preta-Velha, a Tia Antônia das Almas. Os Pretos-Velhos cruzam o terreiro, cumprimentam as pessoas – como o próprio pai Luís, suas Entidades cumprimentam cada ogã individualmente –, e sentam-se em banquinhos de madeira postos ao lado das cadeiras nas quais os pais normalmente usam quando não estão incorporados e não precisam ficar de pé. As cambones preparam suas estações de trabalho.

Nisso, puxa-se o *ponto para as Almas*, onde cada cântico menciona uma Entidade ou grupo de Entidades em específico, e cada médium vai incorporando seu Preto-Velho ou sua

Preta-Velha, que também cruzam o terreiro, cumprimentando a todos que desejam. Quando as Entidades chegam nos seus banquinhos, antes de sentar, muitas se ajoelham na sua frente e abençoam o lugar, normalmente tocando na madeira com a mão, ou com a ponta do chapéu, no caso dos Pretos-Velhos. Sentados, eles colocam seus chapéus na cabeça, preparando seus cachimbos enchendo-os de fumo, abrindo as garrafas térmicas ou de vidro e colocando sua bebida nas canecas ou no copo, arrumando as ervas e posicionando o rosário no colo. As cambones passam acendendo a vela de cada um, suportadas pelos castiçais, ou entre os dedos do pé, como fazem algumas entidades – por exemplo o pai José, Preto-Velho do pai André. Preparados, os ogãs param de bater os atabaques quando todos os médiuns que vão trabalhar incorporaram, e todos os Pretos-Velhos estão sentados. Dá-se início às consultas.

Uma cambone posicionada na porteira chama os números das fichas em ordem crescente, e a pessoa vai até a entrada do terreiro onde é levada até a Entidade por alguma outra das cambones que estão no salão ajudando nos trabalhos. (Se há mais pessoas do que fichas, e elas acabam, usa-se as mesmas fichas novamente, começando pelo número 1, mas fazendo a contagem a partir de 51 – eu nunca assisti uma sessão com mais de 100 pessoas para serem atendidas). Quando a pessoa vai entrar no terreiro, ela precisa: primeiro, estar descalça ou no máximo calçando uma meia branca; segundo, ela deve estar usando roupas com cores mais claras – por exemplo, se estiver com um casaco escuro mas com camiseta clara, deve retirar o casaco para entrar. (Caso a pessoa não esteja vestindo nenhuma roupa clara, e não tenha nenhuma outra roupa pela qual possa trocar, as cambones vestem ela com um pano branco, e assim ela pode entrar no salão. Ninguém é recusado, apenas pedem para esperar até que os panos que já estão sendo utilizados possam estar disponíveis).

A questão da roupa clara me foi explicada por uma Entidade. Vó Catarina, Preta-Velha de Ruth, é uma Entidade que goza de bastante prestígio e reverência na Casa. Toda vez que ela baixa no terreiro durante uma sessão, ela fica trabalhando ao lado do Preto-Velho ou da Preta-Velha do pai Luis, e todos os médiuns da Casa que cumprimentam as Entidades dos pais-de-santo também a cumprimentam, principalmente os ogãs. Vó Catarina me disse que as roupas mais claras permitem um melhor fluxo de energia na matéria, enquanto roupas escuras bloqueiam esse fluxo. Inclusive, ela me disse isso quando perguntou se eu sentia alguma coisa diferente durante as sessões, e depois de eu ter respondido que achava difícil perceber essas mudanças na energia e no ambiente do terreiro. (Foi a única vez que conversei com ela).

Durante as consultas, os Pretos-Velhos conversam com as pessoas, perguntam o que estão sentindo, se algo as está incomodando, ouvem suas queixas, seus problemas, sua súplicas, dão conselhos – “palavra-amiga”, como diria o pai André –, orientações, sugestões ou fazem pedidos, e dão *passé*,¹⁰⁰ que na casa são mais comumente chamados de *benzimento*, ou quando se trata dos Pretos-Velhos, *reza*. Cada Entidade em específico tem uma maneira de *dar passé*, sendo que com os Pretos-Velhos é comum algumas poucas ervas passadas nos braços, nas pernas, nos ombros e nas costas; uma reza de proteção segurando terço, baforadas com a fumaça do fumo de cachimbo, e dar de beber um pouco de café ou outra bebida que tomam naquela noite. As Entidades também costumam abraçar os necessitados. É muito comum que as pessoas chorem durante as consultas, e que saiam se sentindo numa paz de espírito – para alguém estressado (eu), a paz repentina pode ser até mesmo desconfortável.

A afetividade e o entendimento demonstradas pelas Entidades chega a ser admirável. Os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas são figuras mais sérias – apesar de poderem raramente participar de alguns momentos de divertimento –, e possuem uma sabedoria enorme, adquirida pela sua vida longa e sofrida, sendo que sua atitude é sempre de alguém disposto a dizer o que tem para dizer às pessoas, o povo-de-santo, as pessoas “dessa terra”.

Depois que os trabalhos acabam, quando não há mais pessoas para receberem consulta, os ogãs voltam a tocar nos atabaques, e as cambones se organizam para auxiliar a desincorporação das Entidades. O *ponto de subida* é puxado, e as Entidades, depois de novamente cruzarem o terreiro e cumprimentar aqueles que devem, vão embora uma a uma com as cambones se posicionando atrás dos médiuns para evitar que eles possam cair e se machucar. Os médiuns então arrumam suas estações de trabalho, e levam o seu banquinho ou toco de madeira junto com a vela acesa usada no trabalho até a Casa das Almas, onde as cambones arrumam o lugar empilhando os banquinhos, e onde as velas permaneceram acesas.

Os últimos a desincorporar são os pais-de-santo. Pai Tomé, ao retirar o seu chapéu na frente do Altar, às vezes o coloca na cabeça do médium que está próximo, geralmente a cambone que lhe auxilia. Tendo todas as Entidades partido, pai André novamente pergunta a todos se estão bem e, na ocasião de uma resposta positiva – particularmente, eu nunca observei nenhum médium responder negativamente –, pai Luis faz as preces, as mesmas do início da sessão – todos os filhos da Casa se ajoelham e as pessoas da assistência ficam em pé.

¹⁰⁰ *Dar passé*: “ato de a Entidade, através do médium incorporado, emitir vibrações que anulam os efeitos de más influências sofridas pelo cliente através de feitiços, ‘encostos’, ‘olho-grande’, etc., e que isso abre seus caminhos. Isso é realizado nas sessões de consulta, também chamadas de caridade” (CACCIATORE, 1997, p. 100). Dependendo do segmento de Umbanda e do terreiro, o *passé* pode ser entendido de maneiras diferentes.

Pai Luis então pede paz, saúde e prosperidade (material e espiritual, ver p. 155 e seg.) a todos, geralmente citando Oxalá, Obaluaê e Oxum, respectivamente. E dá por finalizada a sessão.

Sessões de Povos D'Água e Oxóssi (Caboclos) ou beijadas

Os outros dois tipos de *gira* mantêm várias semelhanças com a forma geral da sessão que acabamos de descrever, mas também resguardam algumas especificidades. Ambos os trabalhos feitos com Oxóssi chefiando a Linha de Caboclos e com a Linha das Crianças acontecem depois que se trabalha com os Povos D'Água, onde se manifestam Oxum, Iemanjá, Ogum e Nanã – geralmente nesta ordem. Cada manifestação de Orixá é única.

Quando Oxum se manifesta no terreiro, pai André gira no lugar como se tivesse pisado em falso, e passa a girar enquanto se movimenta pelo salão. Oxum olha diretamente para a mão do filho que está aberta bem em frente ao seu rosto, como se fosse um espelho, e com a outra mão faz movimentos que lembra uma mulher ajeitando seus longos cabelos. Assim, ela cruza o terreiro, cumprimenta a todos, faz o que tem que fazer – como o próprio pai André coloca –, e vai embora, deixando todos vislumbrados, maravilhados e curiosos. Esse processo de incorporação se repete com cada Orixá que compõe os Povos D'Água, respeitando a especificidade de suas manifestações singulares. Na segunda metade da sessão, trabalha-se com Caboclos (em nome de Oxóssi) ou *beijadas* (Crianças, espíritos infantis).

Quando os trabalhos são feitos em nome de Oxóssi, chefiando a Linha dos Caboclos, no intervalo de cerca de 10-15min, os médiuns da Casa também aproveitam para preparar o salão para a próxima etapa da *gira*. Os *babás* do terreiro vão aos armários para trocar as roupas brancas ou bordadas coloridas (segundo o Orixá) por roupas de tonalidades verdades, remetendo a Oxóssi (o Rei das Matas) e aos Caboclos. Os médiuns de incorporação vão pegar os seus charutos, suas ervas e plantas, e seus objetos-ritual, que manipulam no benzimento. As cambones colocam uma mesa de madeira coberta por pano branco num canto do terreiro, próximo a extremidade direita do Altar, perto da porta de acesso secundário ao salão principal e sobre ela colocam as bebidas dos Caboclos, como água, água de coco, vários sabores de suco de frutas, além dos charutos e das velas para acender. Nos pés do Altar, elas colocam os cocares dos Caboclos dos pais-de-santo da Casa – um cocar de penas coloridas do Seu Ventania, Caboclo do pai Luis, e um cocar de penas verdes do Seu Pena-Verde, Caboclo do pai André – que, inclusive, retorna ao salão vestindo um manto verde.

Toca-se um ponto em saudação a Oxóssi, e puxa-se o ponto dos Caboclos, que baixam no terreiro – primeiro dos dirigentes, depois os dos outros médiuns. Quando o Caboclo desce,

as pessoas da assistência podem escutar o seu berro toda vez que ele faz a saudação num ponto ao cruzar o terreiro. O corpo do médium transforma-se consideravelmente. Suas costas ficam eretas, mas com as cabeças baixas, a cara séria e firme, com beijos pronunciados e queixos contorcidos, andam com as mãos atrás das costas, posicionadas na altura da cintura. Ao chegarem na frente do Altar, as cambones colocam os cocares no seu Ventania e no Seu Pena-Verde, entregando-lhes charutos, e o Caboclo do pai André ainda manipula um chocalho, que a Entidade consagra a cada sessão, soprando fumaça do charuto na madeira. Quando todos os outros médiuns incorporam seus Caboclos, temos o início dos trabalhos com essas Entidades sisudas de grande coração – como as caracterizou pai André.

Se há poucas pessoas na Casa e bastante Caboclos, os trabalhos são organizados da mesma forma que os Pretos-Velhos, a partir de fichas numeradas e atendimentos individuais. (Eu, por circunstâncias adversas, nunca consegui conversar com um Caboclo dessa maneira, então me resta descrever a outra forma que os trabalhos com eles são organizados).

Nas sessões de trabalho com os Caboclos em que há muitas pessoas em relação à quantidade de médiuns de incorporação, é feita uma dinâmica que na Casa leva o nome de *benzimento em meia-lua*, facilitada pelo fato de que os Caboclos geralmente trabalham em pé. Cerca de 15-20 pessoas, dependendo da quantidade de médiuns de incorporação na corrente, entram no terreiro ao mesmo tempo e são posicionadas pelas cambones uma ao lado da outra, formando um grande círculo incompleto, que não pode ser fechado, deixando espaço bem em frente ao Altar para a livre circulação dos Caboclos, que, assim, têm acesso aos dois lados, interno e externo, do quase-círculo formado. Os Caboclos então passam de pessoa em pessoa, benzendo cada uma – e pela disposição do circuito, um Caboclo pode acabar benzendo uma pessoa pela frente, enquanto outro Caboclo benze ela pelas costas.

O *benzimento do Caboclo* é feito de maneira muito particular por cada Entidade, mas geralmente envolve ervas e plantas, e toques rápidos e precisos em diversas partes do corpo do médium, além de soprar fumaça para que ela envolva as pessoas. Pai André usa seu chocalho para *fazer benzimento*, tocando de leve com a parte de madeira no corpo da pessoa, e retirando-a rapidamente, produzindo o som característico do instrumento musical encantado. Quando os Caboclos benzem todas as pessoas do círculo, o ogã-chefe da Casa coordena com as cambones para pedir que elas se retirem do salão, para que assim a próxima leva de pessoa possa formar um novo quase-círculo. Isso se repete até que todos sejam atendidos, inclusive os parentes dos médiuns e os próprios membros da Casa, sempre depois de todos os outros.

Quando os Caboclos vão embora, o processo é muito parecido com a subida dos Pretos-Velhos, no que todos desincorporam em uma ordem qualquer e, por último, os pais-de-santo da Casa, com o caboclo do pai Luis colocando o cocar em algum médium próximo, pai André perguntando se todos estão bem, fazendo as preces, pedindo paz, saúde e prosperidade, e todo mundo vai embora. Com a única diferença de que, sendo uma sessão de Caboclos, Seu Ventania, que também é o Responsável Espiritual da Casa, aproveita para fazer alguns anúncios e dar algumas diretrizes. Por exemplo, ao final de uma sessão, no começo de Junho, Seu Ventania se dirige aos filhos da Casa presentes, e decreta: aqueles membros que não estão participando dos trabalhos regulares da Casa não poderão participar da Festa de Exu – que seria realizada no final do mês –, mesmo que paguem o valor adicional à mensalidade para bancar a cerimônia. Segundo o Caboclo, não é certo um filho-de-fé – como Seu Ventania se refere aos membros da Casa – negligenciar suas obrigações e aparecer só em dia de festa.

Quando a segunda parte das sessões que se iniciam com os Povos D'Água é com as *beijadas*, as coisas ficam mais divertidas. No intervalo estratégico, sobre a mesa posicionada no salão, as cambones colocam doces, guloseimas, balas, pirulitos, e outras tantas gostosuras, além de sucos de caixinha e a bebida preferida da maior parte dos *erês*, refrigerante Guaraná. Os médiuns voltam ao terreiro vestidos com roupas estereotipicamente infantis – os que vão incorporar meninos vestidos de azul, as meninas de rosa. Os meninos vestem macacões, coletes e bonés, trazem consigo mochila nas costas e algum instrumento para fazer som (leia-se, aprontar e criar confusão). Pai André também usa seus óculos de natação e um apito. As meninas estão de vestido, cabelos amarrados em chuquinhas, carregando panos. Quando são puxados os pontos, os médiuns caem no chão ao incorporarem as Crianças, levantando-se devagar, às vezes auxiliadas pelas cambones. Cruzam o terreiro, normalmente cambaleando e se jogando no chão em cima dos pontos, como uma criança que não sabe bem o que faz.

A elas são entregues brinquedos, carrinhos e caminhões para os meninos, bonecas e bichos de pelúcia para as meninas, apesar de que, depois de um tempo, todas as Crianças passam a brincar com o que encontram pela frente. Também são colocadas as comidas em potes ou saquinhos para que elas possam comer enquanto caminham pelo salão, algumas ainda guardam as guloseimas e os doces no pano das camisetas. Com a garrafa de guaraná, é comum que as cambones furem as tampas, para facilitar que as Crianças possam beber o refrigerante, sem que precisem ficar abrindo toda hora – algo que algumas apresentam dificuldade de fazer.

Durante a sessão, as Crianças brincam umas com as outras, e convidam as crianças presentes na assistência para entrar no salão e brincar com elas – geralmente há mais crianças nas giras de *beijadas*. Nem todos os cânticos são pontos da Umbanda, pois os ogãs também tocam algumas músicas infantis populares – como “Atirei o pau no gato” –, e tocam os atabaques de maneira ritmada e depois aleatória, sucessivamente, quando as *beijadas* brincam de roda-roda. Todos se divertem, inclusive os adultos da assistência, que acham tudo cômico.

O mais interessante, no entanto, é observar a personalidade de algumas das Crianças – e por isso eu quero dizer como aprontam durante a sessão. Enquanto algumas se contentam em ficar num canto brincando sozinhas ou em pequenos grupos, e outras passam a maior parte comendo doces e bebendo refrigerante, algumas Crianças chamam a atenção. Uma das *babás* da Casa, em particular, quando incorporada com o seu espírito infantil, um menino muito barulhento, parece manter uma relação de animosidade brincante com o ogã-chefe, pois está sempre o desafiando a puxar algum ponto fora de ordem, ou para de tocar o atabaque, ou fazer alguma outra coisa censurável, e o ogã da Casa estimula essas interações. O menino que pai Luis incorpora é uma Criança muita travessa e levada, sempre buscando pregar uma peça em alguém. Por exemplo, observei que às vezes ele finge ser o próprio pai Luis incorporado com outra Entidade no meio da sessão, e quando alguém se aproxima para ajudar, ele revela a brincadeira, apontando para a pessoa e rindo da cara dela. (Aparentemente, em algum momento ele tentou pregar uma peça em mim, pedindo para que eu me aproximasse da porteira, mas quando me levantei e ele foi em minha direção, o ogã-chefe brigou com ele, e não deixou que a interação continuasse – confesso que fiquei curioso e ao mesmo tempo apreensivo com o que ele iria fazer. Nunca tive a coragem de perguntar para pai Luis).

A Criança do pai Luis também gosta de usar uma mistura que lembra uma cola branca e viscosa para passar nas pessoas, tanto quanto forma de brincadeira, mas também a maneira que ele *dá o passe*, passando nas bochechas e nas mãos das pessoas, ou mesmo cobrindo toda a cabeça de uma médium *babá* da Casa, quando está incorporada com um menino que adora se sujar. Numa sessão, observei que uma mulher grávida, estimulada pelas cambones, foi até a Criança do pai Luis, que passou a mistura de cola na sua barriga – talvez uma espécie de *passe* diferenciado que as Entidades *beijadas* concedem a certas pessoas, como mulheres grávidas ou que carregam crianças pequenas no colo, recém-nascidos, etc. Alguns meses depois, eu observei essa mesma mulher de volta no terreiro, com a sua criança recém-nascida, para receber o benzimento do Seu Ventania durante uma *gira* de Povos D’Água e Oxóssi.

Ao chegar perto do horário que precisam terminar a sessão, muitas Crianças já estão visivelmente cansadas, enquanto outras parecem não querer ir embora. As cambones mandam elas se despedirem das crianças da assistência, cruzarem o terreiro, e subir. Uma das médiuns da Casa, ao desincorporar, após bater-cabeça para os ogãs, posiciona-se no ponto de Ogum e, quando todos da corrente saem da frente, dando-lhe espaço, e querendo ver a acrobacia, ela corre em direção ao ponto de Nanã (ver figura 2, p. 71), pula, rola no chão, e para em cima do ponto, onde ela finalmente desincorpora. Estando todos bem, alegres e felizes, o pai Luis faz a prece, pede paz, saúde e prosperidade, agradece as Crianças, e dá por encerrada a sessão.

Homenagens

Nas *giras*, ainda é possível acontecer algumas celebrações diferenciadas, como as *homenagens* aos Orixás ou Entidades, e o que é chamado de *pagar promessa*. Mas, mesmo assim, ambas ainda mantêm a característica dos trabalhos a serem feitos com os Guias-Espirituais, no atendimento dando consultas ou *passé* (benzimento).

No meio de Agosto, eu presenciei o que pai Luis caracterizou como uma “pequena homenagem” a Obaluaê, que não fazia no terreiro há algum tempo. A diferença para uma gira normal é aparente pela organização do salão principal. Onde geralmente fica a estátua grande de São Jorge/Ogum (ver figura 3), estava uma estátua de Obaluaê, não de São Lázaro, seu Santo sincretizado, mas a imagem consagrada do próprio Orixá africano, apoiada numa pequena estrutura de madeira – talvez a imagem consagrada ao Orixá Obaluaê do próprio pai Luis que normalmente fica na Casa das Almas. Abaixo dessa estrutura, um alguidar¹⁰¹ grande e fundo, cheio de pipoca. No chão, bem em frente ao degrau do Altar, onde normalmente fica o pano de bater cabeça para Oxalá, estava um pano marrom bordado coberto de pipoca, como se fosse uma segunda camada do tecido. Espalhadas pelo degrau do Altar, haviam saquinhos de papel cheios de pipoca, copos de água e velas suportadas por castiçais. Na cadeira ao lado do Altar, onde normalmente fica sentado os pais-de-santo, as cambones posicionaram estrategicamente os *filá* – os mantos sagrados de Obaluaê dos filhos do Orixá da Casa que iriam manifestá-lo naquele dia. O resto das preparações segue conforme a gira de Preto-Velho.

No início da sessão, foram cantados 3 pontos para salvar as Almas, 4 pontos de Exu, um para o Exu e a Pomba-Gira do pai Luis e do pai André, e 1 ponto para Iansã. Durante a homenagem a Obaluaê, uma médium da Casa, creio que por ser a única filha-de-Obaluaê com

¹⁰¹ O *alguidar* é um vasilhame raso ou fundo, grande ou pequeno, feito de barro da cor de um marrom embranquecido, quase da cor do laranja-tijolo, só que mais escurecido, consagrado (cruzado com pomba) para guardar ou levar as comidas a serem usadas nas Festas, cerimônias e nos trabalhos com Exu, além dos *cortes*.

a graduação de *babá*, manifestou o Orixá antes do pai-de-santo. Quando pai Luis manifesta Obaluaê, as cambones colocam sobre sua cabeça o *filá*, não o manto de pano branco, mas a coroa feita de palhas da costa marrom clara, e o *xaxará*¹⁰², o instrumento simbólico do Orixá. O pai-de-santo incorporado cruza o terreiro com Obaluaê, e o Orixá abençoa a todos com saúde ao balançar o seu cetro de piaçava, como se estivesse varrendo as doenças do ambiente.

O Orixá então passa a ser seguido pelas cambones, que levam alguidares com pipoca. Obaluaê pega um punhado de pipoca com as duas mãos do pai Luis, e joga na Cabeça de cada ogã individualmente. Dirige-se então ao pai André, que reverência o Orixá enquanto ele joga pipoca nas suas costas e na sua Cabeça, e então do centro do salão joga algumas levadas de pipoca nos médiuns de incorporação da corrente, e depois nas cambones. Quando Obaluaê de pai Luis vai embora, os filhos da Casa passam a manifestar o Orixá, sendo sempre cobertos com seu *filá*, feitos de panos brancos. A gira então dá prosseguimento normal, com os médiuns da Casa manifestando Xangô e Nanã, como acontece nos dias de trabalho com os Santo(s)-Velho(s), e as cambones da Casa aproveitam o intervalo para varrer as pipocas do salão e preparar o terreiro para os trabalhos a serem feitos com os Pretos-Velhos.

Pagar promessa

Voltando um pouco no tempo, ao final de Julho, logo após a Casa retomar a realização das sessões públicas, depois de terem ficado quase um mês com trabalhos irregulares, devido aos problemas de saúde de pai Luis – deixamos por isso, sem entrar em detalhes –, o pai-de-santo resolveu pagar a promessa que fez as beijadas, justamente por causa da saúde. Segundo o pai André, um médium pode fazer uma promessa aos seus Guias-Espirituais, aos seus Orixás e Entidades, e ele deverá pagar essa promessa publicamente, durante a *gira*.

Nessa ocasião, como a promessa foi feita as *beijadas*, pai Luis ofereceu às Crianças, aos espíritos infantis evoluídos que baixaram no terreiro, um bolo de chocolate recheado, decorado nas cores azul e rosa, várias guloseimas e doces, balas, pirulitos, paçocas, pipoca e refrigerantes, e mais um monte de outras gostosuras que levariam as crianças à loucura. Diferentemente das Festas, as oferendas da promessa não são oferecidas às pessoas da assistência, mas apenas às Entidades do terreiro. Porém, como é comum na *gira de beijada*, os espíritos infantis dividem as coisas com as crianças da assistência, chamando-as para

¹⁰² *Xaxará* – “instrumento simbólico de Omolu/Obaluaê. É um pequeno feixe de piaçava ou palha-da-Costa, preso com trançados dessa palha e enfeitado com búzios, ou preso com tiras negras ou vermelhas de couro, bordadas com búzios e miçangas. Representa a epidemia, como uma vassoura que varre o mundo dos vivos” (*ibid.*, p. 251). Usado nas manifestações públicas de Obaluaê, é manuseado pelo Orixá como uma forma de espantar a doença e as enfermidades dos presentes na sessão, principalmente nas homenagens ao Santo-Velho.

dentro do salão para brincarem, comerem e se divertirem. A gira de *beijada* me parece ser um momento de todas as crianças, sejam elas espíritos evoluídos ou pessoas encarnadas.

Para participar da *gira*, no qual se trabalha para a caridade, é necessário um certo investimento por parte dos médiuns. Ser membro da Casa exige uma mensalidade de R\$100,00 por mês, que é adicionado ao montante do *dinheiro da Casa*, o capital total disponível para arcar com os custos e as despesas do terreiro. Os filhos e filhas-de-santo do terreiro, bem como as pessoas da comunidade no geral também fazem doações esporádicas para a Casa, seja em dinheiro ou em objetos-ritual que depois serão consagrados. Rosane, a cambone principal da Casa, mulher negra, lésbica, que trabalha no terreiro há 25 anos, tem o papel de manter registro de todos os objetos-ritual e demais itens que a Casa precisa para funcionar, a partir de um sistema simples de anotações. Toda semana, é ela quem avisa o pai André de tudo que foi gasto e de tudo o que precisa ser comprado para a semana seguinte. Nas *giras*, tudo que é usado pelas Entidades durante os trabalhos ficam sob a responsabilidade de cada médium, que deve comprar e trazer seus próprios objetos-ritual. Caso eles esqueçam ou não possam comprar para aquela sessão, e insistem em trabalhar no dia, eles usam os objetos guardados como reserva no terreiro. Pai André utiliza-se de um sistema simples de anotações para registrar as dívidas que cada filho contrai com a Casa, e que deve ser quitada mais tarde.

Todos os objetos-ritual são comprados em duas unidades de consumo principais: supermercados quaisquer pelo bairro, e em lojas especializadas que vendem produtos e artigos para terreiros de Umbanda – há uma dessas lojas há três ruas de distância do terreiro. Alguns produtos, como a *banha-de-orí* ou a *pemba*, já são artigos consagrados para o ritual, enquanto outros, como óleo de soja, café, bebidas alcoólicas, etc., devem ser consagradas antes do uso ou ainda são consagradas quando são usadas, como os ingredientes das comidas-de-Santo. Um produto que precisa ser consagrado demanda ainda mais produtos para essa consagração.

Inclusive, é por isso que categorizo todos os objetos a serem usados no ritual como sendo *objetos-ritual*, que se refere tanto aos artigos consagrados especializados para o ritual, quanto às mercadorias, como o óleo de soja, que ao serem consagradas e inseridas num contexto de ritual umbandista, ganham uma nova natureza e eficácia simbólica, deixando de serem apenas mais um produto de uma prateleira de supermercado. É interessante pensar que o terreiro de Umbanda é uma verdadeira unidade de consumo que mobiliza diversas unidades de produção pela cidade, reinserindo a Casa no regime de mercado urbano (ver p. 178 e seg.).

Festas e cerimônias públicas

As *Festas de Homenagem*, grandes cerimônias públicas do terreiro, acontecem segundo uma espécie de calendário festivo-litúrgico, que acompanha o calendário de dias dos Santos da Igreja Católica. Tais sessões têm duas características marcantes: 1) a presença de pessoas de outros terreiros da Almas e Angola, na assistência ou participando da corrente mediúnic; e 2) o fato de que os Orixás ou as Entidades homenageadas não são convocados para trabalhar (fazer caridade), mas apenas para serem agraciadas. Os Guias-Espirituais que quiserem atender as pessoas podem fazer ao final da sessão, mas não são convocadas ao terreiro para isso. O dia é de festa, e não de trabalho – apesar da categoria ainda ser acionada.

Para financiar as Festas públicas, cada médium da Casa, além dos costumeiros R\$100,00 de mensalidade, paga um valor extra no mês de R\$30,00 – se quiser participar. O pagamento, e outros assuntos financeiros envolvendo os(as) filhos(as)-de-santo da Casa, ficam sob responsabilidade de Angélica, mulher negra, lésbica, *babá*, médium de incorporação da Casa, trabalha há 15 anos no terreiro e é casada há mais de uma década com a combone Rosane. É possível encontrá-la pelo terreiro vendendo jóias e bijuterias – o que aponta para a sua experiência lidando com finanças, sendo o provável motivo pela qual ela é encarregada desta tarefa na Casa. A seguir, descrevo uma Festa de Pomba-Gira.

No começo de Setembro foi realizada a *Festa de Pomba-Gira* – que normalmente é feita no final de Agosto, mas neste ano teve que ser adiada porque um filho da Casa faleceu, e todos estavam em luto por uma semana, período no qual não se faz os trabalhos públicos.

Como é típico nos dias de Festa, a primeira coisa que se nota ao chegar no terreiro é que vários médiuns já estão presentes mais cedo do que o normal – muitos, na verdade, passaram o dia na Casa ajudando a preparar a Festa. No salão principal, nota-se que a cortina branca que serve para esconder o Altar foi substituída por cortinas pretas sobrepostas por cortinas vermelhas menores – preto e vermelho, as cores das Entidades Exus e Pombas-Gira. Na Frente do Altar, estava uma mesa de salão sobre a qual foi colocada um vaso contendo muitas rosas coloridas bem ao centro, e a sua volta as comidas que seriam servidas as Entidades – pickles, tomates, ovos-de-codorna, carne bovina, suína e torresmo na farofa, e um pote de cristal cheio de bombons. Na parede esquerda, uma mesa longa sobre a qual foram colocadas as bebidas e os ingredientes para bebidas mais elaboradas dos Exus e Pombas-Gira, bem como suas fumos preferidos, cigarros ou charutos, e ao lado dela, um cabideiro de

madeira que segurava *blazers*, chapéus e boinas. Do outro lado, na parede direita do salão, cuspidores que servem como cinzeiros para cigarro foram posicionados no chão.

A maior parte dos médiuns de incorporação vestem roupas nas cores dos Exus e Pombas-Gira, pretas e vermelhas, mas alguns mantêm o branco – camisetas sociais brancas, calças sociais pretas e um chapéu para certos Exus. Alguns ainda usam as suas capas pretas. As mulheres usavam saias longas e espartilhos pretos, e maquiagem com tons escuros, batom vermelho forte para os lábios e delineador negro. A maior parte usava jóias e acessórios de ouro, como anéis, pingentes, braceletes e colares. Uma mulher de fora da Casa, que é membra de um terreiro na Palhoça, e incorpora uma Pomba-Gira cigana, estava trajada com espartilho negro e saia longa vermelho-escuro, seu cabelo preso num grosso trançado, enquanto seu esposo, um cambone do mesmo terreiro que ela, estando lá para ajudá-la na incorporação, vestia uma roupa social toda preta. Uma *babá* da Casa, porém, estava usando um vestido com tonalidades de verde-escuro e marrom claro, mais colorida do que a maioria.

Essa *babá* é a médium que deu início à sessão, em nome dos pais-de-santo, mas só depois que o ogã-chefe da Casa informou a todos sobre a determinação da Maria-Padilha, Pomba-Gira do pai Luis: as Entidades não deveriam ir para rua, a Festa é dentro do terreiro.

Depois da prece inicial e da defumação dirigidas pela *babá*, foram puxados os pontos para saudar Oxalá, Ogum e Iansã. Os médiuns da corrente viram-se para os ogãs, ficando de costas para o Altar, que é quase que completamente coberto pelas cortinas puxadas pelas cambones. São cantados os pontos das Entidades de esquerda dos pais-de-santo da Casa, o Exu Meia-Noite (pai Luis), Pomba-Gira Tata Mulambo (pai André), Pomba-Gira Maria Padilha (pai Luis) e Exu Marabô (pai André), nesta ordem. Nesse momento, Sra. Maria Padilha e Sr. Marabô entram no terreiro, os pais-de-santo já incorporados, ela vestindo saia e uma camisola preta, bordada com rosas vermelhas, e um longo chapéu de madame, ele com uma calça social preta um pouco curta, camiseta social preta, colete cinza e um paletó preto, chapéu escuro com uma pena negra, segurando uma caneca de metal. A Sra. Maria Padilha dá boa noite a todos os presentes e, sem querer enrolar a Festa, dá prosseguimento.

Os ogãs passam a cantar os *pontos de Exu*, e as Entidades baixam no terreiro. O médium que está prestes a incorporar se posiciona em frente à porteira, quase em cima do ponto de Ogum, e quando Exu desce, ele se contorce, vai de joelhos ao chão, dá uma gargalhada diabólica, bate-cabeça e depois cruza o terreiro. A pomba-Gira se senta de joelhos no chão, mexe no vestido e nos cabelos, passa a mão nas curvas do corpo e algumas dão uma

gargalhada. As Entidades então cumprimentam os Exus e Pombas-Gira dos pais-de-santo e dos dirigentes da Casa, e vão até a mesa onde as cambones terminam de vesti-las com as roupas e acessórios que estavam nos cabides, acendem seus cigarros ou charutos e preparam as bebidas. Assim, prontos, Exus e Pombas-Gira se divertem com as pessoas.

Tanto os desenvolvimentos, quanto as sessões públicas e as Festas de Exu ou Pomba-Gira lembram um baile de salão. As Entidades conversam, cantam e dançam umas com as outras, comem, fumam e bebem, bebem muito. É comum que ofereçam alguns goles de suas bebidas, sejam aos ogãs, as cambones ou as próprias pessoas da assistência. Elas interagem muito com a assistência, mais do que qualquer outra Entidade. Podem jogar conversa fora, ouvir seus problemas e suas queixas, marcar alguns trabalhos – principalmente com os pais-de-santo. Como já disse, na Casa os Povos-de-Rua não dão *passé*, mas como havia um outro *babá* que entrou recentemente para o terreiro, sua Pomba-Gira, ao passar pela assistência, benzia as pessoas. A Entidade dava um gole da sua bebida para a pessoa, então passava um pouco da bebida nos pulsos, soprando fumaça de cigarro nos braços, então juntava as mãos das pessoas no formato de concha e soprava mais fumaça nelas.

Como cada médium de incorporação trabalha com um Exu e uma Pomba-Gira, é normal que se estiver firme nos dois, durante as sessões, eles desincorporem aquele que desceu primeiro, saia do terreiro, troque de roupa, e volte para incorporar a outra Entidade do casal. Por exemplo, depois de algum tempo, pai Luis incorporou Sr. Meia-Noite, e o pai André a Sra. Tata Mulambo. Também depois de algum tempo, para a assistência foram distribuídas em pratos de plástico com garfos de plástico, uma refeição composta por carreteiro (arroz, carne e linguiça), farofa, batata-palha, tomate, alface e ovos-de-codorna. Assim, com todos comentando, conversando e se divertindo, a Festa continuou por algum tempo, até chegar perto do horário das 22h00, no qual os atabaques devem parar de tocar.

No final da Festa, quando todos os médiuns da Casa já tinham saído do transe, inclusive pai Luis e pai André, o ogã-chefe percebeu que a Pomba-Gira Cigana ainda estava entre as pessoas, mas na rua, do lado de fora da Casa, quebrando a orientação estabelecida pela Sra. Maria Padilha. Em meio a olhares estranhos, indignações e falas apologistas, comentando que ela “não era da Casa”, pai Luis assegurou a todos que não havia problema algum na situação. A Entidade foi chamada para dentro do salão por uma cambone, enquanto pai André novamente incorporava o Exu Marabô, que a cumprimentou, dançou um pouco com a cigana para o divertimento de todos, e, quando ela subiu, desincorporou pela terceira e

última vez naquela noite. Todos os médiuns se viram novamente para o Altar, pai Luis faz as preces, agradece as pessoas e aos médiuns que compareceram, e dá por finalizada a sessão.

Mas a diversão não acabou por aí, pois ao mesmo tempo que as cambones e alguns médiuns arrumam o terreiro, as sobras de comida foram colocadas sobre a mesa de madeira de baixo da janela da cozinha-de-santo, para todos que ainda estivessem na Casa e quisessem permanecer mais um pouco pudessem comer e socializar. A Festa continuou noite adentro.

Semana de Camarinha

Para ser coroado na Almas e Angola e avançar nas etapas da hierarquia ritual, com exceção do batismo, cada graduação precisa passar por uma *Camarinha*, um recolhimento no qual o médium vai deitar no terreiro para seu Orixá (MARTINS, 2008, p. 53-4). Durante esse período, o médium está com a sua Coroa aberta¹⁰³ e, portanto, vulnerável a qualquer força ou energia, precisando se recolher num local seguro, num terreiro propriamente assentado, para que possa entrar em contato direto com seus Guias-Espirituais – “enquanto a *coroa estiver aberta*, a relação de proximidade com o santo é mais intensa” (OLIVEIRA, 2012, p. 66). Todos da Casa, e não só o médium deitado, devem observar os *preceitos*, ou seja, uma série de restrições da conduta que B. F. Oliveira (2012, p. 66) interpreta como valores morais presentes entre o *povo-de-santo*, mas que respondem aos fundamentos cosmológicos do terreiro.¹⁰⁴ O processo ritual das *obrigações de Camarinha* tem algumas etapas observáveis.

No sábado anterior a *saída de Camarinha* é feita a *suspendida dos guardiões*, também conhecida como sessão de *tranca de Exu*, uma sessão pública sem consultas ou atendimentos, na qual os guardiões das Casa de Umbanda, Exus e Pombas-gira baixam no terreiro, confraternizam entre si e com as pessoas da assistência, e depois sobem, sendo “afastados” da Casa, no que os médiuns ficam impedidos de trabalhar com seus Guias-Espirituais. Conhecendo melhor a figura, descobrimos que Exu é o mensageiro das divindades, princípio de movimento e responsável pela comunicação entre Orixás, Entidades e os seres humanos (PRANDI, 2001. RABELO, 2014). Como eles são afastados, essa comunicação não acontece, e as relações espirituais se tornam quase-que estáticas, mesmo que não parem completamente.

¹⁰³ “A coroa é a parte central da cabeça, local onde a coroa é desenhada, e durante os três meses seguintes da *camarinha*, o filho(a) de santo fica impossibilitado de mostrar essa parte da cabeça, salvo se por algum motivo maior o pai ou mãe de santo que a fez realizar um ritual e liberar para que o filho(a)-de-santo mostre” (OLIVEIRA, 2012, p. 66). Coroa também se refere ao conjunto de Orixás e Entidades; ver (p. 85, nota nº 82).

¹⁰⁴ “As restrições giram em torno daquilo que está ligado ao que é mundano, o consumo de bebidas alcoólicas, frequentar bares e locais onde comumente se faz trabalhos, festas, fazer sexo” (OLIVEIRA, 2012, p. 69).

Por causa do sincretismo, a figura de Exu foi modificada (PRANDI, 2001). Pois bem, uma dessas transformações foi o distanciamento com a sua função de mensageiro, sendo cada vez mais pensado como o Espírito que deve ser agradado para que não atrapalhe os trabalhos. Esse processo tornou as oferendas que Exu ganha antes de qualquer trabalho, tradicionalmente uma forma de pagamento por seus serviços, um agrado feito para que concorde em não interferir no processo ritual que precisa ser feito a seguir. O culto a Exu passou a ser um culto de evitação (*ibid.*, p. 58). Mas devemos sublinhar que há terreiros e comunidades-do-santo que buscam reverter essa situação, e recuperar a figura funcional de Exu enquanto o mensageiro. (É o confronto entre os movimentos contrários de caracterização da figura de Exu que talvez explique a hesitação de pai André em afirmar que os Exus são “afastados” da Casa na suspendida dos guardiões, mas não posso ter certeza).

Depois do ritual da tranca de Exu, o médium que vai deitar no terreiro deve se recolher na Casa e permanecer lá sob com sua coroa aberta sob proteção dos assentamentos de Orixás.

O dia do recolhimento e o período que passa deitado varia de acordo com a graduação, com a posição que irá ocupar na hierarquia ritual. Na *Camarinha de Bori*, o médium se recolhe na quinta-feira antes do sábado de saída, permanecendo deitado por três dias, enquanto na *Camarinha de pai/mãe-pequeno(a)* o médium se recolhe na terça-feira da semana, ficando deitado por 5 dias. Na *Camarinha de Babá* e na de cada um dos 3 *reforços*, o médium se recolhe no domingo logo após a suspendida dos guardiões, onde permanecerá deitado a semana toda, por 7 dias. A *saída de Camarinha* acontece sempre no sábado, e os preceitos que devem ser observados iniciam logo após a tranca de Exu, no sábado anterior.

Durante a *Semana de Camarinha*, são realizados vários trabalhos na Casa para ajudar o médium deitado e em preparação para a sua saída pública – dos quais eu não tive acesso pois apenas os iniciados na Casa podem permanecer no terreiro nesse período, e apenas os médiuns coroados estão autorizados a fazer estes trabalhos. O importante de sublinhar é que, mesmo que só o médium esteja deitado para os Orixás, o processo é um trabalho coletivo, que mobiliza todos os filhos e filhas da Casa, além de ser um momento oportuno para o aprendizado, pois todos entram em contato direto com os fundamentos da Casa, no que os pais-de-santo sempre estimulam e pedem para que participem em algum momento da semana. Isso demonstra bem o que M. Rabelo (2014, p. 100) já observou, sobre a importância do conhecimento socializado para a vida de um terreiro, e suas dinâmicas internas que funcionam

num jogo de manter segredos longe dos olhos e ouvidos não-autorizados e compartilhar os fundamentos processuais na prática cotidiana com os autorizados.

O médium que está deitado passa por um verdadeiro rito de passagem, no qual fica preso em um momento de *liminaridade*, condição ambígua na estrutura social da comunidade, ao mesmo tempo sem ser o que ele era antes, e sem ser o que ele será depois do ritual (ver Van GENNEP, 2011 [1909]; TURNER, 1974 [1969]). O médium se coloca numa posição de vulnerabilidade subjetiva e espiritual perante seus Guias-Espirituais, e entra num contato direto e intenso com a sua mediunidade, se fortalecendo espiritualmente. Aqui, realiza-se o processo da *feitura de Orixá*, na qual a relação da pessoa com o Orixá se estabelece ou se solidifica, onde ela contrai novas *obrigações e preceitos*, aprende novos *fundamentos*, passa a ser autorizada num campo mais ampliado de *saberes da Casa*; e junto com o seu Orixá, na prática, vai entendendo como funcionam as dinâmicas do terreiro e do processo-ritual (RABELO, 2014). O Orixá também deve acompanhar o aprendizado da pessoa sobre o ritual, o que se torna fundamental na socialização do médium com a comunidade em geral.

Outro aspecto importante da *feitura de Orixá* é que não só o Santo é feito pelo pai-de-santo autorizado, mas a pessoa também é feita. No sentido de que a sua identidade como parte do terreiro, da Casa, deste segmento específico da Umbanda, de qualquer outro ritual das religiosidades afro-brasileiros, e/ou do povo-de-santo como um todo, o *macumbeiro*, é construída junto à singularização do Orixá (OLIVEIRA, 2012, p. 51; RABELO, 2014).

Na Casa, não há os quatinhos, espaços consagrados para Camarinha, como em outros terreiros, mas os médiuns deitam sob esteiras no salão principal do terreiro, que é coberto e separado por um pano que passa dividindo o terreiro de ponta a ponta, evitando que a pessoa seja vista lá dentro. O médium deve ficar o mais isolado possível do contato externo.

Se eu não pude ter acesso aos detalhes de todo o processo ritual durante a semana de Camarinha, ainda é possível ter uma boa ideia dos trabalhos que foram feitos a partir de como o terreiro se encontra organizado no sábado da saída de Camarinha.

Como é típico nos dias de cerimônia, nota-se um grande movimento na Casa, tudo já está preparado no início e muitos médiuns estão presentes desde cedo. Na parede ao lado do banheiro havia um aviso que pedia “favor lavar as mãos com Amaci”. Espalhado pelo pátio mais dois avisos que censuraram o uso de esmalte preto durante a semana de Camarinha. E na parede do salão principal outro aviso alertava: “Silêncio, nós estamos em Camarinha”.

No Altar, as imagens de São Jorge (ver figura 3) foram retiradas, e no seu lugar foi colocado um grande vaso de flores com uma pequena imagem de Ogum (africano) ao lado. As imagens de Obaluaê e São Cosme foram afastadas uma da outra, cada uma ficando mais próximas da parede, alargando a base da pirâmide. Na parte inferior do Altar, sob o degrau que fica aos seus pés, foi erguida uma estrutura de madeira que lembra uma longa prateleira em dois níveis, onde estavam 18 alguidares contendo os pedaços de galinha sacrificadas durante a semana, um ao lado do outro, intercalados por velas de sete (7) dias. No chão, bem em frente ao degrau do Altar, uma estrutura retangular de madeira branca a 20cm do chão, mais ou menos, coberta com longos panos brancos. Sobre ela estavam dispostas muitas comidas-de-santo, agradados, copos d'água e velas, duas cestas de madeira cheias de frutas.

O pano de bater-cabeça coletivo para Oxalá fica mais afastado do Altar, em frente a essa estrutura, enquanto a cadeira do pai-de-santo à direita do Congá foi retirada do seu lugar. O terreiro estava pronto para receber os novos *babás* da Casa.

Saída de Camarinha

A *saída de Camarinha* é uma apresentação pública do *médium deitado* para a comunidade do-santo como um todo (MARTINS, 2008, p. 55). Na cerimônia que assisti, estavam *deitados para babá* dois médiuns, Leandro, filho de Ogum e Oxum, homem negro, casado com uma médium de incorporação da Casa, feito por pai André; e Everton, filho de Xangô e Oxum, homem negro, também feito por pai André, que consagrava-se *babalorixá* para se juntar ao amigo no terreiro que planejam abrir. Na Camarinha, mais de um médium pode deitar ao mesmo tempo, e não é necessário que ocupem a mesma posição na hierarquia ritual, pois um *obori* pode deitar ao lado de um *pai-pequeno*. O critério para decidir quem pode ou não deitar no conjunto da semana é a paridade de Orixás, i. e., se um dos Orixás de Cabeça for o mesmo para todos os médiuns. No caso, ambos Leandro e Everton eram filhos de Oxum.

Depois de todos os médiuns já terem batido-cabeça, feito a defumação e as preces, cantou-se *pontos* para saudar vários Orixás até que as últimas preparações fossem feitas. Pai Luis dirigiu a sessão, mas como ambos os médiuns deitados para babá são feitos pelo pai André, foi ele que conduziu a cerimônia de *retirar o Orixá*: apresentou cada um dos médiuns ao público, leu suas trajetórias escritas num grande livro adornado, e no caso de Leandro, passou o microfone sem fio para ele – que estava escondido nos fundos da Casa –, para que todos ouvissem a sua voz agradecendo a presença de todos. Pai Luis deu prosseguimento com a *saída de babá*, puxando o ponto de Ogum para sinalizar a deixa de Leandro.

Enquanto a maior parte dos médiuns de incorporação dançam o ponto, alguns médiuns e as cambones pegam quatro (4) hastes finas e compridas, e os quatro que as seguram se posicionam formando um quadrado no meio do salão. Em cada uma delas é preso uma ponta do *alá*, um grande pano branco consagrado para proteção que cobre o Orixá durante a saída (*ibid.*, p. 98), formando uma estrutura que lembra uma tenda com teto reto. Cruza-se o terreiro carregando o *alá*, enquanto pai André fica na frente da estrutura, e o pai Luis, junto com a madrinha do babá, ficam cada um de um lado, segurando nas mãos um copo de água e uma vela suportada por castiçal de barro decorado com fitas, cada uma na cor de um dos Orixás de Cabeça do médium. Depois disso, carrega-se o *alá* para fora do salão, saindo de costas do terreiro, enquanto os que carregam a vela permanecem na entrada. Pai André busca Anderson nos fundos da Casa, e o médium retorna ao terreiro debaixo do *alá*, entrando no salão principal trajado com as roupas do Orixá Ogum – um capacete do exército romano de metal, ornamentado com pedras vermelhas e adornado com uma pluma ainda mais avermelhada. Atrás dele, uma criança vestida toda de branco carrega uma bandeja de prata que leva os símbolos rituais de Ogum – as suas duas espadas de metal e uma capa vermelha.

O médium bate-cabeça ainda debaixo do *alá* até que Ogum se manifeste. Com o Orixá presente, o *alá* é retirado de cima dele, desprendido das hastes, e tudo é guardado. Ogum bate-cabeça aos pés do Altar para Oxalá, e na parte central do salão, no ponto de Oxum, onde permanece ajoelhado enquanto lhe são entregues suas espadas e colocado a capa vermelha nas suas costas. Com o figurino completo, manifestando toda a força simbólica desse Orixá, Ogum cruza o terreiro, batendo-cabeça em cada ponto, usando o pano de bater-cabeça individual do pai André, auxiliado por uma cambone, como acontece com os pais-de-santo. Após isso, Ogum cumprimenta a todos que precisa no terreiro, os pais-de-santo, os familiares do seu aparelho, e algumas outras pessoas de grande importância no ritual. Ele o faz ajoelhando-se em frente a pessoa, enquanto ela, também ajoelhada, leva sua testa ao chão; ambos de pé, o Orixá cruza os braços, tocando a ponta da espada na sua mão direita no ombro esquerdo da pessoa, e depois a espada da mão esquerda no ombro direito, então arrasta as espadas pelos braços e antebraços, no que a pessoa pega a mão direita do Orixá e a beija.

Feito tudo que era necessário, o Orixá é levado para fora do salão pela entrada secundária, no qual ele desincorpora longe dos olhos do público. Nisso, Leandro retorna ao salão usando o *filá* (gorro branco), carregando a bandeja de metal com as espadas, a capa vermelha e o capacete de metal, e então a coloca no degrau do Altar, aos pés das imagens consagradas das divindades. Bate-cabeça, cumprimenta os pais-de-santo e seus familiares, e

apaga as velas. Todo esse processo se repete na saída de Everton, mas com as características do seu Orixá, Xangô. Depois de um breve intervalo, no qual os médiuns da Casa não saem do salão, é feito o mesmo procedimento mais duas mesas, para que cada babá retire seu orixá adjunto, Oxum – com a única diferença que o alá não é montado para a saída do Orixá de trás.

Ambos os novos *graduados em babá* se revezam sentados na cadeira do pai-de-santo, enquanto puxa-se o ponto para saudar Oxóssi, no que pai Luís e pai André incorporam Seu Ventania e Seu Pena-Verde, respectivamente. Os Caboclos baixados então cruzam o terreiro, cumprimentam os babás, os médiuns da Casa, conversam com algumas pessoas e benzem quem for preciso do pessoal na corrente – não vi nenhum deles benzer alguém da assistência.

Depois que ambos os Caboclos vão embora, pai Luís então puxa três *pontos de babá*. O primeiro ponto no qual só os pais-de-santo e os novos babás dançam no meio do salão. O segundo, onde os padrinhos e madrinhas dos babás se juntam aos quatro. E o terceiro ponto, onde todos os babás da Casa se juntam a eles, todos dançando num grande círculo em volta do ponto central, onde permanecem pai Luís e pai André, bem no meio do salão. Pareceu-me que esses três pontos assim feitos tem a função de, progressivamente, com cada ponto, introduzir o babá na sua nova posição da hierarquia ritual, atualizada e materializada neste momento cerimonial, pois é o terceiro e último ponto que normalmente é puxado nas sessões públicas.

No domingo, dia seguinte, levanta-se as comidas dos Orixás e o que precisa ser despachado¹⁰⁵ do terreiro é feito. Aqui, todos os membros estão liberados dos preceitos que deveriam estar observando, com exceção do médium que estava deitado em processo de Camarinha, para o qual o preceito segue por mais tempo – esse período é variável, e pode chegar até três meses, dependendo do acordo com o pai-de-santo (OLIVEIRA, 2012, p. 70).

Na gira da semana anterior à Quebra da Casa, Leandro fez uma retirada de Orixá para cada um de seus Santos, donos-de-Cabeça, antes e depois das manifestações dos Orixás durante a sessão de Santo-Velho e Preto-Velho, talvez como parte da sua *obrigação de babá*.

Depois de um mês desde a realização da *suspendida dos guardiões*, da Tranca de Exu, é feito o trabalho de *Quebra da Casa* durante uma sessão de Povos-de-Rua, no que os Exus e Pombas-Gira tornam a se manifestar novamente no terreiro, pois até então nenhum médium, nem mesmo os pais-de-santo, poderiam incorporar as Entidades dentro do salão principal.

¹⁰⁵ “*Despachar*” é entregar os elementos do ritual para a natureza, para que a energia indesejável ainda presente na matéria, fonte de perigo, possa se dissipar devidamente com o tempo num lugar apropriado para absorvê-las, assim evitando que ela permaneça oferecendo risco ao ambiente à sua volta (ver CACCIATORE, 1977, p. 103).

3. 2 Trabalhos com Exu - Tradição ritual e moralidade

Os pais-de-santo da Casa fazem consultas, atendimentos e trabalhos individuais, previamente agendados, na sua grande maioria pagos, que acontecem fora dos momentos de culto coletivo, das sessões fechadas e públicas. Os *clientes*, como são denominados as pessoas que buscam esses trabalhos, pagam pelos materiais que são usados nos procedimentos rituais e pelo tempo e esforço do pai-de-santo, quando ele trabalha puro¹⁰⁶ ou incorporado com seu Exu ou Pomba-Gira. O *preço do trabalho* é estabelecido de acordo com as especificidades de cada atendimento e os valores em jogo, constrangidos pelo princípio da caridade (ver p. 128).

Pai André comenta que a maior fonte de renda da Casa é através dos *trabalhos com Exu* que ele e pai Luis realizam todas as semanas. Entre esses trabalhos, há o *jogo de búzios* ou Cartas, os *ebós de limpeza*, as *quebras de feitiço*, *encantamentos amorosos* (amarração) e *endireitar a Cabeça*.

A quantidade de trabalhos é pensada de mês em mês, e organizada a partir de um sistema simples de agendamento das consultas. Pai André comenta que a maior parte dos trabalhos geralmente é feita nos primeiros 20 dias do mês, e que a partir do dia 20 há menos trabalhos marcados, mas ainda em uma quantidade boa. Isso também confere uma maior flexibilidade na escolha dos atendimentos, pois a grande quantidade de trabalhos distribuídas num período previsível permite que pai André possa agendar os trabalhos para depois do dia 20 ou 30 do mês, ou até deixá-los para o próximo mês, quando há muitos trabalhos a serem feitos no início de cada mês, ou pouco tempo disponível, como nos meses mais atarefados.

Numa noite de segunda-feira, quando fui até a Casa para falar com a Sra. Tata Mulambo, Pomba-gira do pai André, pude observar como os trabalhos são organizados durante a semana nas situações em que ambos os pais-de-santo trabalham ao mesmo tempo. O pai Luis costuma ficar numa mesa montada dentro do salão principal, enquanto o pai André trabalha no pátio (ver figura 1), colocando os materiais na grande mesa de madeira ao pé da janela da cozinha-de-santo, ou numa pequena mesa de madeira montável posicionada entre a Casa das Almas e a Canjira. Quando só um pai-de-santo trabalha no momento, o lugar de trabalho é escolhido estrategicamente, de acordo com a maior comodidade para se realizar o trabalho a ser feito – porém, muitas vezes é favorecido o salão principal (energia da Casa).

¹⁰⁶ *Puro* é a condição na qual os médiuns de incorporação não estão em transe durante as sessões, ou seja, *estar puro* significa que o médium está sob completo controle de seu corpo, sem nenhuma Entidade presente em si.

São nessas pequenas *estações de trabalho* individual com as Entidades de esquerda, Exus e Pombas-Gira, que a magia acontece, literalmente. Vamos apresentar os trabalhos.

Jogar Búzios e Cartas

O *jogo de búzios* é uma arte adivinhatória autorizada no sistema de adivinhação ancestral conhecido como *oráculo de ifá*, na qual se descobre a sorte através do poder de *Ifá*, o oráculo africano da tradição *iorubá*, que enquanto mensageiro estabelece uma conexão entre a pessoa e a divindade conhecedora de seu futuro (ver CACCIATORE, 1997, p. 142). A sorte é lida pelo pai-de-santo ou outro jogador autorizado nos próprios *búzios*. O búzio ou *eyó* (iorubá) é o objeto ritual consagrado da adivinhação, feito a partir das conchas de uma grande variedade de espécies de moluscos encontradas nas costas marítimas de vários continentes e países, incluindo a África e o Brasil (*ibid.*, p. 70). *Jogar búzios* é o procedimento ritual de adivinhar a sorte, o futuro a ser revelado ou a questão presente a ser sanada, requisitado pelo cliente curioso, e feito pela pessoa autorizada. Em alguns terreiros de Umbanda, os búzios são jogados incorporando Exus, mas na Casa os pais-de-santo jogam puros (não-incorporados).

Também jogam Cartas do baralho cigano, uma outra forma de praticar a arte adivinhatória. Segundo pai André, eles jogam tanto *búzios* quanto Cartas por uma questão pragmática, pois os termos da linguagem dos búzios pode ser difícil de compreender para aqueles que não são familiarizados com o linguajar das tradições afro-brasileiras, e através das Cartas é possível fazer uma adivinhação muito mais acessível às pessoas. Pai André comenta que prefere jogar *búzios*, enquanto pai Luis gosta mais das Cartas.

Pai André enfatiza como *jogar búzios* é uma coisa séria, para sanar dúvidas ou curiosidades, resolver a sorte da pessoa, e não para brincadeira, o que reflete no preço da sessão de adivinhação – a consulta na Casa chega a R\$150,00. O processo em si é muito perigoso, requer treinamento e bom senso, quando se joga puro ou incorporado, pois mesmo que baixe o Exu ou a Pomba-Gira no terreiro, o médium deve manter na Cabeça que “falar a verdade mata”. É preciso tomar muito cuidado com o que se fala no *búzio* ou na Carta.

Por exemplo, no caso de um marido que suspeita da infidelidade de sua mulher, se o oráculo confirmar a traição, e o médium for muito direto em revelar a verdade, ou a Pomba-Gira ser muito indelicada e vulgar a ponto de confirmar dizendo “Tu é cornô” – como muitas podem fazer –, é capaz do homem ir para casa, pegar uma faca ou uma arma de fogo e matar a sua mulher. É necessário filtrar as informações, dar indiretas, orientar de outra forma a pessoa. “Olha, trata melhor a sua mulher. Traz ela para mais perto de você”; e se ele

perguntar “Ah. Ela tem amante?”, responder: “Não. Não tem amante. Mas toma conta do que é teu, né!? Não fica jogando ela pros outros homens. Você tá jogando elas pros outros homens. Para, né!? Trata ela bem. Entendeu!?” Segundo o pai André, se tiver esses cuidados, a prática é moral, e pode ser uma forma melhor de se lidar com a situação.

O fator de risco aumenta pois o médium pode não saber com quem ele está falando, o que demanda um olhar treinado para pessoas, saber identificar a personalidade do cliente e, a partir da experiência, decidir se ele consegue ou não trabalhar a informação. Se não for o caso, é preferível que o pai-de-santo passe por um charlatão, ou a Pomba-Gira por estar pura – i. e., quando o médium finge que está incorporado, e aproveita para fazer o que quer em nome da Entidade – do que criar uma situação dessas, que pode levar à morte.

Pai André afirma que uma Pomba-Gira “bem feita”, séria, comprometida com o seu trabalho (caridade), não faz esse tipo de coisa de propósito, por maldade, inveja ou ganância. Pomba-Gira não gera discórdia entre as pessoas, especialmente não entre relações amorosas. A Pomba-Gira sempre aconselha e ajuda casais da maneira que pode. É a sua *caridade*.

Ebó de limpeza

O *ebó* é uma oferenda, mas tem significados e funções múltiplas, como o *ebó branco*, uma comida oferecida aos Santos ou aos Exus, que em certos segmentos rituais é simplesmente a denominação de *ebós* feitos sem sacrifício animal; e, aqui, o *ebó de limpeza*, uma espécie de comida-de-santo ofertada com finalidade de resultados mágicos imediatos.¹⁰⁷

O alimento ritualmente preparado e simbolicamente eficaz (LÉVI-STRAUSS, 2008b) é passado pelo corpo da pessoa, no que as energias presentes na matéria do *ebó de limpeza* absorvem as energias negativas que envolvem o sujeito. Essas energias negativas são *Eguns encostados*, os conhecidos *encostos* do imaginário popular, espíritos desencarnados (pessoas mortas) que se prendem a pessoa e se alimentam das suas energias quando querem. Pessoas negativas atraem negatividade, que alimenta alguns tipos de *Eguns*, gerando mais negatividade, como se fosse um ciclo vicioso; enquanto pessoas positivas atraem positividade. O *ebó de limpeza* alimenta os *Eguns* negativos da pessoa, e a comida é então despachada, junto com toda a negatividade que acometia a pessoa e com seus *Eguns* encostados.

Quebra de feitiços

¹⁰⁷ *Ebó* tem tantos significados e funções diferentes que O. Cacciatore (1977) fornece três definições gerais: 1) “oferenda ou sacrifício animal, feito a qualquer orixá [...]”; 2) “termo mais comumente empregado para oferenda especial a Exu, pedindo o bem ou o mal de alguém, ou agradecendo, colocado em encruzilhada, sendo vulgarmente chamada ‘despacho’”; e 3) “oferenda com finalidades malélicas, feitiçaria” (ver *ibid*, p. 107).

Uma *quebra de feitiço* é um ritual eficaz de proteção contra os males que acometem uma pessoa vítima de feitiços, na qual a Entidade joga seus poderes contra as forças obscuras da outra pessoa ou Entidade agressora, objetivando por quebrar sua influência sobre a vítima. Pai André me explicou que a *quebra de feitiço* é como tirar osso de um pitbull. Se alguém fizer tal tolice, vai descobrir que o cachorro avança em cima de si. É parecido com o feitiço: a Entidade de esquerda quebra a influência que o feitiço tem sobre a vítima ao oferecer a matéria do seu *aparelho* como hospedeiro, onde ela pode ser controlada sem oferecer maiores riscos para as pessoas. A partir de então, o pai-de-santo precisa se proteger das influências desse feitiço, até que ele possa ser despachado – propriamente quebrado, digamos.

Para pai André, é insustentável que o pai-de-santo banque do seu próprio bolso todos os materiais e o tempo necessários para o ritual da *quebra de feitiço*, a posterior proteção de si e ainda arrisque seu bem-estar, sua saúde física e espiritual sem qualquer tipo de recompensa, reafirmando assim a tradição dos trabalhos pagos com Exus – pelo risco envolvido.

Mas a *quebra de feitiço* é uma prática mágica que serve de bom exemplo para explicar as situações na qual a caridade é exercida mais explicitamente pelos Exus e Pombas-Gira, através de trabalhos feitos gratuitamente. Segundo pai André, e que me foi confirmado mais tarde pela sua Pomba-Gira, Sra. Tata Mulambo, há duas situações muito particulares para que ela quebre o feitiço que acomete alguém gratuitamente. Primeiro, se a pessoa é *inocente de demanda*, ou seja, se é uma vítima que não provocou seu agressor, tira-se o mal que a aflige sem qualquer cobrança. Segundo, a situação mais difícil de acontecer, se um culpado por demanda, i. e., alguém que mandou fazer trabalhos contra uma pessoa, mas por algum motivo, seja por falha dela própria ou por retaliação da sua vítima, encontra-se acometida por males, confessa seu crime, *sem* tentar se fazer de inocente, e genuinamente se arrepende do que fez, é possível que, dependendo do caso, pai André possa até relevar a situação. Mas mesmo assim nada é feito sem consultar sua Maria Mulambo, principal Entidade com quem faz trabalhos.

A Pomba-Gira ainda elabora mais sobre as situações em que uma pessoa paga para fazer trabalhos contra alguém, é acometido por esses males e procura um terreiro para quebrar o feitiço, mas se apresenta como inocente, alguém que não faz mal a ninguém. Isso não funciona porque a Entidade conhece a natureza da pessoa, e fala abertamente sobre essa falsa identidade de inocente que a figura tenta construir, dizendo algo do tipo: “você não pagou para lançar feitiço nos outros? Então me paga para quebrar o feitiço!” Pai André afirma que uma pessoa assim, que mente e tenta enganar, não encontra caridade no terreiro.

Encantamentos amorosos

Os *encantamentos amorosos* são uma prática mágica mais difícil de explicar, pois ela pode conter vários significados e funções diferentes, como o *ebó*, e não é uma categoria tão geral quanto o *feitiço*, o que complica uma sistematização. Porém, geralmente, os *encantos* são feitos para influenciar o campo das relações amorosas entre as pessoas, fazer alguém se apaixonar ou se desapaixonar por outra pessoa, fortalecer a relação, garantir certas prerrogativas da vida amorosa, como a fidelidade e a honestidade do companheiro, e assim por diante. Felizmente, é um ritual de limpeza e *encantamento amorosos* é o único trabalho com Exu que eu pude observar, do qual recebi permissão para descrever neste trabalho. Espero que o exemplo deixe tudo mais claro.

Numa quarta-feira do mês de Agosto, cheguei na Casa por volta de 19h10, sem saber que não haveria sessão de desenvolvimento naquela noite, por causa da grande quantidade de trabalhos a serem feitos durante a semana em preparação para a Festa de Pomba-Gira.

Encontrei pai André retirando o carro da garagem para desocupar o pátio, assim como faz antes das sessões públicas e dos trabalhos, o que iria acontecer naquele momento, trabalho com Maria Mulambo. Ele me explicou tudo e me convidou para assistir o procedimento ritual.

Sentado numa cadeira no pátio da garagem, eu observava o terreiro, novamente maravilhado com as possibilidades e curioso para saber o que iria ser desenvolvido, como já tinha acontecido tantas vezes durante a minha pesquisa. Pai André conversava comigo sobre vários assuntos aleatórios enquanto preparava sua estação de trabalho, já vestido com uma das roupas da Maria Mulambo e adornado com alguns acessórios de ouro e prata.

Na grande mesa de madeira, aos pés da janela lateral da cozinha-de-santo (figura 1), em frente a Casa das Almas e da Canjira, pai André posicionava todos os objetos-ritual que iria precisar para o trabalho: a sineta para acompanhar o *ponto da mulambo*, o candelabro para apoiar a vela, os maços de cigarro (*kent silver*) e as bebidas (*sidra branca* ou *martini rosso*), seu cálice para beber, e a comidas-de-santo ou agrados, preparadas anteriormente e prontas para serem ofertadas na Casa de Exu.

Depois de algum tempo, a filha-de-santo da Casa que requisitou o trabalho – ou foi aconselhada a fazer o trabalho pelo próprio pai-de-santo – chegou no terreiro, trazendo

algumas coisas para a Maria Mulambo como cachaça e farinha, comentando que traria o resto das coisas na sexta-feira, no que pai André confirmou os trabalhos para fazer um *ebó*.

Lara é uma filha-de-santo que está há pouco tempo na Casa, mulher branca, nos seus trinta e poucos anos, divorciada, com uma filha adolescente, que trabalha como promotora de produtos, indo até lugares de interesse na cidade para fazer vendas e propaganda. Descobri que o novo namorado dela estava encrocado, pois sua ex-namorada estava demandando¹⁰⁸ contra ele – ou, como disse pai André, “afundando ele na *macumba*”. A consequência mais séria da demanda: o pobre homem tinha pedido demissão do emprego sem saber muito o por que, e estava se metendo com “coisas que não devia” – esse foi o eufemismo usado por Lara.

O trabalho feito pela Maria Mulambo naquela noite seria para resolver esse e outros problemas na vida da filha-de-santo. Vamos tentar descrever o procedimento ritual.

No meio das preparações, a cambone Rosane chegou no terreiro, cumprimentou a todos e passou a ajudar pai André nas preparações pro trabalho. Logo em seguida, chegou pai Luis – até então eu achava que ele estava no segundo andar da Casa –, acompanhado da *babá* Angélica, médium de incorporação, e da *babá* Juliana, também médium de incorporação – aquela cuja *beijada* implica com o ogã-chefe nas sessões –, todos carregando sacolas de compras. Foram logo para a cozinha-de-santo, e os trabalhos continuaram normalmente.

No momento que pai André estava para incorporar, ele entrou dentro da Canjira, e Rosane permaneceu na porta, segurando a sineta de *babá*, cantando o ponto de mulambo, enquanto o pai-de-santo se concentrava. Quando baixou no terreiro, eu só pude ouvir a gargalhada da Maria Mulambo ecoando pela Casa. Sra. Tata Mulambo, cordial como sempre, cumprimentou todos os presentes, colocou bebida no seu cálice, acendeu a vela e depois seus cigarros, e logo deu início à parte mais fundamental do trabalho ritual com Exu.

Primeiro, antes de tudo, a Maria Mulambo quis saber o nome do rapaz e ver uma foto dele, e perguntou algumas coisas sobre a figura para a filha-de-santo. Ela pegou duas tiras de papel no qual estavam o nome de Lara e de seu namorado, amarrou cada tira em um par de velas, puxou um pouco de linha, cortando-a do rolo com a chama da vela, amarrou cada um

¹⁰⁸ Da maneira mais geral possível, a *demanda* é “desentendimento, luta entre Orixás ou Entidades e consequente questão entre terreiros ou entre pessoas de um [mesmo] terreiro” (CACCIATORE, 1977, p. 102). “Demandar contra alguém”, i. e., fazer ou pagar por trabalhos contra uma pessoa pode ter inúmeras consequências, desde má sorte prolongada a ficar impedido de manifestar seu Orixá-de-Cabeça ou incorporar as Entidades – o médium tem a conexão com os guias de sua coroa bloqueada. Para uma história mais pessoal de demanda, ver (p. 135 e seg.). Para a etnografia clássica sobre uma verdadeira Guerra de Orixás, ver (MAGGIE, 2001 [1975]).

dos pares de velas com as tiras e levou para a canjira. Depois, ela acendeu mais um punhado de velas – 7 no total, se não me enganou –, e também as levou para a Canjira.

Foi aí que a Maria Mulambo tirou uma galinha da gaiola – que estava perto de mim e de Lara, e eu nem tinha percebido –, virou-se para a filha e a instruiu que, enquanto ela passasse no corpo de Lara, era para ela falar consigo mesma, e pedir o que quisesse.

Quando tinha terminado, a Maria Mulambo pediu para que eu e Lara ficássemos no salão principal, dentro do terreiro, para estarmos protegidos – todos os outros que estavam na Casa eram *babás*, não tenho certeza até que ponto esse fato está relacionado. Ela chama o *tatá* da Casa (pai Luis), e ele fica posicionado na porta da Canjira, cantando um ponto que eu não consegui discernir qual era, enquanto a Entidade, lá dentro, longe dos meus olhos – há uma janela no salão que dá para o pátio, assim eu podia observar todo o ritual mesmo dentro do terreiro, menos no momento em que era feito na Canjira –, realiza o *corte* (sacrifício animal).

No seu ensaio clássico *Sobre o sacrifício* (1899), Marcel Mauss e Henri Hubert (2005) descobriram o que acreditam ser a unidade do sistema sacrificial das culturas, um procedimento ritual simbolicamente eficaz que consiste “em estabelecer uma conexão entre o mundo sagrado e o profano por intermédio de uma vítima, i. e., de uma coisa destruída durante a cerimônia” (p. 103). Os autores nos dizem que todo sacrifício é uma oblação na qual a vítima é necessariamente destruída, e através dessa destruição que a eficácia das forças mágicas acontece.

Essa visão e outras fórmulas parecidas receberam diversas críticas ao longo do tempo. A mais famosa é o argumento de que assim como o *totemismo*, o sacrifício, enquanto um fenômeno universal, é um conceito ilusório, produzido a partir de esforços despendidos na ânsia de impor unidade sobre o que na realidade é um conjunto de práticas diversificadas, heterogêneas e pela maior parte não-relacionadas (ver MAYBLIN & COURSE, 2014, p. 308). Porém, essa visão nega a possibilidade de se estender a famosa crítica de Lévi-Strauss ao totemismo¹⁰⁹ ao caso do sacrifício. Isso porque, segundo os autores, diferentemente do totemismo, a ideia de sacrifício é uma categoria acionada e uma prática efetiva quase universal. Portanto, não faz sentido abandonar por completo a noção de sacrifício como objeto de pesquisa etnográfica.

Devemos sublinhar que essa recuperação conceitual não significa reavivar a ideia de um fenômeno universal do sacrifício, até porque os próprios autores críticos admitem que “a

¹⁰⁹ Ver (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975 [1962]. 111 p).

noção de um único esquema ou lógica sacrificial que revelaria um ‘espírito de sacrifício’ similarmemente singular não é mais sustentável” (p. 308). O intuito é menos restabelecer um conceito geral de sacrifício, e mais construir grosseiramente uma categoria antropológica do sacrifício a partir de uma ideia geral, identificar a concepção cosmológica de que *no ato de destruir algo, produz-se alguma coisa nova* (p. 309). Articulando a noção com a ideia de uma *abordagem política do ritual* – pensar o ritual não enquanto um momento diferenciado em si, mas como uma forma própria da vida social, abordagem com enfoque nos esforços de diferenciação, ou o ritual propriamente processual; esforços de ritualização, o construir um ritual, enquanto ritual, no fazer ritual –, produzimos a ideia de *sacrifício ritual*.

É nesse sentido que seguimos M. Mayblin e M. Course (2014) ao conceituar *sacrifício ritual* como a espécie de atividade envolvendo a destruição de algo (*vítima sacrificial*) com a finalidade de criar algo novo ou produzir um efeito eficaz, no contexto de uma prática diferenciada do cotidiano mundano, em oposição ao *sacrifício social* (ver p. 145). Aqui, enquanto categoria antropológica, o significado particular do *conceito de sacrifício* deve partir fundamentalmente do contexto etnográfico próprio na qual será acionada.

Na Umbanda Almas e Angola, as galinhas consagradas são sacrificadas pela *menga*,¹¹⁰ que contém propriedades mágicas (ou encantadas) efetivas e o Axé, a força vital de tudo e de todos, garantidos pelos Orixás. É essa prática que entendemos como o *sacrifício ritual*. Também cabe dizer que Pai André afirma que o *corte* é o Axé da Umbanda Almas e Angola, enquanto pai Giovanni nos diz que o *corte* é a característica fundamental do Ritual.

Depois que o processo de *corte* foi concluído, pai Luis jogou a carcaça da ave no lixo. Só o tronco tinha sobrado, o que me permitiu conhecer as partes usadas: foram cortadas a cabeça, as asas e as patas da galinha, e cada parte foi colocada nos alguidares com – o que eu acredito que sejam – os agradados. A Maria Mulambo então permitiu que saíssemos do salão, e passou a tirar dúvidas da filha, afirmando que estava de olho em cada movimento do seu namorado, que iria devolver ele formoso para Lara, e que caso ele tentasse algo contra ela, por influência ou não da demanda, a Maria Mulambo iria cortá-lo da sua vida.

Depois disso, a Maria Mulambo se dirigiu a cozinha, conversou um pouco com os *babás* da Casa, falou um pouco sobre a sua *técnica de corte* para Angélica, cumprimentou a todos, desculpando-se do lugar afirmando que a estavam chamando, voltou a Canjira, onde

¹¹⁰ *Menga* – “sangue (geralmente com referência ao dos animais sacrificados)”; o mesmo que *axorô* ou *ejé*, este último uma palavra da língua iorubá que significa literalmente “sangue” (CACCIATORE, 1977, p. 109 e 173).

desincorporou. O pai-de-santo deu permissão para que eu e Lara pudéssemos ir embora. Assim, estava finalizado o trabalho.

“Endireitar” a Cabeça

Quando a Maria Mulambo fala no trabalho de *endireitar a Cabeça* – das mulheres, que são as que mais lhe procuram –, isto não significa necessariamente um campo de trabalhos mágicos à parte, mas pode ser a maneira como ela se refere a diversas ações que toma para orientar a pessoa quando ela está voltada para algo que não devia, ou quando não sabe o que fazer numa determinada situação. E endireitar a Cabeça também pode fazer parte das *amarrações*. Às vezes, quando uma mulher pede para acabar com o casamento e se afastar do marido, se o homem é abusivo, ou não é a “pessoa certa” para ela, a Entidade atende o pedido, ajuda a mulher sem protestar, e faz acontecer. Mas quando a mulher simplesmente quer outro homem, ela faz diferente e fortalece o casamento. Justifica dizendo: “esse homem tu não vai ter. Tu vai trabalhar na sua relação, onde tu tem filho.” É o melhor para a mulher.

Assim, quando a cliente quer algo, mas a Entidade sabe que ela precisa de outra coisa, ela vai contra a vontade da mulher e faz o que ela acha que é melhor. Para a Maria Mulambo, essa forma de ajudar é *caridade*. Isso indica como trabalhos pagos e caridade não são entendidos necessariamente de maneiras mutuamente excludentes (ver p. 144 e seg.).

Mas isso também nos indica uma outra dimensão da prática mágica Umbandista: a moralidade latente que orienta a finalidade de sua eficácia simbólica. Há muito tempo, na literatura antropológica, a magia vem sendo pensada de uma maneira muito particular. Sua acepção clássica surge com o esboço sistemático de M. Mauss e H. Hubert (2017b [1902-3]), onde a magia é pensada como uma técnica tradicionalmente eficaz para atingir certos fins, uma ação pragmática não preocupada com considerações de ordem moral. Mais tarde, é justamente a ausência de uma unidade moral e da capacidade de estabelecer laços duradouros (coesão social) da magia que faz E. Durkheim (2008 [1912], p. 75-6) opor a prática à religião, mesmo que está ainda faça uso da magia em diversos momentos da vida social.

Reportando à própria ancestralidade da Umbanda, a moralidade, ou a “falta” de uma moralidade, como nós a entendemos, foi decisiva para a operação de *alteridade* na construção da identidade-ritual. Devido à elaboração altamente moralizante da nova religiosidade de Umbanda, a prática mágica tradicional afro-brasileira pretendeu-se extremamente moralizada. Os umbandistas localizavam na Quimbanda o local onde era realizada a prática mágica sem

qualquer preocupação com considerações de ordem moral ou ética, no qual desejos censuráveis e demandas poderiam ser atendidas indiscriminadamente (ver capítulo 1, p. 36).

Foi a ambivalência da figura de Exu, que pode trabalhar para o que os homens entendem como o Bem, mas também pode trabalhar para o que eles entendem como o Mal, que permitiu aos umbandistas essas caracterizações dicotômicas entre Umbanda/Quimbanda. A acusação de imoralidade ou ausência de moralidade das práticas quimbandistas – i. e., a parte dos trabalhos feitos “para o Mal” realizados pelos Exus, por parte dos quimbandistas, e os trabalhos secretos com Exus feitos “para o Bem”, escondidos do público, por parte dos umbandistas –, não só (re)afirmou a figura da Entidade Exu na sua roupagem brasileira de demônio cristão (PRANDI, 2001), mas aprofundou a visão-divisão Bem/Mal do mundo.

Dessa maneira, historicamente fundamentada, e a partir das descrições sobre os trabalhos na Casa de Almas e Angola, espero ter deixado claro que as práticas mágicas na Umbanda não sustentam o entendimento clássico da magia como uma simples ação pragmática simbolicamente eficaz e amoral. A que ponto isso é consequência da religiosidade moralizada de Umbanda, e se faz sentido manter uma divisão estrita entre religião e magia, eu não posso dizer. Mas ainda há um último aspecto da moralidade a ressaltar sobre o assunto.

Podemos com alguma razoabilidade precisar um pouco mais o fundamento da moralidade presente no cotidiano das pessoas na Casa. Como observou B. F. Oliveira (2012), há mais ou menos 10 anos, na Casa, a condição de casamento ou de relacionamento estável de longa data é valorizada – o que não necessariamente implica numa condenação dos relacionamentos esporádicos (p. 108). De fato, pai André comentou comigo algumas vezes que a Casa é um terreiro de família, onde a maior parte dos médiuns é casado, estão em relacionamentos estáveis há muitos anos, têm filhos – alguns até mesmo netos –, com pessoas da própria comunidade ou de fora dela. Se isso é coincidência, ou consequência da pronunciada valorização que os sujeitos conferem a essas relações, eu não posso dizer.

O que posso afirmar, contudo, é que a *moralidade* que aparece tanto no cotidiano da comunidade, como no caráter das práticas mágicas dos trabalhos com Exu, parece-me ser a moralidade popular brasileira da família monogâmica – mas não necessariamente heterossexual, pois a diversidade da sexualidade e das identidades de gênero é característica marcante dos sujeitos na Casa; afinal, os pais-de-santo são dois homens gays juntos há mais de três décadas. Uma moralidade que implica a valorização dos ideais de honestidade, afetividade esforçada e fidelidade entre os membros da relação conjugal.

Ainda devemos sublinhar que a *moralidade* é aqui entendida de maneira similar ao sentido mais amplo que Lambek (2010a; 2010b) confere a *ética do ordinário*, como um conjunto relativamente articulado e não-completamente inteligível de referenciais sociais fundamentados em certos valores coletivos, que informam o campo do julgamento prático. Distanciamos-nos do conceito filosófico de *ética* que implica um conjunto de princípios abstratos suspeitosamente claros que elaboraram algo como *A Moral* – i. e., uma forma lógica que supostamente transcende a vida social e equipa o sujeito com um parâmetro sólido e universal para julgar “certo” e “errado” de maneira claramente acertada em qualquer situação. Os julgamentos morais não são determinantes da conduta, mas antes orientações contextualmente dependentes que conferem sentido à subjetividade prática, que Lambek associa ao conceito aristotélico de *phronesis* (“sabedoria prática”), e que não escapam ocasionalmente das contradições da vida social cotidiana. Assim, ainda podemos estar de acordo com as conclusões de B. F. Oliveira (*ibid.*, p. 111), que nota como

[h]á uma moralidade que define, entre outras coisas, o comportamento e as regras de condutas dentro do terreiro, mas que também é (re)pensada e (re)organizada na medida em que os arranjos são feitos objetivando “burlar” tais regras. Pode-se dizer, assim, que a regra prevê a quebra da mesma num processo dinâmico e constante que se refaz a cada arranjo novo que a família de santo faz, para acomodar as relações carnavais e o parentesco no santo.

No presente capítulo, falei muito sobre os guias-espirituais, sobre os Orixás e as Entidades, a sua relação com os médiuns, a maneira como eles vivem sua espiritualidade, sobre práticas espirituais, de caridade, econômicas, trabalhos pagos e magia, e (espero) como toda essa complexidade do seu cotidiano se organiza. Por fim, gostaria de terminar descrevendo um relato que ganhei de uma das minhas mais inusitadas informantes, para ilustrar como um umbandista pode viver sua cosmologia diariamente. A seguir, a narrativa que Nicolas caracterizou como a mais absurda história sobre demanda que ele já escutou.

Demanda contra a sereia, ou um dia de três choques

Conheci Dona Ivone numa quarta-feira do mês de Abril, durante uma sessão de desenvolvimento. Uma mulher branca de 62 anos, de cabelos lisos e loiros com alguns fios brancos. Ela frequentava a Casa há cerca de três anos, mas naquela noite foi a primeira vez que entrou na corrente mediúnica do terreiro. Mas ela não era iniciada há pouco no-santo, ao contrário, estava há muito tempo trabalhando – toda a sua vida, na verdade. Nasceu na Umbanda como filha-de-Iemanjá, e há mais de seis décadas faz parte do povo-de-santo.

Procurava um espaço com boas energias vibrando, pois estava há algum tempo sem trabalhar num terreiro em que se sentisse confortável para girar.

Dona Ivone me contou tudo isso enquanto dividimos um Uber para voltar do terreiro. O aplicativo do seu celular não estava funcionando, e como ela estava ficando num hotel perto de onde moro, me ofereci para acompanhá-la, pois pai André ainda não sabia se poderia levá-la com seu carro naquela noite – ainda teria que confirmar alguns trabalhos a ser feitos. Na quarta-feira seguinte, depois de outra sessão de desenvolvimento, mostrei a ela como pegar o ônibus para ir do terreiro até o hotel. O terminal da Trindade fica perto da Casa, sendo mais seguro do que um ponto isolado numa rua, e ela não precisaria gastar tanto com viagens, já que ela tem direito à passagem gratuita devido a sua idade avançada. Foi durante essa viagem que ela me contou como foi o seu dia até então, que agora reproduzo – omitindo apenas as partes que podem ser mais sensíveis.

Dona Ivone mora em Balneário Camboriú, e precisa sair cedo de sua casa para poder chegar no horário das sessões. Ela vem para Florianópolis nas quartas-feiras, participa dos desenvolvimentos, e fica hospedada num hotel até sábado, para assistir às sessões públicas. Depois, volta para casa no domingo de manhã. Para entender a significância que ela confere aos eventos deste dia de estresse, é preciso saber que sua irmã mais velha, ainda viva, começou a *demandar* contra Dona Ivone quando ela ainda estava na barriga da sua mãe, pois não queria de jeito nenhum uma irmãzinha. Essas *demandas*, que já duram décadas – sua irmã sempre faz outro trabalho contra ela quando Dona Ivone consegue quebrar o feitiço anterior, ou quando o período de eficácia acaba –, foram a causa dos eventos estranhos que ocorreram com ela, nesse dia de três choques. Vamos então acompanhar a trajetória do seu dia.

Dona Ivone acordou sem a menor ideia do que poderia acontecer, e decidiu prosseguir com o seu dia normalmente, dando um banho no seu cachorro. Foi então quando percebeu, um pouco tarde, que era quarta-feira, noite de desenvolvimento na Casa. Tomou a decisão de ir assim mesmo, e foi pegar o ônibus para Florianópolis. No terminal intermunicipal de sua cidade, foi onde vivenciou o primeiro de seus três choques. Distraída por conversar com uma mulher e seu filho na fila para comprar a passagem, de início, não percebeu que a sua irmã – a mesma que demandava contra ela –, estava lhe seguindo. Segundo Dona Ivone, ela sabe que sua irmã lhe persegue, pois ao ter supostamente se arrependido das coisas que fez no passado, tentava de tudo para reconciliar com sua irmãzinha, mas Dona Ivone não quis, afinal passou mais de 50 anos tendo que lutar contra as demandas de sua irmã, e em algum momento

decidiu cortá-la por completo de sua vida. Dona Ivone simplesmente não consegue perdoar sua irmã, e não acredita que ela tenha mudado tanto assim com os anos.

No terminal, ainda esperando na fila, de repente sente que há algo de errado e se vira no momento que sua irmã tenta passar por trás dela. Ela descobre sua irmã lhe perseguindo novamente, ficando frustrada, enquanto sua irmã tenta fingir que não a viu e que não estava ali por ela. Mais tarde, naquela noite, depois da sessão, pai André falou para Dona Ivone que eram os seus Orixás que a estavam protegendo, e que foram essas divindades que a fizeram virar no momento certo para pegar sua irmã no flagra. Isso foi o que ela própria me contou, pois ouvi a conversa dela com o pai André pela metade – foi o que me interessou na sua história em primeiro lugar, aproveitando essa oportunidade etnográfica.

Já em Florianópolis, o segundo choque ocorreu dentro de um supermercado, quando ela parou para comprar algumas coisas que precisava. O atendente que a ajudava, um homem jovem, alto, esbelto e em boa forma, quando à pedido dela estava para pegar um produto na prateleira de cima (Dona Ivone é baixinha), teve um cansaço repentino, contorceu-se, curvou o corpo todo, vacilou nas pernas e foi ao chão. Logo mais, estava melhor e continuou seu trabalho como se nada tivesse acontecido. Dona Ivone afirma que o rapaz sofreu por causa dela, como consequência da demanda que tinha pegado nela, e que afetava as pessoas a sua volta. De fato, é muito comum escutar dos umbandistas que *demanda* “respinga” nos outros.

Seu terceiro choque, também um caso de demanda “respingando” em alguém, aconteceu quando Dona Ivone estava indo para a Casa – situação muito significativa para ela, que me contou com fervor. Tendo que estar no terreiro perto das 20h00, horário que se tem início as sessões de desenvolvimento, Dona Ivone decidiu pegar um táxi, já que nenhum dos aplicativos de transporte que costuma usar, Uber ou 99, estava funcionando para ela no dia. Mas durante a corrida, o taxista, segundo ela, decidiu “ganhar uns trocados a mais”, fazendo um caminho alternativo, passando por túneis, morros, e lugares aleatórios e fora da rota normal que ela pegava, de forma tão descarada que até mesmo a própria Dona Ivone, alguém que não conhece Florianópolis direito, compreendeu o que ele tentava fazer. Ela o confrontou.

Em meio a raiva e indignação crescentes, por parte dela, e de desculpas, por parte do taxista, Dona Ivone repentinamente se acalmou, e mesmo achando estranho aquela situação, decidiu ligar para pai André, que a partir de uma chamada de vídeo-conferência, explicou para o taxista o local da Casa, e permaneceu na chamada até que ela chegasse bem na Casa.

No final, ao perceber que Dona Ivone tinha se sentido lesada e prejudicada, o taxista recusou aceitar qualquer pagamento pela corrida. A situação foi interpretada por ela como uma outra forma de proteção dos seus Orixás contra o efeito colateral da demanda. Visto que o taxista estava visivelmente consternado e confuso quanto ao motivo que o levava a fazer tal ato, Dona Ivone nos diz que sua ganância repentina foi causada pela demanda que trabalha contra ela. Enquanto sua atitude calma e descontraída, que surgiu “do nada” e lhe permitiu pensar rápido para escapar da desconfortável situação foi obra de seus Orixás protetores (anjo-da-guarda), no seu caso Iemanjá. Voltaremos à última parte dessa história (ver p. 161-2).

Podemos parar para nos perguntar: por quê? Quais seriam os motivos que levam Dona Ivone a sair de Balneário Camboriú, gastar tanto dinheiro toda semana, correndo o risco de ter que passar por situações como a acima descrita, ainda por cima como efeito da *demanda* feita contra ela por sua própria irmã? Como ela passa por tudo isso e ainda é uma pessoa extremamente alegre, simpática e sorridente? Segundo Dona Ivone, apesar de tudo, vale a pena investir na sua espiritualidade. Sua dedicação é de fato admirável.

Pela descrição etnográfica dos últimos dois capítulos, talvez seja possível entender um pouco melhor o que pai André quis dizer com “só quem cuida de terreiro sabe a pedra que incomoda o sapato do pai[-de-santo].” A complexidade de uma Casa de Umbanda só pode ser tornada idealmente menos complexa nas páginas de um texto escrito, mas dificilmente pode ser apreendida nestas mesmas páginas. Só abrindo uma Casa, mesmo.

Mas o que eu quis demonstrar com os relatos é como a partir de um dado recorte, a questão prática da materialidade e a forma econômica estão presentes no cotidiano ritual de um terreiro, seja ela de maneira mais explícita ou latente nas práticas mantidas. O que faz desses processos particularmente interessantes e significativos para a nossa pesquisa é o fato de que a sombra da caridade entendida tradicionalmente, “fazer o bem sem olhar a quem”, digamos, a ajuda gratuita e desinteressada praticada por vocação, está sempre tensionando os trabalhos feitos na Casa e as formas econômicas que podemos encontrar num terreiro. Uma Casa de Umbanda, um terreiro de Almas e Angola, está sempre voltado para o trabalho vocacional da caridade, mas não perde de vista sua condição urbanamente situada.

Vamos formular mais diretamente a questão!

Se a prática da caridade demanda atenção quase total do dirigente de um terreiro, que muitas vezes dedica sua vida a cuidar e manter uma Casa de Umbanda, como é possível que a pessoa possa sustentar essa estrutura fornecendo tudo e todos gratuitamente? Nós sabemos que, com a maior parte dos terreiros, não é isso que acontece. Como seria possível manter o terreiro, cujos custos com despesas, segundo pai André, ultrapassam facilmente os R\$2000,00 mensalmente? Como seria possível manter a complexidade do terreiro de maneira economicamente distanciada, se a Casa se encontra num contexto urbano, no qual a maior parte da vida material – e, num certo sentido, a própria vida social – dependem da inserção nos regimes de trabalho da economia de mercado capitalista moderna?

A visão de uma Casa de Umbanda como um espaço moralizado – no sentido de não-economicamente interessado –, é em grande parte uma idealização do imaginário popular. O que, por sua vez, não significa que uma Casa de Umbanda ocupe o outro extremo da equação, como um lugar de “exploração da credulidade popular”, a acusação mais comum.

De fato, a maneira como as formas econômicas aparecem pode ser apreendida na relação tensional entre o ideal-prático da *caridade* e a *atividade material* do terreiro, que se articulam de formas muito peculiares. A tensão categórica e significativa entre caridade e atividade material emerge no confronto das concepções tradicionais da prática da caridade com o reconhecimento da necessidade prática de sustentar materialmente – e financeiramente – o espaço adequado para cumprir tal obrigação. Ao mesmo tempo, os ideais tradicionais da caridade são (re)atualizados, no sentido em que ganham novos significados.

Como isso se configura concretamente no cotidiano ritual e na vida social do terreiro, e como a questão pode nos ajudar a entender um pouco mais sobre as formas econômicas das religiosidades, é o que buscamos explorar no próximo e último capítulo do presente trabalho.

4. ENTRE O TRABALHO E A CARIDADE - FORMAS ECONÔMICAS DE UMA COMUNIDADE DE UMBANDA ALMAS E ANGOLA

“Para fazer caridade, precisa ter ouro”

(Sra. Tata Mulambo)

Caridade umbandista - o ideal prático tradicional

A *caridade* é o princípio categórico central dos segmentos da Umbanda, que compreende e representa a maior parte das instâncias moralizantes das práticas umbandistas. A *caridade umbandista* é o que poderíamos chamar de um ideal-prático, que se apropria da ideia doutrinária de caridade cristã através de uma lente kardecista (espiritismo). Vejamos.

Segundo o Pequeno Dicionário Católico, a caridade “[é] amor ao próximo, bondade, compaixão, esmola, beneficência” (MAIA, 1966, p. 43). A caridade ou amor é uma das três virtudes teológicas – as outras duas seriam a *fé* e a *esperança* (*ibid.*, p. 87). Antigamente, a palavra *caridade* era o termo usado para traduzir a expressão *ágape*, como era conhecido o banquete que antecedia a Santa Missa (*ibid.*, p. 43).¹¹¹ A caridade está teologicamente fundamentada no *momento de comunhão*, no famoso episódio da partilha do pão e vinho, durante a Santa Ceia (ou Última Ceia), mimetizado na missa do ritual católico pelo mundo,¹¹² onde Jesus institui a fraternidade eterna e universal entre irmãos na unidade de Cristo Rei.¹¹³ Em princípio uma virtude, na prática a caridade se efetiva no ato de doar-se a si mesmo de maneira voluntária e esclarecida àqueles que precisam, os necessitados.

Trabalhando em cima desses desenvolvimentos teológicos, o espiritismo moderno na Europa do séc. XIX elaborou sua própria noção de *caridade*. No capítulo XI da 3ª parte do famoso Livro dos Espíritos (1857), ao falar sobre A Lei de Justiça, de Amor e de Caridade, Allan Kardec coloca seu **Questionamento 886**: “Qual o verdadeiro sentido da palavra *caridade*, como a entendia Jesus?”, no que recebe a seguinte resposta: “[caridade é] benevolência para com todos, indulgência para as imperfeições dos outros, perdão das ofensas” (KARDEC, 2013, p. 393). E continua, aprofundando na revelação, dizendo que:

¹¹¹ *Ágape*: – (gr. agápê = amor fraterno ou caridade; lit.) – refeição íntima dos primeiros cristãos que precedia a Missa e a Comunhão; começava no sábado, à noite, e só terminava na madrugada de domingo; os abusos obrigaram a separar o ágape da Missa e no séc. IV desapareceu; costuma se empregar o termo para significar a Comunhão” (MAIA, 1966, p. 11-2).

¹¹² *Comunhão* (sacramental): – ecles. lit. – ato de receber como alimento espiritual a sagrada Eucaristia (comunhão), sendo obrigatório, para os fiéis, ao menos uma vez por ano, pela Páscoa (*ibid.*, p. 51).

¹¹³ *Eucaristia*: – (gr. *eu* = bem + *charis* = graça : ação de graças; teol.; lit.) – sacramento que contém verdadeira, real e, substancialmente, o próprio Cristo sob as espécies do pão e do vinho consagrados; sacrifício da Nova Lei (a Missa), instituído por Cristo (*ibid.*, p. 82).

O amor e a caridade são o complemento da lei de justiça, pois amar o próximo é fazer-lhe todo o bem que nos seja possível e que desejáramos nos fosse feito. Tal o sentido destas palavras de Jesus: *Amai-vos uns aos outros como irmãos*.

A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola, abrange todas as relações em que nos achamos com os nossos semelhantes, sejam eles nossos inferiores, nossos iguais, ou nossos superiores. Ela nos prescreve a indulgência, porque de indulgência precisamos nós mesmos, e nos proíbe que humilhemos os desafortunados, contrariamente ao que se costuma fazer. [...] (p. 393).

No espiritismo cristão – na doutrina kardecista brasileira (WARREN, 1984, p. 64) –, a *caridade* é um dever moral da pessoa, uma maneira de penitência necessária ao espírito, obrigação adquirida dos erros passados (e) de vidas passadas. Lísias N. Negrão (1999) observa como o princípio da caridade faz parte da teoria kardecista da *evolução espiritual*, que supõe uma separação relativamente bem definida entre matéria e espírito, e o movimento de *reencarnação*, a ideia de que quando a pessoa morre, seu espírito, o motor da matéria, continua existindo (“desencarna”), podendo encontrar uma nova matéria e reencarnar, viver. A evolução espiritual é a finalidade última dos espíritos, que é feita pela prática do Bem (ideal), segundo uma moralidade específica (racionalizada), através da matéria, ou seja, durante as vidas reencarnadas, e torna-se um dever (imperativo moral) na medida em que é necessário compensar pelos erros do passado, inclusive pelos erros de vidas passadas.

Nas umbandas mais influenciadas pelo kardecismo,¹¹⁴ a caridade é ao mesmo tempo o meio e a finalidade prática através dos quais se pode alcançar a razão última de uma vida, a evolução espiritual. Isso é feito através da incorporação, da disciplina do corpo para ceder o controle de si a uma Entidade, um espírito altamente evoluído cultuado na Umbanda, para que ele possa trabalhar na matéria e ajudar as pessoas, sempre a mando dos seus chefes, os Orixás. Segundo Ortiz (1999 [1988], p. 110), a orientação doutrinária umbandista, seja lá o que isso significa, concebe a prática da caridade como fator da mobilidade espiritual – o que para seu mestre não passa de uma representação religiosa da ascensão social e econômica do pobre e do negro (BASTIDE, 1971 [1960], p. 439). De qualquer forma, o autor observa que as sessões nos terreiros têm um caráter pragmático, e que o culto é essencialmente utilitário, pois os trabalhos se realizam em função do público (ORTIZ, *ibid.*). De fato, na Umbanda, “incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustamentos familiares e amorosos) que afligem a carente clientela” (NEGRÃO, 1993, p. 116). A prática da caridade é, portanto, uma

¹¹⁴ Influência essa que pode ser aferida pela própria presença generalizada da ideia de caridade; ver (NEGRÃO, 1993, p. 116). Para o autor, a prática da caridade é a finalidade do culto e também sua instância legitimadora.

ação utilitária de finalidade prática, que através de influências espirituais produz efeitos materialmente sensíveis, ajudando pessoas de carne e osso com seus problemas cotidianos.

Mas a caridade também é um ideal, que mantém um interessante elemento econômico, ou melhor, que se pretende a-econômico: “herdeira da moralidade espírita”, na Umbanda, “para ser legítima, a prática da caridade deve ser, em princípio, totalmente desinteressada do ponto de vista econômico” (*ibid.*, p. 118). Vimos no primeiro capítulo (ver p. 39) que a caridade enquanto um ideal de prática economicamente desinteressada foi construída como um signo religioso, e teve papel importante na afirmação da Umbanda como uma religião, i. e., uma religiosidade socialmente reconhecida como autêntica. Tal construção ideológica se fez necessária por causa da maneira como as religiosidades eram entendidas na época.

Ao colocar o problema da relação entre religião e economia na introdução (p. 25-6), notamos como o pensamento ocidental de herança iluminista tende a racionalizar a vida social, identificando a partir de características gerais abstratas fenômenos supostamente universais, como o direito, a arte, política, religião e a economia. O secularismo, enquanto doutrina política, promove a separação institucional do Estado e da Igreja Cristã – o modelo referencial da religião ocidental –, impedindo que a moralidade de uma religiosidade qualquer possa ser uma política de Estado. O poder político, enquanto um campo de ação interessado, torna-se domínio dos agentes seculares e da sociedade civil, que devem se esforçar para manter o ideal da laicidade. Porém, a política não foi o único domínio separado da religião. Como apontei, a *economia*, enquanto um campo da ação prática “a-moral” separado das outras esferas da vida social, passa a ser vista como domínio próprio das instituições ditas seculares: dos bancos, das empresas, do Governo e das organizações internacionais; enquanto a religião, o campo moralizado da ação simbólica por excelência, passa cada vez mais a ser vista como uma esfera social não-econômica, ou mesmo anti-econômica. Veremos...

Durante o processo de secularização, solidifica-se no imaginário popular a relação autorizada entre *a* Religião e *a* Economia, no qual “o religioso” deve ser “não-econômico”. Nos termos mais claros possíveis, uma comunidade religiosa não pode fazer uso da sua religiosidade para ganhar dinheiro. Dessa maneira, as formas econômicas das instituições e comunidades religiosas são apagadas (mas não completamente) do imaginário popular, e passam a ser práticas diferenciadas no olhar público. E quando as práticas econômicas se tornam mais pronunciadas, emergem acusações de charlatanismo e exploração contra essas comunidades, (re)afirmando a noção equivocada de que isso seria uma característica singular

da modernidade (REINHARDT, 2021); i. e., inserir a religião dentro da dinâmica econômica, o que por sua vez seria uma consequência do capitalismo, produzindo o fenômeno da “mercantilização da religião”, usado como categoria acusatória (crítica ao regime político).

Por isso, durante a formação histórica da Umbanda, os umbandistas elegeram a caridade como uma “instância legitimadora” da religião (NEGRÃO, 1993, p. 116), sublinhando o caráter economicamente desinteressado de sua prática ritual como um signo da religiosidade, para distanciar os cultos das acusações de “exploração da credulidade popular”, dos quais sofriam muitas comunidades da macumba e do “baixo espiritismo” da época (p. 30). Se a finalidade da prática ritual não é gerar renda através de formas ilegítimas de acumulação, de ganhar dinheiro explorando a fé alheia, mas simplesmente ajudar aqueles que precisam, mas não podem pagar pelos serviços (“os necessitados”), por vocação, que envolve certo sacrifício social, e não por ganância ou prestígio, a prática adequa-se ao pensamento brasileiro moralizado da época, que tem como referência de religiosidade a própria caridade (cristã). Assim, a *caridade umbandista* aparece como uma prática vocacional economicamente desinteressada de ajuda indiscriminada aos necessitados. Ou, pelo menos, é o ideal no seu entendimento tradicional: ajuda-se a todos, não se cobra por nada. Isso seria a caridade, refletindo uma visão de dádiva pura e soberana (*graça*), que, como destacou M. Mauss (2017 [1925]), revelaria a incapacidade do pensamento moderno de articular os princípios de liberalidade e obrigação de forma não contraditória.

Contudo, sabemos que a realidade da vida social é mais complexa do que um simples conformismo aos ideais. Como espero ter demonstrado com as descrições etnográficas apresentadas anteriormente, uma Casa de Umbanda pode ter seu fator econômico explícito. Para praticar a caridade, é necessário um complexo conjunto de artefatos (objetos-ritual) e uma atividade material pujante, sustentada por várias dinâmicas econômicas do meio urbano, além de um dispêndio de tempo e trabalho por parte dos seus membros, que na sua maioria mantêm empregos e uma vida social (e material) fora da comunidade. Na prática, os terreiros de Umbanda se debatem com o que L. Negrão identificou como o seu “dilema constitutivo”: *se a caridade deve ser economicamente desinteressada, como sustentar toda a complexidade material que é necessária para a sua prática? Como arcar com os custos e com as despesas que exigem recursos financeiros que dificilmente pais-de-santo e seus filhos têm?* (p. 118). Cada terreiro de Umbanda, sob a liderança de seu dirigente, empreende maneiras criativas de “solucionar o problema”, desde buscar conformar-se ao ideal de forma quase que, ou de fato autodestrutiva, até elaborar novos significados práticos para a caridade trabalhada.

O caráter de “princípio-utilitário” do ideal-prático da caridade ganha conotações econômicas interessantes na medida em que é confrontado com a necessidade material prática da moderna realidade social brasileira. Na Casa, defendo que essa dinâmica pode ser observada na relação tensional que o ideal-prático da caridade mantém com a atividade material do terreiro. E, em certa medida, na sua relação com a categoria “nativa” de *trabalho*, que na Umbanda subverte o sentido moderno presente nos regimes do mercado de trabalho.

O que se segue não é uma teoria propriamente sociológica, mas uma *teoria etnográfica*, no sentido que M. Goldman (2006) confere ao conceito. Essa maneira do fazer antropológico se diferencia das formas nativas de pensar e das teorias científicas, segundo os modelos das ciências ditas naturais ou exatas, não por uma questão valorativa do conhecimento produzido, mas pela diferença do recorte analítico e dos objetivos da pesquisa. Para o autor, o caráter geral da teoria etnográfica é “a elaboração de modelos de compreensão de um objeto social qualquer que, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos” (*ibid.*, p. 171). Portanto, esboçar uma teoria etnográfica não é então limitar-se a um contexto específico, abstendo-se de formular generalidades, que são sempre necessárias ao conhecimento antropológico (ver FONSECA, 1999). Antes de criar um esquema sociológico encarnado, mas generalizável, pretendemos fazer uso da teoria etnográfica para discutir sobre problemas mais gerais (abstratos). Assim, apresento um estudo de caso como ponto de partida para pensar a problemática em questão: as formas econômicas das comunidades religiosas.

4. 1 As práticas das caridades - caridade “cega”, “sustentável” e “legitimadora”

“Na Umbanda, a gente paga para trabalhar”

(pai Giovanni Martins)

O trabalho e a prática da caridade - relação tensional entre materialidades

Para praticar a caridade, a ajuda gratuita aos necessitados, é preciso ter uma estrutura solidária própria à forma ritual umbandista, uma Casa assentada; e para manter o terreiro, é necessário recursos materiais e financeiros. Dificilmente, porém, os dirigentes possuem esses recursos previamente, ou maneiras asseguradas de garanti-los, e muitos deles precisam se dedicar quase que completamente à comunidade, não podendo manter um emprego integral. Sem condições de ganhar dinheiro suficiente por outros meios que não a sua religiosidade, é comum que os dirigentes se voltem para os próprios terreiros como uma fonte potencial de

renda, realizando trabalhos pagos a partir das práticas mágicas (ou encantadas). Mas nem sempre a cobrança se adequa ao ideal prático da caridade, dependendo da forma como estes trabalhos são conduzidos. O grande problema é a compatibilização de dois extremos morais-categóricos: a necessidade material da cobrança e o ideal-prático da caridade gratuita. *Como na prática levantar recursos financeiros sem comprometer o ideal moralizado?*

A resposta mais comum encontrada pelos dirigentes, que de início parece solucionar o conflito, é fazer uma demarcação clara entre a prática da caridade e os trabalhos pagos, no qual há cobrança (NEGRÃO, 1993, p. 118). Isso se traduz numa diferenciação entre dois momentos dos trabalhos no terreiro: as *giras*, sessões públicas onde são feitos os atendimentos com as Entidades, e as *consultas particulares*, que são pagas (ver capítulo 3). Na Casa, pai André reitera que a caridade – no seu sentido tradicional de ajuda gratuita aos que precisam –, é feita nas noites de sábado, durante as *giras*, quando as Entidades *baixam* no terreiro e atendem a todos indiscriminadamente, sem qualquer tipo de cobrança. Os médiuns da Casa que estão ali presentes realizam esses trabalhos por vocação – i. e., por um sentimento de dever moral que carrega um aspecto de “sacrifício social”: trabalhar em um sábado à noite, sem receber nenhuma compensação material ou financeira aparente; muito pelo contrário, *pagando para trabalhar*, em boa parte sustentando materialmente o terreiro.

O *sacrifício social* é entendido aqui em oposição ao *sacrifício ritual* (ver p. 132), seguindo a proposta M. Mayblin e M. Course (2014), enquanto um termo que compreende os diversos significados e o papel social do ato de sacrificar-se pelas maneiras que a categoria “sacrifício” é acionado no cotidiano – que se reportam à noção de sacrifício do imaginário comum, seu modelo referencial –, como são carregadas de moralidades que indicam virtudes e altruísmo, e que pretendem uma eficácia simbólica assim como o próprio sacrifício ritual. Podemos dar um exemplo deste “sacrifício social” na Umbanda.

Um filho-de-santo da Casa, Nelson, médium de incorporação, *bori*, homem branco, alto e magro, nos seus vinte e poucos anos, há alguns anos teve uma doença grave – que ele preferiu não dar mais detalhes –, e ficou com sequelas moderadas do tratamento. Conta que se curou inesperadamente, o que acabou intrigando os médicos e médicas que dele cuidavam. (Depois, pai André comentou como Nelson lhe disse que os médicos não podiam explicar a situação de nenhuma maneira, e que até já davam o médium como morto – insinuando que sua cura milagrosa teria algo a ver com a espiritualidade). Mas os males e sintomas voltaram, e da última vez que o vi, ele estava novamente em estágio de exames e acompanhamento.

Mesmo assim, foi trabalhar no terreiro, foi fazer caridade, justificando a ação contra-indicada pelos médicos: porque podia, e que se não o fizesse, poderia estar prejudicando alguém necessitado que realmente precisa e depende do seu trabalho – trabalho como sacrifício social. (Nelson também comentou que estava muito feliz trabalhando no seu novo emprego, o que fez pai André comentar como é bom e importante ser feliz naquilo que faz profissionalmente).

Aqui, nos é interessante notar uma expressão significativa dessa moralidade. Na *gira*, a categoria *trabalho* se confunde semanticamente com a prática da caridade, de maneira que “trabalhar” durante as sessões públicas é sinônimo de “fazer caridade”. Inúmeras vezes observei esse jogo semântico nas sessões de desenvolvimento, quando os pais-de-santo perguntavam para confirmar quem iria trabalhar no sábado daquela semana, ou antes de qualquer homenagem aos Guias-Espirituais, quando (re)afirmavam que as Entidades não eram chamadas para trabalhar nas festas – e em tantas outras ocasiões. O fato de trabalhar no sábado à noite sem receber (pagamento), por vocação (devocional), aponta para uma maneira criativa de subverter o ideal de trabalho que nós temos das formas econômicas de mercado.

O capitalismo é caracterizado pelo regime de trabalho assalariado, no qual uma pessoa vende a sua força de trabalho de maneira teoricamente livre,¹¹⁵ mediante uma remuneração material-financeira – ver (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009 [1999], p. 37). Na Umbanda, algumas práticas são caracterizadas por uma noção de “trabalhar sem receber”. Pelo contrário, trabalha-se pagando. Na medida em que muitas Casas promovem um sistema de mensalidades para ajudar a manter o terreiro, é muito comum que a situação leve um praticante a afirmar jocosamente que “na Umbanda, se paga para trabalhar” – como o fez pai Giovanni (epígrafe). Eu ouvi a brincadeira em alguns terreiros, inclusive na própria Casa de Umbanda. Parece-me que as moralidades expressas através da jocosidade, que B. F. Oliveira (2012) observou há anos, continuam a fazer parte do cotidiano da comunidade Obaluaê Caboclo Ventania.

As *consultas particulares* são o outro momento dos trabalhos, nos quais participam só aqueles que sabem que serão cobrados e que se dispõem a pagar. Aqui, L. Negrão (1993, p. 118) elenca uma série de condições que registrou para a cobrança do trabalho, como o pleno esclarecimento do cliente sobre a natureza mágica (ou encantada) e econômica do ritual, aceitar dinheiro apenas daqueles que podem pagar sem que lhes faça falta, receber doações espontâneas junto ao pagamento, etc., enquanto que, ao contrário, cobrar dos pobres que mal conseguem sobreviver continua sendo prática moralmente condenável. Na Casa, já descrevi

¹¹⁵ Não entre aqui no mérito da liberdade do trabalho no sistema capitalista. Para uma interessante problematização dos contratos de trabalho a partir da crítica à divisão formal/informal, ver (NORONHA 2003).

como, na prática, são feitos os trabalhos (ver p. 125 e seg.). Aqui, nos cabe completar o quadro e sistematizar os motivos que levam os pais-de-santo a cobrar ou não pelos trabalhos:

Não se cobra...

- 1)... se o trabalho é relacionado à questão séria de saúde – como quando alguém está com uma doença grave ou se recuperando de complicadas intervenções;
- 2)... quando se sabe que a pessoa não tem nada em casa, pois “como vai cobrar um óleo para *ebó* se a pessoa não tem para por em sua mesa e passa fome?” (pai André); e
- 3)... em algumas situações extraordinárias que, devido às circunstâncias do momento, fazem com que o pai-de-santo releve a necessidade de pagamento – como uma vítima não-provocada de demanda, ou uma vítima provocada que se arrepende (ver p. 128).

Não configurando nenhum destes casos, cobra-se...

- I)... por trabalhos costumeiros, que são tradicionalmente pagos – por exemplo, encantamentos amorosos, quebra de feitiço –, daqueles que se sabe que podem pagar;
- II)... quando é algum assunto pessoal complicado de se lidar – por exemplo, resolver um amor não-correspondido ou saciar a vontade de vingança de alguém; e
- III)... quando se sabe que a pessoa pode pagar, e quer fazer um trabalho por qualquer motivo que não um *ato de caridade* – por exemplo, fazer um *ebó* para ganhar dinheiro por ganância, ou um encantamentos amorosos por vaidade ou luxúria.

Nas Casas de Umbanda, também considera-se legítimo receber doações espontâneas, em espécie (objetos-ritual) ou em dinheiro, como presente, à título de gratificação ou por esmola, mesmo que sejam provindos de pessoas com escassos recursos, indicando que é moralmente censurável a cobrança, e não o recebimento, dos necessitados (ver: *ibid.*, p. 118). Na Casa, quem frequenta logo nota que muitas pessoas da *assistência* fazem doações nos dias de sessão, e mesmo sem perguntar para ninguém, logo se pode escutar alguém comentar sobre o gesto costumeiro, e entender que é uma tradição social – ajudar a comunidade umbandista. A informação pode até mesmo impelir a pessoa a participar do ato, como aconteceu comigo. Na primeira vez que eu conversei com a Sra. Tata Mulambo, foi por sugestão do pai André. Mas quando insisti em conversar com ela novamente, senti-me na obrigação de perguntar para o pai-de-santo se eu deveria levar alguma coisa para agradecer a Entidade. Instantes depois, lá estava eu levando três maços de cigarro e uma garrafa grande de *martini rosso* para a Pomba-Gira, figura pela qual tenho grande admiração e que tanta coisa me esclareceu.

Organizada dessa maneira, com os momentos de trabalhos gratuitos (caridade) e cobrados, separados e bem definidos, auxiliados pela mensalidade dos médiuns da Casa e pelas doações da *assistência*, é possível manter o terreiro, em princípio, sem comprometer o ideal-prático da caridade no ritual. Se a *sustentação material do terreiro*, para que se possa praticar a caridade, permanece como motivo principal de se buscar a prosperidade, se as práticas econômicas se afastam da ideia de usar a religiosidade como uma fonte de lucro (exploração), e se a caridade ainda é praticada por vocação ou por senso de dever moral, o enriquecimento é bem-vindo, a cobrança por trabalhos é legítima, e, em princípio, supera-se o descompasso entre a necessidade material-prática e o ideal espiritual a ser mantido.

Aqui, devemos sublinhar, na medida em que o lucro pela ganância e a exploração – tirar renda dos necessitados – tensionam a legitimidade social da cobrança pelos trabalhos, essa prática torna-se invariavelmente ambígua, ainda ficando sujeita ao fator legitimador do ideal-prático da caridade (gratuita), e à moralidade particular do terreiro. Em outras palavras, mesmo que sejam elaboradas maneiras criativas de sustentar o ideal-prático da caridade (gratuita), sua sombra acompanha toda as outras práticas, toda atividade material do terreiro, pois é o compromisso e o esforço por manter o ideal, e de fato praticar a caridade, confrontados pela necessidade material, que legitima a cobrança e permite os trabalhos pagos.

Mas o que Lísias Negrão (1993, p. 118) chamou, talvez um pouco equivocadamente, de “subterfúgios para justificar-se a cobrança”, não é a única forma prática de se superar o dilema ideal. Na Casa, pai André me apresentou uma outra maneira de se entender a caridade, a partir de princípios únicos bem argumentados, e com significativas consequências práticas. Vamos falar um pouco sobre o que chamei de *caridade sustentável*.

Caridade cega vs. caridade sustentável - práticas moralmente econômicas

A caridade é a forma própria e a consequência prática da evolução espiritual. Porém, pai André acredita que a maioria das pessoas não entende a *caridade umbandista*, confundindo a prática concreta com o ideal a ser mantido. Segundo ele, é muito comum pensar no pai-de-santo como uma figura que deve se sacrificar ao ponto da autodestruição, para “ajudar os outros” – tornando-se uma verdadeira vítima sacrificial a ser destruída (MAUSS & HUBERT, 2005 [1899]; MAYBLIN & COURSE, 2014). Contudo, a perspectiva não é inteiramente sem fundamento, principalmente quando racionalizada ao ponto de apagar a necessidade material enquanto fator relevante de sua consideração ideal-prática.

Vimos como foi através da influência kardecista que se constituiu na Umbanda o ideal do amor cristão praticável (caridade), enquanto uma prática economicamente desinteressada, algo que já fora notado pelo próprio L. Negrão (1996a, p. 350 e seg.). Assim, em princípio, para a caridade ser completamente gratuita e, portanto, verdadeiramente caritativa (legítima), diriam alguns (ver abaixo) que toda a estrutura material do terreiro e todos os processos necessários para a sua prática-ritual devem sempre e a todo momento estar de acordo com o princípio da não-exploração, no sentido usual de não usar da espiritualidade como meio declarado de obter riqueza enquanto única finalidade da prática-ritual. Para ilustrar a questão, o autor transcreve algumas falas de seus interlocutores (L. NEGRÃO, 1996a, p. 350):

*“Agora, dinheiro não. Porque eu acho que você não pode fazer a caridade recebendo dinheiro. **Porque se você paga, não é caridade.**”* (*ibid.* – grifos nossos).

*“As casas têm de fazer caridade de graça, pois **Deus dá o dom de graça para fazer o bem, chamar os guias para fazer o bem de graça.**”* (*ibid.* – grifos nossos).

*Eu vivo falando isso: mãe-de-santo não vai pra frente. Vai assim, se chegam cinco ou seis [clientes], você vai tirando o seu pouco [cobrando]; mas isso não é da parte de Deus, isso não faz bem. Porque eu acho que em **tudo que tem o dinheiro na frente, Deus não está.**”*
(*ibid.* – adições [...] originais, grifos nossos).

Na primeira fala, a natureza gratuita do princípio prático opõe de maneira formalmente excludente o ato de cobrança à prática da caridade, negando a presença do fator econômico. Na segunda, em uma espécie de reciprocidade para/com o divino (MAUSS, 2005 [1922]; MAUSS & HUBERT, 2005 [1899]), o caráter gratuito do dom (mediunidade) dado por Deus às pessoas impõe a condição de fazer uso deste dom sem qualquer tipo de cobrança, o que, enquanto imperativo moral, fundamenta o esforço em manter a prática da caridade gratuita. Por último, a interlocutora nega a presença de Deus em determinada prática econômica. Aqui, a mãe-de-santo não necessariamente condena a cobrança como um todo, mas apenas afirma que fazer uso da mediunidade com a finalidade única de enriquecer – “dinheiro na frente” –, não é uma prática divinamente sancionada e, portanto, moralmente legítima.

Levado às últimas consequências lógicas dessas maneiras de pensar, um pai-de-santo não poderia recusar um trabalho a ninguém e, mais significativamente, não poderia cobrar por qualquer trabalho feito com Exu, nem mesmo pelos trabalhos mais tradicionalmente pagos.

O esforço declarado em se manter fiel ao ideal-prático da caridade (gratuita) – ao menos no plano do discurso público, como especula L. Negrão (*ibid*, p. 351) –, faz com que a maioria dos terreiros identifiquem-se como Casas de Umbanda. Tal fidelidade ao princípio leva os membros à elaboração de práticas materialmente criativas, moralmente significativas, mas nem sempre economicamente sustentáveis. Continua o autor, com as seguintes falas:

“Não temos fim lucrativo, trabalhamos em nome da caridade, auxilio os filhos que precisam, seja de noite, de dia, rico, pobre, assassino, prostituta.” (*ibid.* – grifos nossos)

“Nunca cobramos nada. Todo o nosso movimento é nós mesmos que mantemos aquilo lá [o terreiro]. Não é cobrada uma vela que é acendida lá [no terreiro] para o trabalho. Nós mesmos é que mantemos a casa.” (*ibid.* – grifos nossos)

*“A gente não compra nem vende ilusão para ninguém. Nada cobramos pelos nossos trabalhos, nada. Não existe cobrança de nada aqui. Nós fazemos isso por caridade, **por efeito de nosso karma**, realmente fazemos isso por amor.”* (*ibid.* – grifos nossos)

O primeiro interlocutor nega qualquer finalidade material-financeiramente interessada, e (re)afirma a natureza indiscriminada da caridade praticada. Na segunda fala, o caso extremo, a interlocutora pretende sublinhar que nenhuma atividade espiritual feita no seu chão é cobrada da comunidade, e reitera que a materialidade do terreiro é sustentada pelo próprio conjunto de membros girantes da casa, e por mais ninguém. Nesse terceiro e último relato, é significativo que o interlocutor identifique o efeito do karma como fator que justifica o esforço em manter a prática da caridade gratuita, distanciando-se da concepção puramente cristão da caridade enquanto virtude, e (re)aproximando-a da teoria kardecista das múltiplas sucessivas reencarnações e da *justiça kármica* enquanto imperativo moral (dever do espírita).

Talvez seja importante esclarecer como L. Negrão (1996a, p. 351) observa que os terreiros mais afinados com o ideal-prático da caridade gratuita são, não por coincidência, pertencentes à classe média, no que os membros não têm maiores dificuldades em manter-se sustentando materialmente as casas, apesar da natureza problemática dessa caridade praticada. Tal tendência não se confirma na Casa, que pratica a cobrança por alguns trabalhos feitos ou em situações excepcionais, e mesmo assim pertence a uma comunidade de classe média – apesar de que é um pouco difícil precisar, dado a diversidade de classe presente no terreiro, que vai desde micro-empresários individuais àqueles que trabalham na informalidade.

Segundo pai André, essa maneira de entender a caridade é consequência de uma mentalidade extremamente escravagista presente na Umbanda. O pai-de-santo menciona o contexto histórico do Brasil Colônia para fundamentar sua análise, dando o exemplo das “madames cobertas de ouro” que iam até a *senzala* demandar dos negros escravizados trabalhos a serem feitos para a baronesa, para a sinhá, e como eles eram obrigados a acatar o pedido sem pedir nada em troca. Os umbandistas de hoje mimetizam essa atitude.

Outra fonte desta mentalidade é o fato já apontado de que a caridade moralizada desenvolvida na Umbanda é aquela filtrada pelo crivo kardecista (NEGRÃO, 1993, p. 119). Segundo pai André, o dever moral do espiritismo de acertar as dívidas que se contrai pelos erros de vidas passadas impele a pessoa a manter o ideal de caridade gratuita, o que na prática não leva à evolução espiritual, mas a autodestruição, pois faz o pai-de-santo tentar manter uma estrutura solidária insustentável do ponto de vista econômico. O pai-de-santo também comenta que o próprio pai Luis era assim, pois num momento de sua vida, ele costumava “sair do serviço, tomar um banho e um café, e entrar no terreiro para trabalhar [sem ganhar nada em troca]”, ao contrário, muitas vezes investindo bastante na prática caridosa.

Mas todo esse ideal da gratuidade não é necessariamente praticável. Nas palavras de pai André, “não adianta [o pai-de-santo] tentar manter um terreiro que custa R\$3000,00 [ao mês], quando ele só consegue [levantar] R\$500,00.” Dessa prática, o pai-de-santo consegue apenas manter o ideal da gratuidade por algum tempo, para depois se ver forçado a fechar o terreiro, devido a sua forma econômica insustentável. No final, o que ele consegue é praticar a caridade absoluta (gratuita) por alguns meses, e depois ficar sem praticá-la por muito tempo – às vezes, quando contrai uma dívida muito grande, (quase-)impagável, pode ficar sem praticar a caridade pelo resto de sua vida, pois simplesmente não consegue abrir outro terreiro.

Já quando o pai-de-santo mantém boas práticas econômicas, cuidando de um terreiro sustentável, pode praticar a caridade (gratuita) aos sábados pelo tempo que ele bem desejar. Assim, deve-se sempre ter em mente que a subsistência material é uma necessidade prática, pois manter o terreiro é fundamental. Para o umbandista, “a caridade começa na sua Casa” (pai André), ou seja, entender que é preciso uma estrutura minimamente sustentável para permitir o pleno exercício da caridade. Portanto, é legítima a *prática sustentável da caridade*. Para pai André, então, o verdadeiro sentido da caridade umbandista é, antes de mais nada, reconhecer a necessidade de ajudar a si mesmo, para que se possa assim ajudar os outros.

Ao que eu chamei de *caridade sustentável*, pai André opõe uma outra prática que ele observou nos terreiros, a *caridade cega*. Isto seria o ato de doar o que se tem ao primeiro que aparece pedindo, sem qualquer critério para conferir se a pessoa é realmente uma necessitada, visando manter o princípio da indiscriminação da caridade ideal-prática. Para ilustrar o ponto, o pai-de-santo nos dá o exemplo das campanhas de cesta-básica.

Na Casa, de tempos em tempos os membros organizam a compra de cestas-básicas para distribuir à comunidade. A partir da sua experiência, aqueles que precisam vêm até o terreiro para recolher a cesta e, às vezes, dispõe-se a dividir com outra pessoa quando não há o suficiente para todos. Já há aqueles que dizem precisar, mas querem que as cestas sejam entregues nas suas casas, o que é um alerta para pai André, um sinal de que a pessoa pode não ser alguém necessitada, pois segundo ele “quem precisa mesmo vem buscar, e não fica querendo que entregue.” A prática sustentável da caridade demanda do pai-de-santo o mínimo de escrutínio possível para averiguar a condição da pessoa como alguém necessitado – muitas vezes um julgamento de caráter –,¹¹⁶ pois doar indiscriminadamente para alguém que não seja um necessitado, que quer por ganância ou por comodidade, potencialmente limita a prática da caridade para alguém que realmente precisa. Nesse sentido, a *caridade* não pode ser cega.

O entendimento tradicional da caridade como uma prática sacrificial completamente gratuita pode ser consequência de uma doutrina-ritual fundamentada no próprio kardecismo. Ao perguntar se *é natural o desejo de possuir* (**Quest. 883**), A. Kardec confirma que “sim, mas quando o homem deseja possuir para si somente e para sua satisfação pessoal, o que há é egoísmo” (2013 [1857], p. 392). Buscando aprofundar no tema, o autor questiona se *não será, entretanto, legítimo o desejo de possuir, uma vez que aquele que tem de que viver a ninguém é pesado?* A resposta: “há homens insaciáveis, que acumulam bens sem utilidade para ninguém, ou apenas para saciar suas paixões. Julgas que Deus vê isso com bons olhos?” (*ibid.*) Porém, a concepção de pai André sobre o que chamei de *caridade sustentável* também pode encontrar fundamento em Kardec – no mesmo trecho, inclusive. Opondo essa figura aos homens insaciáveis, o autor reconhece “aquele que, ao contrário, junta pelo trabalho, tendo em vista socorrer os seus semelhantes, pratica a lei de amor e caridade, e Deus abençoa o seu trabalho” (*ibid.*). Aqui, pelo fato de que a finalidade da prosperidade material do terreiro é sustentar a estrutura necessária da caridade, o *acúmulo de bens e capital* pode vir a ser legítimo.

¹¹⁶ Tal racionalização encontra certa ressonância com uma passagem de Allan Kardec, quando ao falar sobre a necessidade de distinguir esmola da beneficência, reconhece que “nem sempre o mais necessitado é o que pede. O temor de uma humilhação detém o verdadeiro pobre, que muita vez sofre sem se queixar. A esse é que o homem verdadeiramente humano sabe ir procurar [...]” (KARDEC, 2013 [1857], Quest. 888, seção a, p. 393).

Gostaria de sublinhar que toda essa discussão feita acima não significa que na Casa não seja praticada a caridade mais tradicional, gratuita e sem discriminação, pois vimos (capítulo 3) que esse não é o caso. E o próprio pai André reitera que na Casa a caridade (tradicional) é feita nas noites de sábado, durante as sessões públicas, de forma completamente gratuita e sem recusar ninguém. Se alguém quiser ou sentir que deve falar com uma Entidade ou fazer algum trabalho noutra dia da semana, cobra-se pelo tempo e pelos materiais consumidos durante a consulta. Sábado é dia de caridade, durante a semana é tempo do pai-de-santo, enquanto indivíduo e sujeito; e pai André se vê no direito de reivindicar sua autonomia para decidir sobre atendimentos particulares (data e horário) e sobre a cobrança.

Na verdade, essa dinâmica entre momentos de caridade gratuita e consultas pagas permite uma maneira criativa de contornar algumas “situações desagradáveis”. O pai-de-santo nos conta que, volta e meia, aparece alguém na Casa que reivindica a caridade, pedindo consulta gratuita com uma Entidade, algo que poderia acontecer no sábado, durante a *gira*, mas não o faz por causa que tem vergonha de estar num terreiro durante as sessões públicas. A estratégia de pai André para lidar com isso é requerir pagamento pela consulta, mesmo quando não é necessário, o que força a pessoa a assistir à sessão no sábado, e pode levar ela a reconsiderar sua posição, ou, se ela insistir no atendimento individual, tomar o dinheiro como forma de restituição pela ofensa – “ganhar em cima do preconceito alheio”. Isso é feito mesmo com pessoas necessitadas. Parece-me que as violências simbólicas – no sentido que (OLIVEIRA, 2008; e SIMIÃO 2006) dão ao termo, com consequências materiais claras – justificam atos de defesa simbólica e afirmação da religiosidade, legitimando a cobrança mesmo que ela não necessariamente venha a ter uma finalidade propriamente caritativa.

A agência moral-econômica dos Guias Espirituais

É importante lembrar que os próprios Guias-Espirituais, os Orixás e, principalmente, as Entidades, são agentes economicamente (des)interessados. Os médiuns de incorporação das Casas de Umbanda realizam suas práticas-ritual sempre de acordo com a orientação e as determinações de seus Guias, incluindo práticas econômicas da atividade material do terreiro. As Entidades, com algum grau de autonomia em certos momentos, mas normalmente sempre em nome dos Orixás, seus chefes, divindades que são consideradas como materialmente independentes e desinteressadas do ponto de vista econômico (NEGRÃO, 1996a). Tal como a divergência existente entre os pais-de-santo, o posicionamento dos Guias é indeterminado quanto à cobrança como uma prática econômica legítima da religiosidade (*ibid.*, p. 355).

Na maioria das Casas de Umbanda, o fator econômico da prática mágica (encantada), identificado no ato da cobrança, é associado com as Entidades de esquerda, principalmente com as mais conhecidas, Exus e Pombas-Gira. Parece-me que a natureza ambígua da figura de Exu (PRANDI, 2001 – ver também, acima, p. 90) se estende para a dimensão econômica, de modo que essas Entidades de esquerda mantêm uma atitude ambígua quanto à cobrança. Na opinião de outra interlocutora de L. Negrão (1996a, p. 355):

*“Exu só faz alguma coisa pra você se você der uma garrafa de cachaça ou prometer um litro de uísque. **Ele não trabalha de graça** [...] Não é como o Baiano, Preto-Velho, que faz uma coisa pra você por prazer, sem querer nada em troca.”* (grifos nossos)

Se em alguns terreiros de fato há um esforço em manter a prática do pagamento pelo trabalho com Exu, na Casa a tradição não é seguida como regra a ser observada rigidamente. Em alguns casos particulares, situações extraordinárias, as Entidades de esquerda não cobram.

Por exemplo, na primeira vez que eu fui falar com a Pomba-Gira, Sra. Tata Mulambo, pai André me ofereceu a oportunidade espontaneamente, sem exigir qualquer materialidade. E, da segunda vez, eu levei algumas coisas para a Entidade por insistência e iniciativa própria. Não sei até que ponto isso pode ter sido por causa da minha posição excepcional no terreiro, enquanto pesquisador, por só querer conversar com ele sem pedir nada mais que informação. De qualquer forma, observei uma situação de trabalho feito totalmente gratuito.

Eu mesmo... ou, melhor, minha avó foi agraciada com um ato de caridade (gratuita) da Sra. Tata Mulambo. Em uma das minhas conversas com a Entidade, ela notou que eu estava distraído por algum motivo, e quando mencionei a saúde da minha avó, que não é das melhores, e o fato de que ela estava se recuperando de uma complicada intervenção cirúrgica, a Maria Mulambo pediu para avisar o pai André e lembrá-lo de oferecer uma *comida para Obaluaê* – que serve para fortalecer a matéria da pessoa e ajudar na prevenção de doenças, ou na recuperação da saúde. A atitude da Entidade está de acordo com o princípio de não cobrar por trabalhos que envolvam questões graves de saúde (ver acima, p. 147).

No outro lado da espiritualidade, as Entidades de direita – Pretos-Velhos, Caboclos e *beijadas* –, L. Negrão (1996a, p. 356) relata como, entre seus interlocutores, os guias eram pressionados pelos médiuns por sua excessiva generosidade ao dispensar os clientes do pagamento – seja nos raríssimos casos de terreiros que cobram pelo *passê* do Preto-Velho, seja nos casos onde estas Entidades pedem para Exu fazer algum trabalho sem cobrar nada. Uma mãe-de-santo justifica sua posição materialmente interessada a uma Entidade, dizendo:

“Isso era no tempo do Senhor. Hoje, luz tem que ser paga, o Senhor não vai atender no escuro, vai? Vela custa dinheiro, seu charuto custa dinheiro, pinga também.” (ibid.)

Pessoalmente, durante o trabalho de campo, não observei nenhuma Entidade de direita da Casa ser repreendida por sua generosidade, nem qualquer momento de desconforto por parte dos pais-de-santo quanto à indiferença dos Guias para/com a necessidade material-prática.

Em suma, nem os pais-de-santo, nem mesmo os Guias-Espirituais, podem oferecer qualquer princípio único que diga respeito à legitimidade ou não da cobrança, cotidianamente. O que faz da atividade material de um terreiro moral e economicamente sustentáveis, ou não, é difícil de descrever justamente por esse motivo, pela relatividade contraditória do cotidiano. Se insistirmos em uma resposta melhor, nos resta apelar para a discussão das formas autorizadas de enriquecimento e, por conseguinte, da fonte legítima de riqueza na Umbanda.

Axé de Oxum - formas legítimas de prosperidade

As maneiras criativas que os umbandistas encontram para conciliar suas práticas econômicas de cobrança com o ideal prático da caridade (gratuita) de forma alguma justificam qualquer tipo ou meio de enriquecimento, pois há de fato condutas moralmente insustentáveis. A ideia de *exploração*, o fazer uso da espiritualidade para gerar renda em detrimento de pessoas necessitadas, tem um elemento fundamental: a intenção por trás do ato, concepção prevalente por trás da moralidade e da eficácia mágica na Umbanda (ver capítulo 3, p. 131).¹¹⁷ Como nota L. Negrão, (1996b, p. 352), cobrar por um trabalho é, em princípio, sempre indesejável, e independente da condição econômica do cliente. Mas na medida em que se é confrontado com a necessidade material prática de sustentar o terreiro, a cobrança torna-se relativamente legítima, tolerada, poderíamos dizer. Porém, cobrar dos pobres e necessitados é sempre moralmente insustentável. A cobrança só é admissível quando a pessoa pode pagar e quando ela está esclarecida – quanto à natureza e às condições do trabalho a ser feito (*ibid.*).

Pai André, ao comentar sobre alguns pais-de-santo que abrem terreiro só para ganhar dinheiro, menciona a prática de fazer *babás* quebrando a devida progressão do médium na hierarquia ritual (ver p. 95 e seg.). A formação de preço da Camarinha é feita a partir do cálculo contando com os gastos para os objetos-ritual necessários aos trabalhos, as decorações

¹¹⁷ A concepção encontra ressonância no próprio kardecismo, quando A. Kardec (2013 [1857]) sustenta que “[...] aos olhos de Deus, a ostentação tira o mérito ao benefício. Disse Jesus: ‘Ignore a vossa mão esquerda o que a direita der.’ Por essa forma, Ele vos ensinou a não tisanardes a caridade com o orgulho” (**Quest. 888**, p. 393).

da cerimônia, as comidas e o banquete a serem servidos na *saída*. Mas também um valor adicional para o *dinheiro da Casa*, como forma de agradecimento pelo trabalho de *feitura do Orixá* exercido pelo pai-de-santo e pela atividade coletiva da comunidade, e como forma de compensação pela estagnação de todos os outros trabalhos – preceito que deve ser observada durante a semana de Camarinha, o que impede os pais-de-santo de realizarem os trabalhos com Exu e ganharem dinheiro, e que pode durar até uma semana, dependendo da Camarinha.

Quanto maior for o grau da Camarinha, mais coisas precisam ser compradas, mais trabalhos precisam ser feitos, e mais tempo é despendido nas atividades e observando os preceitos, e, portanto, maior o valor pago pelo médium (custo da Camarinha). Assim, quando um *batizado* ou um *bori* querem *deitar* para subir na hierarquia ritual, o pai-de-santo que quer enriquecer faz uma Camarinha de Babá, que é mais cara, pela qual pode ganhar mais dinheiro. A consequência óbvia disso: alguém assume indevidamente o título de *babá* e pode abrir um terreiro e virar um pai-de-santo despreparado, que provavelmente irá continuar a prática ou explorar os “filhos-de-fé”, para usar as palavras do Seu Ventania, pois não tem competência para fazer uma pessoa-no-santo. Pai André comenta que esses pais-de-santo erroneamente acreditam, por “ganância”, que com a sua “esperteza” conseguem enriquecer facilmente, e querem ter em 5 anos o que ele e pai Luis conseguiram após mais de 30 anos de luta.

Além das práticas desses pais-de-santo gananciosos serem moralmente condenáveis, visto que “não explorar é o lema” (NEGRÃO, 1993, p. 118), elas também são insustentáveis economicamente, pois como pai André coloca, o terreiro não necessariamente dá dinheiro. Abrir uma casa para fazer *babás* e abrir outras casas não compensa, pois os custos para manter um terreiro são enormes. Como já mencionado (ver p. 125), na Casa, os pais-de-santo conseguem a maior parte do dinheiro para manter o terreiro através dos trabalhos pagos feitos com Exu, e com os jogos de *búzios e Cartas*.

Além disso, pai André (re)afirma que um terreiro não deve ser sustentado apenas pelos pais-de-santo para que os filhos e filhas da Casa possam *girar*, mas que deve estar sob a responsabilidade de todos. Assim, a mensalidade paga pelos membros da Casa, bem como o valor extra à parte nos meses de Festa ajudam a arcar com os custos do terreiro, enquanto os materiais e objetos-ritual usados nos trabalhos que ficam sob a responsabilidade de cada médium e as doações em espécie ou financeira da comunidade ajudam a diminuir as despesas. Dessa maneira, a partir de práticas solidárias de administração e custeio, sob direção dos pais-de-santo e com esforço coletivo da comunidade, a Casa prospera.

E aqui fica mais aparente como o signo econômico traz consequências simbólicas e práticas para o signo religioso. A prosperidade material do terreiro sinaliza o domínio dos seus membros sobre a espiritualidade, a eficácia mágica (ou encantada) dos trabalhos e a prática honesta da caridade, o que por sua vez aumenta a prosperidade da Casa, pois traz mais pessoa para a comunidade e expande a base da clientela, e a riqueza potencial (*ibid.*, p. 118). Isso acontece em grande parte pelo reconhecimento da fonte legítima da prosperidade.

Em um de seus mais recentes ensaios sobre a relação entre a religião e a economia, Webb Keane (2022) chama nossa atenção para o fato de que muitas cosmologias têm uma teoria sobre a fonte última da riqueza, sendo noção comum a muitas tradições religiosas que “[os] Deuses ou as divindades são as verdadeiras fontes de valor” (p. 229). Cada teoria sobre a fonte da riqueza das religiosidades traduz-se em diversas práticas econômicas significativas, que elaboram maneiras criativas de entrarem em concordância com os princípios da doutrina.

Entre os grupos de algumas igrejas cristãs carismáticas do sul da Califórnia (EUA), Jon Bialecki (2008) nota que uma das assertivas mais comuns presentes no discurso dos crentes é de que o seu dinheiro não é realmente seu, no que eles se afirmam apenas como administradores (*stewards*) da propriedade de Deus. A visão de mundo que informa esse princípio é peculiar. Enquanto seres que foram criados por algo Maior, como todas as suas habilidades e sua força de trabalho são dádivas divinas, que surgem do seu Criador, o dinheiro que ganham pertence propriamente a Deus. Portanto, sua única relação legítima com a prosperidade pessoal é a de administradores da riqueza de Deus (*stewards of God's wealth*). Como alternativa à lógica da Criação, os crentes carismáticos acionam a lógica do sacrifício. Segundo a doutrina da salvação, a interpretação tradicional do famoso episódio bíblico da crucificação de Jesus nos diz que Cristo morreu pelos pecados da humanidade, absolvendo-os com seu sangue derramado e, assim, tornando a salvação humana uma possibilidade efetiva. Na releitura carismática, o significado do episódio é expresso em termos econômicos formais: “uma vez que Jesus, através de sua morte na cruz, ‘comprou’ nossas vidas, tudo o que é nosso propriamente pertence a Ele” (BIALECKI, 2008, p. 378). Toda a riqueza pertence a Deus, pois através da morte de Jesus Cristo, contraímos uma dívida impagável com o Criador.

As práticas administrativas da prosperidade pessoal, o manuseio da riqueza de Deus, tornam-se mundanamente legítimas segundo a sua noção de adoração enquanto sacrifício. Aqui, o *sacrifício* é o ato voluntário de alienação absoluta de bens intangíveis de propriedade pessoal à figura de Deus (*ibid.*, p. 383). Segundo o autor, esse *sacrifício devocional* permite

lavar (*laundry*) os aspectos negativos da carga moral associados a ser um agente econômico no mundo material. O sacrifício individual à favor de Deus legitima a riqueza (ver p. 177). Para J. Bialecki (2008, p. 379), o vínculo prático-ideológico desse sistema de pensamento é óbvio: sendo apenas administrador da riqueza de Deus, a pessoa é responsável pela sua prosperidade, mas ao mesmo tempo o interesse econômico de sua agência material é apagado. O cristão carismático torna-se, então, uma espécie de agente econômico, economicamente desinteressado – por mais contraditório que possa parecer. Assim, legitima-se a prosperidade material, teoricamente sem ofender o princípio moral da virtude teológica da pobreza.

Nas Umbandas, são os próprios Orixás que ordenam os Exus e Pombas-Gira (mensageiros) a derramar *axé* sobre o terreiro e, portanto, levar prosperidade às comunidades. Na Umbanda Almas e Angola, em particular, a Iabá Oxum é a responsável por trazer prosperidade espiritual e material para os homens e mulheres de fé (MARTINS, 2020, p. 62). Durante a *gira*, o dirigente da sessão, normalmente pai Luis, nunca se esquece de pedir prosperidade para o povo-de-santo. Mas a prosperidade tem um preço, ela está atrelada à honestidade das práticas do médium. É dever do médium manter os fundamentos do ritual, seguir os princípios morais da religiosidade, observar os *preceitos* (desígnios, restrições), cumprir com suas *obrigações*, além de não ofender os propósitos gerais da Lei de Umbanda, como buscar enriquecer através da exploração, ou não fazer algum trabalho previamente acordado e receber o pagamento assim mesmo. Sendo honesto nas suas práticas sociais, Oxum derrama seu *axé* e prospera a todos que lhe pedem algo, material e espiritualmente.

Contudo, é certo que reconhecer a fonte última da riqueza não é o único critério para a prosperidade, pois há sempre uma dimensão prática na cosmologia. Na verdade, parte da experiência de um pai-de-santo mantendo um terreiro é aprender a ganhar dinheiro, através das vivências na Umbanda e dos trabalhos (pagos) feitos (ver cap. 3, p. 125 e seg.).

Mas a cosmologia religiosa nunca deixa de estar presente nesses processos materiais. A religiosidade pode dar uma resposta a uma característica incontornável da vida econômica: a incerteza. “Embora o futuro seja incerto, mesmo assim as pessoas devem agir com base naquilo que antecipam ou esperam que o futuro seja, para dar sentido ao seu resultado” (KEANE, 2022, p. 225-6)¹¹⁸. A religiosidade adotada, com suas teorias cosmológicas sobre a

¹¹⁸ Keane (2020) cita o próprio J. M. Keynes (1973) que há décadas já tinha apontado para o fato de que, como o futuro é imprevisível, mesmo para os empresários de maior sucesso as projeções de longo prazo dos seus investimentos devem ser baseadas em alguma outra coisa que não o puro cálculo racional, como a própria intuição (*gut feeling*); ver (KEYNES, John Maynard. *The Collected Writings of John Maynard Keynes: The General Theory of Employment Interest and Money*. London: Macmillan, 1973. v. 7).

fonte da riqueza e sua conduta moralizada efetiva oferecem um amplo quadro de significados para além da racionalidade econômica, que permitem possibilidades de ação (*affordances*) para contornar incertezas que podem constranger a ação social efetiva no mundo dos sujeitos. O autor até mesmo entretém a ideia de que as religiões assumem para si o papel de transformar incertezas em probabilidades mecanicamente conhecidas (*ibid.*, p. 225).

De qualquer maneira, a educação financeira, o ensinamento de práticas econômicas sustentáveis no dia-a-dia, fundamentada na cosmologia religiosa sobre o valor e a fonte da riqueza de uma comunidade, apresentam uma forma de conduta moralizada que permite aos membros-praticantes caminhos significativos – i. e., com sentidos inteligíveis – para a prosperidade material. Isso, penso, é um fator prático importante da forma como religião e economia se articulam na vida social (e que pode ser melhor explorado, futuramente).

As práticas mágicas moralizadas no trabalho da Umbanda

O princípio da caridade não é contraposto apenas ao ato de cobrança, mas também ao ato de iniciar *demanda* – praticar magia com finalidades maléficas contra pessoas inocentes –, independentemente de se o trabalho é ou não cobrado (L. NEGRÃO, 1996a, p. 357). Aqui, em um primeiro momento, o imperativo moral fundamentado da visão dicotômica Bem/Mal, de certa forma apaga a relevância do fator econômico para o julgamento da prática mágica: cobrada ou gratuita, fazer o mal contra alguém inocente não é – nem pode ser – caridade.

Tal apagamento, porém, é apenas aparente, haja visto que, durante seu processo-ritual, o fator econômico explícito da prática mágica (re)emerge na necessidade material para conduzir o trabalho, para tornar seu efeito eficaz, e para sustentar a estrutura do terreiro. Elaboramos sobre como o fator econômico da magia-ritual na prática é tensionado pelo princípio moral da caridade (ver acima, p. 147). Agora, o mais importante é sublinhar a natureza particular da moralidade umbandista, através da prática mágica concreta (*demanda*).

Do conjunto de terreiros estudados, L. Negrão (1996b, p. 367) observa que o processo de racionalização das religiosidades e a elaboração intelectualista de doutrinas-ritual é mais presente em terreiros nos quais os pais-de-santo possuem maior grau de instrução formal e, por conseguinte, em condições sócio-econômicas mais abastadas (classe média). O autor, contudo, não observa o mesmo fenômeno em relação à moralização: todos os terreiros pesquisados parecem ter sido de algum modo influenciados pelos processos moralizantes, independentemente de sua condição sócio-econômica (*ibid.*).

Aqui, já aludimos ao caráter moral da prática mágica na Umbanda (ver cap. 3, p. 128). Para entender por completo e sistematizar o conhecimento sobre a moralização dos terreiros, devemos levar em conta, enquanto categoria analítica, a ideia-princípio geral no qual estão assentadas as moralidades acionadas no cotidiano das comunidades: a concepção de *justiça*.

Outra breve digressão: sobre a concepção de Justiça

Considerando a *prática mágica umbandista da demanda*, é justo defender o agredido e punir o agressor, enquanto é injusto demandar contra o inocente, sobretudo mediante cobrança (L. NEGRÃO, 1996b, p. 371). Na Casa, descrevemos como o campo de ação prático da Entidade na demanda está fundamentada na diferenciação entre agressor/vítima, quando é acionada a categoria de *inocente* para identificar ou não o cliente (ver capítulo 3, p. 128). Aquele que é um agressor – i. e., que iniciou a demanda contra uma pessoa não provocada –, não-arrependido, e que chega no terreiro mentindo sobre sua condição, “querendo se fazer de inocente” (pai André), ao requisitar uma *quebra de feitiço* contra a demanda que se voltou contra ele, sem necessidade de pagamento – ou seja, caridade (gratuita) –, não encontrará a Entidade disposta a atender sua súplica, será repreendido pelo ato maligno, e será cobrado.

Se, ao contrário, a pessoa é inocente, uma vítima não provocada, e não puder pagar, provavelmente ou quase-certeiramente não será cobrada pelo trabalho de contra-demanda. Também, em casos excepcionais, quando o agressor vai ao terreiro pedir trabalho gratuito, genuinamente arrependido do que fez, a depender da situação pode ser que encontre caridade, mas definitivamente será repreendido pela maldade praticada. No que diz respeito à demanda, a identidade de inocente do cliente, junto ao agravante da desonestidade, define o caráter de julgamento do ato como legítimo (defesa, contra-demanda), ou ilegítimo (praticar o Mal), definindo por sua vez a necessidade ou não da cobrança pelo trabalho a ser feito.

Assim, é justo que a vítima miserável não precise pagar o trabalho de contra-demanda, é justo que o agressor mais desprezível seja repreendido e deva pagar pelo trabalho suplicado, e é injusto que ambas as condutas não sejam seguidas. E, principalmente, é injusto fazer demanda contra alguém inocente, vítima não provocada, especialmente mediante pagamento. Isto não é praticar o Bem, mas é praticar o Mal. E isso nunca poderá ser caridade.

Mas a justiça da prática mágica não está apenas no exercício em defesa do inocente, nem apenas na cobrança ou não pelo trabalho, dependendo da identidade, vítima ou agressor, mas também na punição do agressor. Na Umbanda, a justiça carrega um elemento vingativo.

De acordo com a doutrina cristã, a resposta do fiel à agressão deve ser feita esvaziada de imperativo vingativo, sem revidar com violência física, simbólica ou moral. Tal atitude pacifista é fundamentada na ideia de *dar a outra face*, revelada no famoso episódio bíblico do Sermão da Montanha (Mt. 5:44-48; Lc. 6:27-31). Trabalhando em cima desses ensinamentos, o espiritismo desenvolve a ideia de *justiça kármica*, no sentido de que toda maldade praticada, nessa vida, ou na outra, um dia será respondida em igual medida contra a pessoa (o ofensor). Ao espírita, basta então seguir a *lei humana* de sua sociedade, e observar a *lei natural*: respeitar o direito alheio – ideia na qual consiste a própria noção de justiça kardecista (KARDEC, 2013 [1857], **Quest. 875**, Cap. XI, 3ª parte, p. 390). Se amplamente influenciada por ambas as tradições, a Umbanda não toma partido de nenhuma dessas noções de justiça.

Aqui, a concepção de justiça não segue o princípio cristão-kardecista de “dar a outra face”, que na prática implica na aceitação passiva da atitude do agressor. Na Umbanda, trata-se da justiça punitiva, a ideia de dar ao agressor aquilo que ele merece, no que está presente um certo *elemento vingativo* (L. NEGRÃO, 1996b, p. 371). Não é justo que a vítima simplesmente consiga a quebra do feitiço, mas ela deve também castigar o seu agressor, revidando a maldade contra o próprio instigador do conflito (contra-demanda). Para ambos evoluírem espiritualmente, a vítima deve revidar, e o agressor deve ser punido.

E, no entanto, castigar o agressor “enterrando-o na macumba”, como diria Sra. Tata Mulambo, não é sempre a única maneira de lidar com a situação. Além da justiça punitiva, também há a *justiça restitutiva*. Aqui, “dar ao agressor o que ele merece” ganha outro sentido. Podemos ilustrar esse ponto com um exemplo etnográfico.

No terceiro capítulo, descrevemos a história do dia lidando com demanda de D. Ivone (ver p. 138). Há um último detalhe dessa narrativa que talvez nos ajude a entender outro aspecto da justiça umbandista, como ela é acionada no cotidiano da comunidade.

No final, nem o taxista aceitou o dinheiro no valor da passagem, nem Dona Ivone ficou com o dinheiro para si. O total da corrida deu R\$28,00, mas Dona Ivone se dispôs a pagar apenas R\$20,00, pois segundo ela este seria o preço justo – seu cálculo foi feito com base no valor comum de uma corrida do hotel até o terreiro, descontando o adicional ganancioso do valor total. Mas como o taxista se recusou a aceitar até mesmo os R\$20,00, Dona Ivone iria na manhã seguinte ao Banco, depositar a quantia nos fundos de crédito público. Segundo ela, se o taxista não ficaria com os R\$08,00 a mais que não eram honestamente seus, ela também não ficaria com os R\$20,00 que não mais lhe pertenciam.

Para Dona Ivone, não é uma questão de dinheiro em si, pois comenta que o problema não foi o taxista ter pego o caminho maior para ganhar um pouco a mais com a corrida, e sim a maneira que ele decidiu fazer isso: o taxista passou por caminhos muito perigosos e isolados tarde da noite, fazendo com que ela se sentisse insegura, submetendo-a a uma situação extremamente desconfortável, fazendo com que ela tivesse que pedir proteção aos seus Orixás – principalmente para sua mãe, Iemanjá. Ato que ela pessoalmente se resguarda em fazer.

O fator mais importante na sua decisão econômica foi a *justiça* (imperativo moral), referencial pelo qual ela sabia o quê era certo fazer na situação, o que à cada um era devido, algo que ficou bastante claro para mim quando Dona Ivone comentou significativamente que “Xangô chorou com a injustiça [daquele momento]”.¹¹⁹ Assim, ela agiu de forma a restaurar uma ordem do que é certo (justo), pois mesmo que o taxista não tenha aceitado o pagamento, ela também não ficou com o dinheiro, acertando as contas com a sua própria moralidade. Aqui, não é necessário demandar contra o taxista, punitivamente – até porque sua ganância pode ter sido por causa da demanda respingada –, mas apenas garantir a todos o que merecem.

Outro aspecto importante da concepção umbandista de justiça é o seu caráter imediato. L. Negrão (1996b, p. 372) observa que a moralidade do terreiro de Umbanda está assentada no sentimento de justiça particular àqueles que vivem em meios sociais agressivos, desprovidos de recursos materialmente eficazes para resolver os conflitos diários de sua vida. É uma concepção de justiça historicamente elaborada por pessoas em situação vulnerável, socioeconomicamente precárias, que dificilmente tinham acesso às instâncias formais da justiça burocrática do Estado brasileiro (ver MAGGIE, 1986). É uma concepção de justiça vista pela perspectiva dos subalternizados, dos marginalizados, dos socialmente despossuídos, uma *justiça periférica*, digamos assim. E, por isso, ao ser praticada, consagra um caráter imediato: é a justiça feita “com as próprias mãos”. Onde os Guias-Espirituais, as Entidades, são agentes punitivos, juízes, júris e executores do castigo (L. NEGRÃO,, 1996b, p. 371).

Em suma, a *concepção umbandista de justiça* é uma justiça periférica, imediata, punitiva, “feita com as próprias mãos”, agenciada pelos Guias-Espirituais, Orixás e Entidades. Amplamente moralizada, fundamenta-se na diferenciação vítima/agressor. O que é justo ou injusto está ligado ao ideal-prático da caridade, aos princípios não-exploratórios da atividade material do terreiro, e se expressam principalmente nas práticas mágicas (ou encantadas).

¹¹⁹ Xangô é o Orixá iorubá africano cultuado nas Umbandas, relacionado à justiça e à honra. É muito comum que os umbandistas acionem a figura da divindade quando mencionam alguma questão ligada à (in)justiça cometida.

O interessante é que tal concepção daquilo que é justo se opõe à diferenciação popular entre vingança e justiça, onde o elemento vingativo é apagado ou até mesmo negado para adequar a prática punitiva-restitutiva às sensibilidades modernas. De maneira semelhante, ignorar as instâncias de Estado do judiciário formal, e estabelecer relações subjetivas, afetivas e envolvidas entre juiz e vítima, não separando as papéis de juiz e júri no julgamento, nem mesmo o papel do executor – tudo papel das Entidades – também ofendem tais sensibilidades. A justiça sem vingança e a instância mediadora do Estado judiciário, ao lado dos seus ideais de imparcialidade e impessoalidade, produzem a verdadeira justiça, a vingança legítima (burocratizada), uma justiça justa, digamos assim. Aqui, a concepção umbandista de justiça (prática) abala o ideal de justiça (judicial) das modernas democracias liberais.

Diferentemente das acepções clássicas de *magia* (MAUSS & HUBERT, 2005 [1899]), as práticas encantadas da Umbanda não configuram simplesmente como ato simbólico eficaz, pragmático, materialmente utilitarista e amoral (ou aético), mas enquanto prática mágica constrangida por moralidades complexas assentada numa concepção particular de justiça.

Assim sendo, é surpreendente que L. Negrão (1996b, p. 368) opere uma distinção rígida entre *magia* e *religião*, a primeira enquanto práticas de “manipulação do sobrenatural”, a segunda como meras “crenças moralizadas”. Do conjunto de terreiros com os quais trabalha, o autor observa a variabilidade do grau de encantamento/desencantamento do cotidiano: alguns nos quais predominam as práticas mágicas manipulatórias, outros mais moralizados. Também nos diz que os primeiros tendem a se aproximar das religiosidades afro-brasileiras, da Macumba carioca, Quimbanda, e até mesmo conservam alguns elementos do Candomblé. Enquanto os segundos são mais próximos do kardecismo e das religiosidades cristãs. Talvez uma particularidade dos terreiros paulistas da época. É difícil estender o modelo proposto.

Primeiro, de forma geral, o próprio caráter explícito e amplamente moralizado da prática mágica na Umbanda é suficiente para questionar tal separação entre religião e magia. Na verdade, o terreiro é uma quebra de paradigma com a concepção da magia (encantamento) enquanto prática puramente pragmática, simplesmente aética e economicamente interessada. A magia é certamente uma prática diferenciada na Umbanda, e mesmo assim não é completamente alienável da religiosidade dos terreiros, especialmente quando se reduz religião a crenças extra-mundanas moralizadas. Qual é o momento do ritual em que podemos traçar a fronteira entre magia (ato encantado) e religiosidade umbandista propriamente dita, permanece, ao meu ver, uma pergunta sem uma boa resposta.

Também, e de maneira mais específica, a Umbanda de Almas e Angola desafia o espectro da forma ritual elaborado por L. Negrão (1996b) – certamente inspirado no trabalho clássico de Cândido Procópio Camargo, *Kardecismo e Umbanda* (1961).¹²⁰ A ideia por trás do espectro-ritual proposto é de que o terreiro de Umbanda elabora seus elementos constitutivos aproximando-se do espiritismo kardecismo e das religiosidades cristãs, ao mesmo tempo em que se distancia das tradições ancestrais afro-brasileiras, e vice-versa. Nos três primeiros capítulos, demonstramos como a Almas e Angola resgata os elementos da negritude carioca, rearticula preceitos dos Candomblés baianos, aprofunda sua relação sincrética em relação ao cristianismo (ver também MARTINS, 2008). E, na Casa, foge da rigidez dos princípios kármicos kardecistas. A Umbanda Almas e Angola prova que a elaboração do ritual não é um simples movimento unidirecional, mas um processo dialético, que articula princípios sociais e elementos culturais contraditórios de múltiplas religiosidades, na sua roupagem brasileira.

Apresentamos um pouco das maneiras articuladas na qual o ideal-prático da caridade aparece tensionando as moralidades no cotidiano ritual das Casas. Com toda essa complexidade de formas que a relação se traduz concretamente na vida social de um terreiro, não é surpreendente que L. Negrão (1993, p. 119) tenha concluído que “a originalidade da umbanda, sobretudo de seus terreiros de condição econômica inferior, é ter elaborado justificativas moralmente sustentáveis para fugir aos rigores do princípio da caridade kardecista por ela mesma incorporada.” Para ele, o caráter moralizado da Umbanda configura uma *ética pragmática*, que não opõe em absoluto valores e princípios abstratos às restritivas relações concretas do cotidiano, deixando seus membros mais carentes desamparados pela exigência inflexível de observar regras insustentáveis por vaidade moral, mas um guia prático de orientações moralizantes que vai sempre se (re)construindo, sendo acordado e mantido na dinâmica social do cotidiano ritual de um terreiro. Tal ética seria orientada por um princípio de justiça particular, “vista pela ótica dos subalternos, despossuídos, marginalizados ou precariamente dispostos nos lugares sociais, aparece assim como fundamento moral da prática mágica umbandista” (*ibid.*, p. 121). Aqui, a Umbanda é antes de mais nada uma experiência de religiosidade prática fundamentada na realidade social dos carentes. O aprendizado e o exercício da disciplina moral não foge às contradições cotidianas inerentes da vida moderna. Algo que se traduz em uma dinâmica interessante da identidade-ritual da Umbanda enquanto uma religiosidade e sua relação com as expectativas modernas sobre sua forma econômica.

¹²⁰ Ver CAMARGO, Cândido. Procópio. F de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo, Ed. Pioneira-EDUSP. 1961.

Entender as moralidades nas Casas de Umbanda como uma *ética pragmática* certamente parece ser uma boa abordagem, especialmente aplicável à situação etnográfica que se apresenta ao autor. Porém, o modelo proposto ainda é demasiado dependente de uma abordagem acrítica da lógica funcional da economia de mercado e da sociabilidade urbana. Sendo assim, a seguir, após revisar alguns paradigmas disponíveis que permitem entender a relação religião/economia entre as religiosidades de matriz africana, proponho uma abordagem mais generalizável e, ao mesmo tempo, aplicável ao contexto etnográfico, que reconhece os meios sociais englobantes à comunidade, mas que sublinha as formas complexas pelas quais o terreiro se diferencia, (re)interpreta e (re)articula elementos moralmente significativos à forma econômica, em relação ao regime político secular e a economia de mercado do meio urbano moderno (cidades).

4. 2 Abordagens econômicas das religiosidades - funcionalismo, racionalismo e economias morais

“Dinheiro é bom, todo mundo gosta. O que importa é o que você faz com ele”

(pai André)

O funcionalismo ortiziano - na escolha entre Candomblé e Umbanda

Uma das principais ideias econômicas da tese de Ortiz (1999 [1988]) é a constatação de que as práticas rituais das religiosidades afro-brasileiras não podem subsistir sem entrar em conflito com alguns fatores de reprodução material da sociedade capitalista englobante. A partir de uma perspectiva funcional, tal observação o leva a ver na Umbanda uma resposta prática às dificuldades econômicas encontradas no Candomblé. Ele menciona que na Camarinha – ritual de passagem, na qual o neófito fica isolado do mundo no terreiro –, o período de reclusão é longo demais, o que seria incompatível com os regimes de trabalho modernos, que demandam regularidade e longas horas de dedicação por semana. Além disso, o filho(a)-de-santo ainda deve financiar toda a cerimônia, que envolve a confecção de roupas, a preparação de comidas para os banquetes comunais, a compensação pelo trabalho da comunidade, e todo o resto. Em particular, o preço dos animais usados no sacrifício ritual é bastante elevado, e pelo fato de a maior parte dos terreiros estarem em áreas urbanas, não é possível manter extensas criações de animais de maneira suficiente para sustentar a prática. É por causa do baixo poder econômico – “magra economia”, nas palavras de Ortiz – da maior parte dos adeptos das religiosidades que a opção pela Umbanda aparece como mais vantajosa.

O autor oferece o testemunho de uma interlocutora, sacerdotisa umbandista que frequentava o Candomblé, para ilustrar etnograficamente o que ele gostaria de dizer. Ela conta que permaneceu apenas um ano num terreiro de Candomblé, porque era “puxado demais”, tinha muitas obrigações e gastava muito dinheiro, coisa que não poderia fazer de maneira sustentável, pois não tinha posses suficientes para frequentar o Candomblé. Decidiu pela Umbanda pois nela “não tem essa começão de dinheiro, essa exploração” (ORTIZ, p. 1999 [1988], p. 154). Acusava assim o Candomblé de ser uma fonte de desperdício de dinheiro, um lugar de “exploração da credulidade popular” – concepção certamente informada pela ideia de religião não-econômica aqui discutida. Assim, opondo o trabalho pago de alguns cultos afro-brasileiros à caridade gratuita da Umbanda, Ortiz afirma que o problema das despesas no Candomblé encontra uma solução prática na religião umbandista. Porém, como vimos na seção anterior, as formas econômicas da religiosidade de Umbanda não são tão simples.

É significativo (e irônico) que o autor mencione entre as práticas afro-brasileiras economicamente insustentáveis que foram abandonadas pelos umbandistas, a Camarinha e o *sacrifício ritual* de animais, pois ambos são dois dos três principais elementos que caracterizam e diferenciam a Almas e Angola de outros segmentos da Umbanda – a terceira sendo a *hierarquia ritual*. Isso, por si só, pode indicar uma perda de parte da veracidade empírica do modelo funcional em situações etnográficas variadas. Mas devemos notar que o próprio Ortiz (1999 [1988], p. 155) afirma que a sua análise funcionalista não explica o porquê das transformações das práticas afro-brasileiras – seu principal interesse com a tese. Ele aponta que a praticidade econômica não pode ser a causa primeira para explicar o desaparecimento dos ritos de sangue, pois justamente nos terreiros de classe média, os mais ricos, o sacrifício é praticamente inexistente, enquanto nas casas populares eles persistem. Longe de ser uma equação funcional, o problema é mais de cunho ideológico, logo moral. Ou seja, é a partir dos projetos políticos de legitimação da Umbanda enquanto religião empreendido pelas lideranças brancas de classe média, e a conseqüente moralização das práticas umbandistas, segundo valores da sociedade global, que encontramos a resposta para a questão do sacrifício.

O mais interessante nisso tudo é que o foco que o autor confere a *escolha* dos adeptos entre as religiosidades afro-brasileiras, a partir de sua perspectiva funcional admitidamente limitada, remete a um paradigma posterior dos estudos econômicos das religiosidades (*economics of religion*). A escolha racional quanto ao pertencimento entre religiosidades competitivas é uma das abordagens mais instigantes e problemáticas da sociologia.

Modelo do mercado religioso - a escolha racional das religiosidades-mercadorias

Na tentativa de compreender melhor o processo de reconhecimento social da religiosidade umbandista, R. Ortiz (1999 [1988], p. 203 e seg.) opõe no nível do discurso público a Umbanda ao Catolicismo, a partir do *modelo de mercado religioso* desenvolvido por Peter Berger (1971)¹²¹, que observa uma suposta correspondência estrita entre a economia de mercado e a economia religiosa, desenvolvendo a chamada “concorrência religiosa” no Brasil. O autor diz que na medida em que a religiosidade umbandista passa a integrar o campo religioso socialmente reconhecido da sociedade brasileira, ela invariavelmente entra em competição com outras instâncias religiosas. O que lhe permite afirmar que a legitimação da Umbanda enquanto religiosidade socialmente reconhecida passa por um processo de dominação racional de parte do mercado religioso.

Para sustentar esse ponto, ele descreve a oposição que alguns agentes públicos da Igreja fizeram à expansão de adeptos da Umbanda, falando vagamente do “perigo espírita”. Na sua interpretação, a Igreja se recusa a ceder parte do monopólio religioso que a sociedade brasileira lhe concedeu, o que denuncia a forma como os sacerdotes sentiram “o problema da perda de parte da *clientela religiosa* em proveito de uma nova profissão de fé” (ORTIZ, 1999 [1988], p. 204). O problema da tese é que o autor claramente indica nas entre-linhas a moralidade por trás dos agentes da Igreja na sua cruzada contra os umbandistas, mas permanece preso ao modelo funcional do mercado religioso a ponto de reduzir as denúncias de heresia como simples “estratégia econômica” para não “perder os ‘clientes’ de fé” (*ibid.*). Há uma falta de sensibilidade quanto às questões doutrinárias e às práticas moralizantes de ambas as religiosidades, o que é surpreendente, pois até então esse era o grande mérito da abordagem de Ortiz. Aqui, também cabe sublinhar que essa análise continua a tendência da abordagem do autor pelo livro de ignorar os agentes sociais concretos das religiosidades, conferindo um foco indevido às instituições de maneira um tanto abstrata. Mas isso não é tudo, visto que o próprio modelo de mercado religioso tem problemas fundamentais.

Depois dos desenvolvimentos iniciais de Berger sobre o *mercado religioso*, temos na sociologia da religião um novo paradigma que entende o comportamento religioso como uma instância de *escolha racional*, e que reaviva o campo dos estudos econômicos da religião (*economics of religion*). Nesse modelo, aplicando as teorias e as técnicas da microeconomia (IANNACCONE, 1998), a religião torna-se uma *commodity*, no sentido de que passa a ser um

¹²¹ BERGER, Peter. *Les Religions dans la Conscience Moderne*. Paris, Centurion. 1971.

objeto de escolha existente a partir da produção das pessoas (*ibid.*, 1992, p. 124). Essas “mercadorias de fé” estariam inseridas em mercados religiosos (*religious markets*), em que os *bens religiosos*¹²² são produzidas e fornecidas como serviços (no sentido da economia política, ver p. 24), e sujeitos escolhem ou não adotar uma, várias, ou nenhuma religião (*ibid.*, p. 128). As igrejas, por exemplo, seriam entendidas de maneira parecida a uma firma empresarial, como uma *firma religiosa*,¹²³ em que o clero (“produtores, empresários”) seriam incentivados a produzir bens religiosos atrativos aos potenciais adeptos (*ibid.*). Aqui, em princípio, as forças de mercado constroem materialmente as igrejas da mesma forma que fazem com as firmas seculares, e tudo está inserido na mesma lógica de uma *economia religiosa*.¹²⁴

O grande problema com essa maneira de pensar a relação entre economia e religião está na suposição indevida de que o modelo econômico capitalista pode ser usado para entender as formas econômicas das comunidades religiosas num grau de correspondência analítica quase harmônico. Supõe-se que os “bens religiosos” são de mesma natureza e obedecem a mesma (suposta) lógica de valor, troca e circulação das mercadorias, reduzindo as experiências de vida proporcionadas pelas religiosidades às satisfações materiais imediatas da razão economicista. Supõe-se que as comunidades religiosas e os seus dirigentes se organizam e operam segundo o modelo de firma empresarial secular, sempre na busca por fornecer serviços úteis, sempre dispostos a mudar os bens produzidos, como se elaborassem novas religiosidades numa esteira de produção para atender uma demanda, ignorando questões como os esforços para se adequar à doutrina, a disciplina moralizante e a cosmologia, em suma, toda a tradição. E, por fim, supõe-se que a filiação religiosa seria uma “escolha racional” orientada pela comodidade espiritual, e que é possível transitar por religiosidades, escolher bens religiosos como se escolhe algum produto nas prateleiras do supermercado. Ignorando as diversas circunstâncias que constroem a “escolha” de vida religiosa da pessoa, como a tradição familiar – nota-se que uma família tende a compartilhar uma fé –, ou algo mais situacional, como uma experiência violenta de desligamento de uma comunidade ou abalo social que pode até mesmo levar a perda de sua fé, pelo resto da vida ou por alguns anos. Não é necessariamente a melhor forma de abordar a nossa questão, mas é uma maneira predominante de se pensar em algumas escolas da sociologia da religião (MONIZ, 2017).

¹²² “*Bens religiosos*, é o conjunto de respostas às profundas questões filosóficas que envolvem a vida e que têm, na sua base, alguma referência a uma força super-natural” (MONIZ, 2017, p. 61).

¹²³ “As *firmas religiosas* (i.e., uma igreja ou confissão), diz[em] respeito às empresas sociais cujo principal propósito é a produção e oferta de bens religiosos a um qualquer conjunto de indivíduos” (*ibid.*, p. 61-2).

¹²⁴ “A *economia religiosa* é a arena social na qual as firmas religiosas competem por membros e recursos” (*ibid.*).

Dado a problemática dessas abordagens, seja o modelo sociológico mais abstrato da escolha racional, e mesmo o esquema de mercado religioso funcional etnograficamente situado nos trabalhos de R. Ortiz (1999 [1988]), penso que é possível encontrar uma maneira mais interessante de entender as formas econômicas das religiosidades. Talvez até mesmo uma que seja particularmente boa para pensar na situação etnográfica das Casas de Umbanda.

4. 2. 1 Formas econômicas da Umbanda - A economia moral do terreiro

Nas últimas duas décadas, houve um ressurgimento da economia moral interpretativa, onde o conceito vem sendo usado nos estudos sociológicos, antropológicos e políticos sobre os grupos sociais e as comunidades em relação às suas representações e práticas econômicas. Com tudo isso, e a partir do reconhecimento coletivo da necessidade de ser retrabalhado, foram empreendidas tentativas de resgatar analítica e historicamente o conceito para discutir suas potencialidades teórico-políticas. Nos juntamos aos esforços dessa espécie de tradição acadêmica para apropriar o conceito de maneira (espero) original, de forma que permita ser usada para abordar as especificidades do nosso estudo, objetivando explorar sua potência analítica para entender as práticas e representações econômicas dos terreiros de Umbanda.

O conceito de Economia Moral

O termo “economia moral” foi cunhado em algum momento após a “moralidade” ser intelectualmente separada da noção de “economia” em meados do século XVIII (ver introdução, p. 23-4), quando o caráter moral da vida econômica já não era mais auto-evidente (GÖTZ, 2015). A expressão político-religiosa proporcionou aos interessados uma maneira de reconciliar as representações do que agora eram duas esferas da ação humana separadas, a moral e a economia. É significativo que a economia moral foi principalmente um “conceito religioso” durante o séc. XVIII e a primeira metade do séc. XIX, e a partir daí passou a ser apropriada cada vez mais pelos movimentos políticos, de tal modo que poderia estar associada tanto ao capitalismo quanto ao socialismo (ver *ibid.*, p. 148 e seg.). De maneira geral, na sua acepção mais popular da época, a economia moral era basicamente “a ideia de que as sociedades tradicionalmente definiam os direitos econômicos dos seus membros e limitavam as suas ações econômicas legítimas com base num consenso moral” (KEANE, 2022, p. 220).

A expressão “economia moral” foi reavivada e popularizada como conceito no ensaio de Edward Palmer Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd” (1971). No texto, o autor se concentra nas revoltas por alimento (*food riots*) da Inglaterra do século XVIII, buscando identificar o verdadeiro motivo histórico por trás da ação popular camponesa. Segundo E. P. Thompson (1998a [1971]), as revoltas não foram apenas uma expressão do protesto contra a fome e as condições precárias de acesso e garantia ao sustento material das camadas mais pobres, mas principalmente uma ação informada por um consenso moral popular assentado na tradição social sobre a legitimidade da forma e das práticas econômicas.

A lógica funcional da sociedade organizada a partir da economia de mercado emergente entrou em conflito com a forma econômica tradicional das comunidades inglesas, nas quais as obrigações sociais constrangiam a atividade material dos grupos populares. A produção desenfreada de excedentes, as trocas mediadas pelo mercado e a atividade material principiada pelo lucro, ou seja, as práticas da economia de mercado como um todo impediam a reprodução material da vida comunitária segundo as formas tradicionais de sociabilidade. Frente à ameaça à vida material tradicional, organizam-se as revoltas populares.

O complexo conjunto social da atividade material tradicionalmente informada da comunidade camponesa, ele identifica como a “economia moral dos pobres” (*ibid.*, p. 152). Em suma, as revoltas por alimento teriam sido causadas tanto por ofensas morais à forma de vida coletiva tradicional por parte da economia de mercado, quanto pela ameaça fisiológica da sustentação material causada pela fome generalizada (KEANE, 2022, p. 220).

A abordagem moral-econômica da história popular de E. P. Thompson contrapôs a economia moral às visões historicistas que naturalizam as complexas motivações humanas (PALOMERA e VETTA, 2016), e à suposição historicista que reduz as ações dos revoltosos a respostas instintivas e fisiológicas, aqui em particular à fome (KEANE, 2022, p. 220). Para Didier Fassin (2019 [2009]), a originalidade da proposta de Thompson está em introduzir a “dimensão moral” na leitura marxista da história econômica e social das classes trabalhadoras. Para nós, a grande potência analítica do conceito de “economia moral” está na maneira como revela a possibilidade de uma racionalidade material diferenciada da lógica funcional economicista – da economia política clássica (séc. XVII-XVIII) e neoclássica (séc. XIX-XX). E, mais, a possibilidade de existência de uma racionalidade econômica diferenciada de uma comunidade inserida nos regimes (políticos) modernos da economia de mercado.

Desde a sua formulação, a “economia moral” enquanto conceito foi (re)apropriada por muitos acadêmicos de tradições intelectuais diversas. Aqui, não podemos fazer uma revisão completa de toda a discussão que seguiu à publicação do ensaio de E. P. Thompson (1971). Mas se também buscamos nos apropriar do conceito, enquanto categoria antropológica, não podemos ignorar por completo os desenvolvimentos posteriores. Permitam-me elaborar sobre as duas principais temáticas do debate contemporâneo da abordagem moral-econômica.

A leitura mais comum do ensaio original de E. P. Thompson (1998a [1971]) acusa o autor de estabelecer uma distinção analítica, histórica e política entre a economia moral e a economia política emergente na Inglaterra do século XVIII, enquanto formas da vida material. O momento histórico seria representativo de um mundo definido por obrigações morais e direitos sociais que com o tempo são desestruturados e substituídos pela formalidade burguesa das relações contratuais de mercado. Tal narrativa vem sendo contestada há muito tempo, mas os críticos normalmente se contentam em afirmar que ela constitui uma visão rigidamente dicotômica e quase evolucionista da história. Curiosamente, é a mesma crítica feita ao trabalho de Karl Polanyi no seu clássico *A Grande Transformação* (1944). Na verdade, ambas as perspectivas supostamente coincidem tão bem que a abordagem moral-econômica passou a operar as ideias de Thompson e K. Polanyi indiscriminadamente (C. ARNOLD, 2001, p. 86), operação particularmente comum na tradição econômica da ciência política americana. Isso é melhor ilustrado na crítica da economia moral feita por William James Booth (1993, 1994), que postula a divisão histórica entre economias enraizadas/desenraizadas, e a própria ideia do enraizamento (*embeddedness*) de K. Polanyi (1944), como princípios basilares da abordagem moral-econômica de E. P. Thompson (1971). Toda essa operação teórica de aproximar superficialmente as ideias dos autores já foi criticada (ver PALOMERA & VETTA, 2016).

A segunda grande temática do debate sobre a abordagem moral-econômica deriva do equívoco da primeira. Contra a suposta visão dicotômica das economias históricas de E. P. Thompson (1971) e K. Polanyi (1944), W. J. Booth (1994) pretende demonstrar como toda forma econômica é constrangida por normatividades sociais da comunidade que pertence. Nesse sentido, afirma que “todas as economias, incluindo as economias próximas ao mercado, são economias morais, inseridas na estrutura (ética) de suas comunidades” (*ibid.*, p. 662). Generalizando, a ideia de que mesmo a economia de mercado do capitalismo tardio é moral, e, por conseguinte, todas as formas econômicas são economias morais, encontra ressonância nos trabalhos de diversos autores (ver FASSIN, 2019 [2009], p. 43; KEANE, 2022, p. 222; PALOMERA & VETTA, 2016; SAYER, 2006, p. 78; 2007, p. 262; e 2015).

Porém, se todas as economias são economias morais, ao invés de algumas formas econômicas serem diferentes tipos de economias e outras propriamente morais, no que poderíamos comparar num esforço de entender melhor ambas, onde reside a *originalidade* do conceito de economia moral? Sua potência analítica e relevância política se resumem a identificar critérios pelos quais podemos julgar se essa ou aquela economia são (i)morais? Ao meu ver, a dificuldade que segue a afirmação “todas as economias são economias morais”, e que aparece na obra da maior parte dos autores que tentam recuperar o conceito, é fruto da centralidade indevida que todos conferem à moralidade da equação.

Nota sobre a noção de “moral” do conceito de economia moral

O mais curioso nas abordagens moral-econômicas é que todos os autores da tradição que propõe (re)trabalhar o conceito de economia moral – e mesmo aqueles que dão especial atenção para a revisão feita pelo próprio E. P. Thompson –, parecem ignorar uma ideia fundamental do autor quanto ao papel da moralidade para a abordagem moral-econômica.¹²⁵

No início do texto “*Moral economy revisited*” (1991), escrito 20 anos após o ensaio original, ao comentar as reações diversas à abordagem moral do seu primeiro trabalho, principalmente seus críticos e, em especial, os neoclássicos apegados à figura de A. Smith (1723-1790), E. P. Thompson (1998b) reflete sobre a possibilidade de que o problema esteja na palavra “moral” que compõe a expressão. O autor nos diz que o adjetivo “moral” é um sinal que imediatamente leva desconforto às mentes acadêmicas, e provoca comentando que “nada deixou os meus críticos mais zangados do que a ideia de que um amotinado [*rioter*] pudesse ter agido de forma mais ‘moral’ do que um discípulo do dr. Adam Smith” (p. 212).¹²⁶ E deixa claro que com o conceito estava tentando discriminar entre dois conjuntos diferentes de pressupostos, dois discursos distintos, e por isso diferencia a “economia de mercado” da “economia moral”. Mas, e aqui é o mais significativo, afirma que talvez poderia ter empregado outro termo, por exemplo “economia sociológica”, uma economia mais próxima de seu sentido original (*oikonomia*), como a organização adequada da família em ambiente doméstico, em que cada membro reconhece suas obrigações e deveres mútuas. E finaliza comentando que isso é tão ou mais “político” do que a “economia política” (*ibid.*).

¹²⁵ Dos vários autores que buscam reformular o conceito de economia moral, apenas três citam o ensaio tardio de E. P. Thompson, *Moral economy revisited* (1991), mas nenhum deles dá a devida atenção ao trecho que se segue, e assim perdem suas implicações (ver FASSIN, 2019 [2009]; GÖTZ, 2015; e PALOMERA & VETTA, 2016).

¹²⁶ Outro autor formula a ideia de uma maneira mais interessante. Nos diz que, em um primeiro momento, “a ‘economia moral’ pode soar como um oxímoro, porque o comportamento econômico está fortemente associado ao poder e à busca do interesse próprio, e as forças econômicas frequentemente agem independentemente de preocupações morais” (SAYER, 2007, p. 261). Nesse sentido, é difícil para nós conceber uma economia *moral*.

Ou seja, E. P. Thompson poderia ter empregado qualquer termo que demarcasse com precisão a diferença entre as formas econômicas em conflito histórico, seu objetivo inicial. Porém, o autor observou comunidades cujas formas econômicas estavam arraigadas aos princípios tradicionais que informavam suas representações coletivas e a atividade material do grupo, fornecendo um parâmetro para se julgar práticas econômicas legítimas e ilegítimas, e que serviu de orientação para sua ação popular contra a emergência violenta dos mercados, algo que foi provocado tanto pela falta de alimentos quanto pela ofensa e perigo que as práticas da nova economia ofereciam aos valores tradicionais (KEANE, 2022, p. 220). À toda complexidade de emergência, dissidência, suplantação e resistência popular tradicionalmente fundamentada, o autor identificou na moralidade o eixo explicativo que unificava as várias facetas do conflito, e por isso empregou um termo que buscava refletir a ideia por trás da situação, e que já estava em circulação e era popular – mesmo na época –, com um sentido anticapitalista (em concordância com as posições ideológicas do próprio Thompson).

Ao meu ver, isso deixa mais do que claro que o próprio E. P. Thompson já reconhecia uma obviedade que aparentemente deve ser sublinhada: a “moral” não necessariamente precisa ser o foco da abordagem moral-econômica. Há de fato outras maneiras de se entender as formas econômicas diversas que estão em relação tensional com as economias de mercado. Mas se a “moral” não caracteriza a “economia moral”, o que faz de uma economia propriamente uma *economia moral*? Qual é a potencialidade analítica (e política) do conceito? Há algo que faça da afirmação de que “todas as economias são economias morais”, tão repetida pelos autores da tradição, algo além de uma ideia sem mais substância do que mostrar que todos os agentes econômicos do mercado estão presos por considerações morais, algo que qualquer outro trabalho antropológico faz com qualquer outra temática?

Redefinindo o conceito de economia moral

Mesmo que tenhamos feito esforço para demonstrar que a moralidade não é o fator que caracteriza uma forma econômica como “economia moral”, nem que ela deve ser necessariamente o foco principal da abordagem, isso não significa que podemos ignorar a ordem moral presente na vida social material. Ainda mais no contexto da Umbanda, cujas representações coletivas e a prática-ritual são particular e caracteristicamente moralizadas, onde as considerações morais certamente influenciam suas formas econômicas. Devemos, portanto, prosseguir com prudência, sem perder de vista um dos aspectos mais essenciais até então discutidos nos nossos estudos, mas também sem ficarmos presos à ideia problemática.

Para rearticular a moralidade com a nossa abordagem, podemos seguir N. Götz (2015), no caminho que ele percorre para desafiar a definição clássica de E. P. Thompson da “economia moral” como um consenso tradicional de direitos da multidão popular que foram corroídos pelas forças do mercado. Não acompanhamos sua crítica ao historiador marxista inteiramente, mas adotamos sua preocupação em separar a ideia geral por trás da economia moral dos sistemas de valores do início do período moderno (séc. XVIII), e articulá-la aos valores que estruturam o campo da atividade econômica contemporânea (*ibid.*, p. 148). Contudo, como lembram Palomera e Vetta (2016), o próprio Thompson aconselha cautela ao empregar o termo nesse sentido, pois se simplesmente equiparada aos “valores” coletivos, qualquer sistema material da vida social pode ser considerado como uma “economia moral”, no que o conceito perderia sua potência analítica e política (ver *ibid.*, 1998b [1991], p. 258).

Contudo, se as formas econômicas que entendemos como economias morais se afastam das lógicas de produção e consumo capitalistas, elas não o fazem por completo, e certamente não estão radicalmente separadas do mercado. Ao contrário, as formas econômicas diferenciadas estão inseridas na economia de mercado englobante. Na Umbanda, grande parte das pessoas do povo-de-santo tem emprego, e parte da vida social da comunidade é justamente sua atividade material. A forma própria de sustentar materialmente o terreiro depende da economia de mercado (ver p. 39). O próprio E. P. Thompson (1998b [1991]) reconheceu o fenômeno de inserção no mercado dos desordeiros famintos (*food rioters*) na época das revoltas populares, dizendo que eles “já estavam profundamente envolvidos, em alguma parte de duas vidas, com as trocas de trabalho, serviços e mercadorias de uma economia de mercado” (p. 212). As comunidades não são completamente alheias ao mercado.

Isso nos diz que a atividade material das comunidades de economia moral nem sempre têm uma posição crítica ao sistema capitalista e as atividades de mercado, embora mantenham práticas diferenciadas que podem ou não fazer uso de considerações baseadas na razão economicista da racionalidade funcional do ideal liberal. Assim, a economia moral mantém uma relação de integração relativa à economia de mercado, por assim dizer. Aqui, nos aproximamos da abordagem moral-econômica de A. Sayer (2006), que entende a economia moral como o estudo “[de] como atividades econômicas de todos os tipos são influenciadas e estruturadas por disposições e normas morais, e como, por sua vez, essas normas podem ser comprometidas, anuladas ou reforçadas por pressões econômicas” (p. 77-8). Nosso desafio é adaptar essa abordagem para a situação etnográfica dos terreiros de Umbanda.

O que estamos tentando dizer talvez fique mais claro ao traçar alguns paralelos entre a situação histórica analisada por E. P. Thompson (1998a [1971]; 1998b [1991]) e o nosso contexto etnográfico. Simplificando, as comunidades tradicionais inglesas das multidões populares e os terreiros de Umbanda brasileiros articulam formas econômicas diferenciadas, que em certa maneira se opõem ao modo de produção e consumo material do capitalismo, mas ao mesmo tempo encontravam-se cada vez mais relativamente integradas à economia de mercado emergente em um dado momento histórico-formativo das suas sociedades globais. As práticas econômicas das multidões baseiam-se na legitimidade tradicional das comunidades, enquanto na Umbanda o princípio da caridade (gratuita), ideal elaborado em referência ao modelo da dicotomia religião/economia, mas opondo-se a lógica funcional do mercado, tornou-se a instância legitimadora e a finalidade da atividade material dos terreiros.

A *economia moral* marca a distinção entre as formas econômicas diferenciadas de comunidades e a forma própria da economia de mercado englobante. Essa é a dimensão analítica geral do conceito. Porém, considerando que a *sustentação material da religiosidade* dos terreiros de Umbanda dependem largamente das unidades de produção da economia de mercado urbana, estabelecendo uma relação complexa que não é nem totalmente harmoniosa, nem está em oposição crítica ao capitalismo – aqui, integração relativa ao mercado englobante –, o significado mais imediato da expressão “economia moral” se distancia do sentido anticapitalista que E. P. Thompson (1998a [1971]; 1998b [1991]) buscava ao usar o conceito. O emprego da economia é uma apropriação da ideia geral adaptada ao contexto etnográfico.

Mas se a qualidade analítica do termo é marcar a distinção entre as formas econômicas diferenciadas das comunidades em relação à economia de mercado englobante, como exatamente se destaca de outros conceitos que certamente podem servir ao mesmo propósito? O *conceito de economia moral* é particularmente útil no nosso caso devido ao seu caráter político aliado à sua potencialidade analítica. Como foi empregado, o conceito possui uma tradição acadêmica e intelectual de descrever as formas econômicas de comunidades que fundamentam sua atividade material na legitimidade tradicional, opondo-se ao modelo universalizante da economia política, que sistematizou e, de certa maneira, elaborou a lógica funcional da economia de mercado capitalista, indicando outras formas de atividade material existentes. A economia política formou a economia de mercado contra a qual as multidões se rebelaram no século XVIII, e através dos desenvolvimentos da economia neoclássica, influenciou a maneira de se pensar as modernas economias do séc. XX, que informou o modelo opositivo religião/economia que serve de referência para a elaboração da caridade

como instância legitimadora da religiosidade umbandista. Portanto, empregar o conceito de economia moral nos oferece uma ferramenta analítica em conversa com uma ampla literatura que nos permite integrar o processo formativo da Umbanda às condições econômicas da época de maneira historicamente situada. Também não devemos desprezar a dimensão estética do conceito; afinal, para falar de formas econômicas numa situação etnográfica como um terreiro de Umbanda, onde a prática ritual, a vivência cotidiana e, sobretudo, a atividade material são extremamente moralizadas, ao seu jeito, o termo “economia moral” mantém uma potência poética significativa.

Com todas essas observações, podemos nos arriscar em sistematizar o que entendemos ao usar o *conceito de economia moral* para a forma econômica dos terreiros de Umbanda.

A partir da ideia original por trás do uso que Thompson (1998a [1971]) fez do termo, e observando os desenvolvimentos posteriores, entendemos o conceito de economia moral, na situação etnográfica particular dos terreiros de Umbanda, como: *uma forma econômica diferenciada, historicamente situada e constituída dentro da economia urbana englobante (caridade como instância de legitimidade do religioso), em integração relativa à economia de mercado, tradicionalmente fundamentada num princípio de produção (ideal prático da caridade), com uma lógica funcional que difere da produção e do consumo capitalista, apesar de poder conjugá-las pontualmente, na qual a atividade material articula considerações de ordem moral (caridade gratuita) com considerações de necessidade prática (vida financeira).*

A abordagem moral-econômica passa pela confrontação das informações etnográficas sobre essas formas econômicas diferenciadas, com as ideias da economia política clássica – e, talvez, da economia neoclássica –, modelos de pensamento formativos do nosso entendimento sobre a vida social e atividade material nos regimes (políticos) da economia de mercado. Desse modo, a “economia moral” se torna a maneira etnográfica própria para estudar criticamente a economia política formativa em contextos empíricos (Palomera & Vetta, 2016).

A categoria de economia moral aplicada ao contexto etnográfico

Tomar a forma econômica do terreiro de Umbanda como uma *economia moral* permite entender o papel do fator econômico moralizado na produção da identidade coletiva da comunidade umbandista, a partir de um processo singular de alteridade. Nos diz W. Keane (2022, p. 224) que a economia moral tem a capacidade própria de diferenciar comunidades. Por exemplo, na antiga Lei Hebraica, a regra sobre dívidas não se aplicava igualmente aos Judeus e aos Gentios (não-judeus). Mais tarde, na Europa Medieval, os próprios Judeus foram

excluídos da condição jurídica de pertencimento às comunidades, ao não poderem ter a propriedade da terra, e com base nas Leis Cristãs contra as práticas de empréstimos com juros. Atualmente, a tradição Islâmica define claramente quem deve receber as esmolas obrigatórias (*zakat*),¹²⁷ muitas vezes excluindo por completo os não-Muçulmanos da comunidade moral. Para Keane (*ibid.*), a forma econômica de todas essas comunidades são economias morais.

Como exemplo mais próximo à nossa situação etnográfica, José Baptista (2007) constata que “no universo do Candomblé a presença do dinheiro é um elemento constitutivo das relações” (p. 8). Isso, porém, não significa a naturalização da presença do dinheiro nos terreiros. Enquanto seu manuseio pragmático é tomado com grande normalidade, a presença em si do dinheiro é marcada por tensões, sendo quase sempre motivo de descrédito ou objeto de acusação entre os filhos e filhas-de-santo. Há duas relações marcadamente distintas com o dinheiro mantidas pela *família de santo* e pela *clientela religiosa*, em caráter de alteridade.

A “clientela religiosa” é a categoria utilizada pelos adeptos para definir o tipo de relação assentada na demanda por serviços religiosos, mediante pagamento cobrado por quem faz os trabalhos, e que não estabelece vínculo formal com o terreiro. Aqui, o dinheiro está sempre presente, em evidência. Essa mesma relação para a família de santo assume um caráter distinto, não de remuneração por serviços, mas de contribuição para a comunidade, pois o uso direto do dinheiro nem sempre está envolvido – pode tomar a forma de compra de alimentos, a cobrança de uma taxa mensal, o pagamento de contas de luz, água ou telefone, a compra de botijões de gás, material de construção, e outras formas de contribuir (*ibid.*, p. 16). Esta característica participação na vida material do terreiro está contida na noção nativa de *ajuda* (*ibid.*, p. 13). A fronteira entre os grupos está bem demarcada quando prevalece a noção de que “um filho não pode ser tratado como cliente” (*ibid.*, p. 12); e os sujeitos atribuem sentidos distintos às suas relações (*ibid.*, p. 25). É a forma econômica própria do terreiro.

Aqui, podemos observar como a economia moral do terreiro de Candomblé marca a diferenciação da identidade coletiva dos grupos, internos ao povo-de-santo da comunidade, entre a família-de-santo e a clientela religiosa, a partir da forma própria diferenciada da atividade material e da relação econômica que esses grupos mantêm com o terreiro.

¹²⁷ O *zakat* é uma das cinco obrigações materiais reconhecidas pelos muçulmanos. Consiste no pagamento de esmolas determinado sobre uma porcentagem fixa da riqueza pessoal do sujeito de fé. Na teoria, a prática do *zakat* não configura uma relação de reciprocidade, pois o doador não deve esperar qualquer retorno material, e o beneficiário da esmola não se encontra obrigado a retribuir. Porém, o *zakat* não é uma prática economicamente desinteressada. Pelo contrário, é uma forma de purificação divina da materialidade: ao pagar parte da riqueza como *zakat*, a posse do restante torna-se legítima para ser desfrutada pelo sujeito de fé (KEANE, 2022, p. 230).

Diferentemente do Candomblé, na Umbanda o fator econômico não opera na identidade de grupos da comunidade, mas na identidade-ritual própria da comunidade (Casa), do terreiro em relação à cidade, especialmente em relação ao regime de mercado urbano. A Casa de Umbanda pode ser definida a partir da sua atividade material total teleologicamente assentada e orientada pelo ideal-prático da caridade (gratuita). Isso significa que o princípio da caridade não apenas serve funcionalmente como justificativa para a atividade material de produção da comunidade (ver, adiante, p. 187 e seg.). Mas também estrutura o terreiro como a unidade de uma organização de solidariedade comunitária, que faz da prática da mediunidade e do sacrifício social um esforço vocacional de ajuda caritativa aos necessitados. Isso em oposição à lógica funcional das práticas de mercado da economia urbana (ver p. 145).

Seguindo M. Weber (1967 [1921]), falamos da cidade no seu sentido econômico, tomando o meio urbano como *estabelecimento do mercado* ou *localidade social de mercado*. Aprofundando a visão através das ideias de Georg Simmel (1967 [1902]), para quem “a metrópole sempre foi a sede da economia monetária” (p. 12), sustentada quase que inteiramente pela *produção para o mercado*. Ou seja, tomamos a cidade enquanto conjunto relativamente bem articulado de *unidades de produção* (ver M. GODELIER, 2015, p. 153), que devido a proximidade física e a integração social, são acessíveis umas às outras, permitindo trocas organizadas pelo sistema de mercado. Nesse sentido, a vida urbana é uma vida utilitariamente racionalizada onde o mercado, enquanto princípio de organização social, é um campo de ações com uma lógica funcional própria e que admite decisões assentadas na razão materialmente utilitária, “a exatidão calculista da vida prática” (SIMMEL, *ibid.*, p. 13).

Remetendo à nossa introdução (ver p. 26), W. Keane (2022, p. 226) constata que uma das formas mais comuns de se pensar a relação entre religião e economia é tomar a forma econômica da comunidade religiosa como uma espécie de *antieconomia*. Mais radical do que as formas econômicas diferenciadas, a antieconomia é a rejeição total do cálculo econômico. Isso poderia ser exemplificado na prática do sacrifício ritual de galinhas na Almas e Angola. Do ponto de vista da racionalidade utilitarista, segundo sua finalidade de satisfazer as necessidades materiais, e sublinhando seu caráter fisiológico, a matança destrutiva do animal é considerado um desperdício, quando poderia ser usado para alimentação, para lazer (caça), ou decoração (animais empalhados), tudo isso oferecido pelo mercado, sem dúvida. Porém, na Umbanda Almas e Angola, o sangue conseguido através do *corte* (sacrifício animal) contém o *axé* (energia-vital) próprio da forma-ritual, sendo fundamental para a vida social do terreiro.

Portanto, a prática do sacrifício animal, se inteiramente irracional para a perspectiva economicista (razão material-utilitarista), é plenamente racional do ponto de vista umbandista.

Contudo, à tal forma antieconômica, W. Keane (*ibid.*) opõe a própria ideia de economia moral – no seu significado reduzido, simples “racionalidade econômica limitada e orientada dentro de um sistema de valores aceito” (p. 226). A economia moral não é uma forma antieconômica, como o próprio E. P. Thompson reconhecia (ver p. 174), mas uma forma econômica diferenciada, regida por razão distinta da lógica funcional de mercado, estando inserida no próprio regime englobante. O terreiro de Umbanda não é diferente.

Como já mencionamos, a atividade material da maior parte dos terreiros de Umbanda depende da produção do mercado urbano (CARNEIRO, 1964, p. 126; ORTIZ, 1999 [1988]). Tendo que garantir a sustentação material da comunidade, tentativas de se desligar completamente do funcionamento da economia são bastante raras (KEANE, 2022). O autor nos diz que “uma alternativa mais viável é demarcar algum espaço dentro da economia dominante como distintamente religioso” (*ibid.*, p. 227). Ou seja, aqui, em se tratando das religiosidades, um espaço de ação prática no qual a atividade material da comunidade é informada e orientada pelos princípios morais da doutrina-ritual e da cosmologia, ao invés da lógica funcional da economia de mercado. O que parece ser o caso do terreiro de Umbanda.

De fato, como descrito (ver acima), a forma econômica própria de uma comunidade umbandista se diferencia da forma econômica de mercado, observando uma lógica funcional (moralizada) e finalidades próprias, apesar de ocasionalmente incorporar certas atividades que se assemelham às práticas de mercado, devido a circunstâncias de ordem pragmática-utilitária. Em princípio, a atividade material do terreiro é constrangida tanto pelo reconhecimento da necessidade material prática e pelo esforço em observar o ideal-prático da caridade (gratuita).

As esferas de valor dos objetos-ritual

A ideia de *esferas de valor* segue aquilo que Igor Kopytoff (2008 [1986], p. 97) reconheceu como um fenômeno econômico generalizado em diversos contextos etnográficos, a existência de “esferas dos valores de troca” independentes. A base das *esferas dos valores de troca* é “[a ideia de que] o mundo natural de coisas singulares deve ser organizado em diversas classes de valor manipuláveis”; ou seja, “[que] coisas diferentes têm que ser selecionadas e cognitivamente assemelhadas entre si quando colocadas dentro de cada categoria, e distinguidas entre si quando colocadas em categorias distintas” (*ibid.*, p. 96). Fenômeno que é mais claramente demonstrado em um ensaio clássico de etnologia africana.

No final dos anos 50, Paul Bohannan (1959) descreve como a economia multicêntrica do povo Tiv de Benue Valley (Nigéria Central, África Ocidental) estava organizada a partir de três esferas de troca independentes, mas articuladas. As esferas operavam 1) segundo uma lógica funcional – ou moralidade própria, como diria o autor (p. 492) – interna a cada esfera, e 2) segundo uma lógica funcional geral que articulava todo o sistema. Cada esfera delimitava a natureza de cada item e o valor relativo de troca que mantinha em relação aos outros itens.

A primeira esfera de valor de troca da economia Tiv, *yiag*, era uma esfera associada aos itens de subsistência material – alimentos produzidos localmente, utensílios domésticos, ferramentas e matérias-primas –, trocados como presentes ou por escambo (*ibid.*, p. 492-3). A segunda esfera, *shagba* (lit. “prestígio”), era a esfera associada aos itens de prestígio – gado, escravos, tecido branco ritual (*tugudu*), papéis de autoridade ritual, feitiços (magia), remédios e hastes de latão –, trocados de forma completamente alheia à economia de mercado colonial. E, por último, a terceira esfera, singular e suprema, era aquela associada ao item único dos direitos dos homens sobre as pessoas (não-escravas) – principalmente as mulheres, as filhas, filhos-não-casados e outros dependentes, que I. Kopytoff (2008 [1986], p. 97) perspicazmente identificou como “direitos-na-forma-de-pessoas” –, trocas entre direitos nas quais os valores eram expressos em termos de parentesco (família, filiação, matrimônio e aliança).

Cada esfera era governada por sua própria lógica funcional (moralidade) quanto à troca de itens. Por exemplo, as trocas da esfera dos itens de prestígio poderiam ser mediadas pelas hastes de latão, que exerciam o papel funcional do equivalente relativo (não-universal), semelhante à moeda na economia de mercado colonial da região (semelhante, palavra-chave). O mais interessante, contudo, é que havia uma hierarquia moral entre as três esferas de valor: trocas entre itens de diferentes esferas era possível, as hastes de latão como o elo da operação, mas a forma da troca respondia a moralidades expressas de maneira muito particular. Os Tiv consideravam gratificante e moralmente apropriado fazer conversões de itens inter-esferas hierarquicamente “para cima”, i. e., itens de subsistência por itens de prestígio, e itens de prestígio por direitos-na-forma-de-pessoas – quem os realizava era objeto de comentários aprovadores e até mesmo laudatórios. Por outro lado, consideravam vergonhosas conversões hierarquicamente “para baixo”, que eram feitas apenas em situação de dificuldade material, sempre vítimas de comentários reprovadores e jocosidades. Para os Tiv, era impensável que um homem em boa condição material trocasse o direito de alguém casar-se com sua filha por alguns quilos de inhame. Se a troca fosse feita, certamente ofenderia a moral da comunidade.

A organização multi-esferas permite que sejam feitas trocas valorativas equivalentes, sem o equivalente universal (dinheiro moderno), entre itens valorativamente semelhantes, internamente à cada esfera, enquanto o sistema moral-hierárquico inter-esferas permite trocas moralmente desiguais entre itens valorativamente dessemelhantes. Assim, Bohannan (1959) caracteriza a vida material Tiv como uma “economia multicêntrica” (p. 492).¹²⁸

Nossa preocupação com o regime (político) da economia de mercado urbana (cap. 1), no qual a Casa de Umbanda está situada, preparou o terreno para entendermos um pouco melhor como se dão as relações econômicas concretas entre formas econômicas diferenciadas, entre o terreiro e a cidade. Isso pode ser alcançado pela observação dos deslocamentos feitos pelos agentes econômicos da comunidade entre múltiplas esferas de valor articuladas. Principalmente entre a *esfera de valor prática-cotidiana* e a *esfera de valor da caridade*.

Em primeiro lugar, falamos sobre o deslocamento de itens entre as esferas de valor que permitem a sua apropriação por diversos grupos sociais distintos, e que transformam a natureza simbólica em si da materialidade. Para isso, buscamos articular a ideia própria das *esferas dos valores de troca* com a *política de valor* de A. Appadurai (2008 [1986], p. 15, 78), sem tomar o ato em si da troca necessariamente como a fonte de valor, para introduzir propriamente a nossa ideia de *esfera de valor*. O que nos ajuda a entender como um objeto, deslocado do mercado para o terreiro, passa simbolicamente de mercadoria a objeto-ritual, mas também como o item material pode ser assim valorizado enquanto tal (ou não).

A primeira esfera de valor mais aparente é a esfera de valor material-prática cotidiana, onde a atividade material do agente econômico e da comunidade fundamenta-se na lógica funcional das economias de mercado – ou, pelo menos, incorporam algumas de suas práticas. É a esfera que J. Bialecki (2008) identifica como englobando “[o] reino cotidiano da troca de salários e mercadorias monetizadas” (p. 378). Aqui, as agências econômicas e as relações de troca em grande parte seguem a razão formal economicista, pautada na praticidade material, acumulação de bens e capital, no trabalho assalariado, e na ideologia do trabalho honesto

¹²⁸ O autor nos diz que a *economia multicêntrica* “é uma economia em que os bens permutáveis de uma sociedade caem em duas ou mais esferas mutuamente exclusivas, cada uma marcada por institucionalização diferente e valores morais diferentes”, e continua elaborando sobre como “em algumas economias multicêntricas estas esferas permanecem distintas, embora na maioria das vezes existam meios mais ou menos institucionalizados de converter riqueza de um em riqueza de outro” (BOHANNAN, 1959, p. 492). Na verdade, a descrição é um pretexto etnográfico para discutir como a introdução do dinheiro – enquanto um equivalente universal –, por estrangeiros, numa sociedade que antes do período colonial não concebia a moeda como mediador funcional das trocas em geral, impactou a economia Tiv, fazendo com que ela passasse de uma economia “multicêntrica” para uma economia “unicêntrica”; ver (*ibid.*, p. 498 e seg.). Para uma breve crítica à tese do impacto do dinheiro na economia africana de P. Bohannan, ver (PERRY & BLOCH, 1989, p. 13 e seg.).

(BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009 [1999]). Dentro desta esfera de valor, há como que esquemas referências que informam a ação prática adequada, economicamente racional dos sujeitos – em relação à razão prática. Essa normatividade econômica acompanha as pessoas em todos os seus empreendimentos, no seu trabalho profissional, nas suas atividades de lazer, ou mesmo nas situações mais banais, como a compra de produtos do dia-a-dia. Por exemplo, ao pretender comprar um óleo de soja no supermercado como ingrediente no preparo do que seria seu jantar, se recentemente houve um aumento nos preços, a pessoa pode mecanicamente levar em consideração diversos fatores e concluir, utilitariamente, que é melhor não comprar o produto e se virar de outra maneira.

No entanto, o mais interessante é entender como tal normatividade econômica é tensionada quando estes mesmos itens são alocados em esferas de valor (moral) diferenciadas. Na mesma situação, se o óleo-de-cozinha será usado na preparação de uma comida-de-santo, as mesmas considerações podem até mesmo serem feitas, mas qualquer fator material-prático que de outra forma faria a pessoa (agente econômico) recusar a compra será suplantado pelo imperativo moral que fundamenta a obrigação do umbandista com seu Orixá (ver p. 97). Aqui, a finalidade do produto insere o item em duas esferas de valor (moral) diferentes, figurando sua dinâmica valorativa: uma esfera informada pela razão prática da vida material, outra esfera pelo imperativo moral da religiosidade umbandista. O que faz com que um mesmo produto permaneça como uma mercadoria de utilidade diária, ou se torne um objeto-ritual ou objeto a ser consagrado como tal – essa é a dinâmica da natureza simbólica.

Na verdade, os Guias-Espirituais têm um papel importante nessas decisões práticas, são agentes economicamente interessados – ou, pelo menos, principiam agências econômicas. E não o fazem apenas como finalidade própria da obrigação-ritual, como a comida-de-Santo, mas enquanto figuras ativamente influentes, que exercem toda a sua autoridade-ritual. Assim, em alguns terreiros de Umbanda, as Entidades fazem questão de que os produtos comprados sejam de determinada marca específica, ou estipulam preço mínimo a ser pago pelo produto, como forma de demonstrar prestígio (pela autoridade-ritual), e fortalecer a disciplina moral. Na Casa, as Entidades nos dizem que não consideram relevante a marca ou o preço do item, apenas a materialidade que deve se adequar aos preceitos mágicos (ou encantados) do ritual. Dessa maneira, por exemplo, não se faz questão de marca ou de preço da bebida que deve acompanhar a canjica para Oxalá, importa apenas que a champanhe branca seja *brute seca*. Aqui, é a propriedade mágica (ou encantada) da materialidade adequada do item, juntamente com a intenção por trás da prática, que conferem a eficácia simbólica do objeto-ritual.

Os exemplos dados acima podem parecer um pouco banais, descrever situações tão mundanas quando poderíamos falar de instâncias mais complexas que estão ligadas às dinâmicas da economia englobante noutra escala de magnitude e à globalização, ou qualquer que seja o assunto preferido dos estudantes de economia. Mas é justamente essa a intenção, partir de experiências mundanas vividas para demonstrar o quão significativas realmente são. Nesse sentido, é importante observar que uma simples situação do dia-a-dia, uma prática comum que pode ser imaginada e (re)vivida por grande parte das pessoas, contém elementos significativos que nos indicam questões muito mais profundas – aqui, nos falamos sobre valorizações moralizadas e ontologias materiais –, que informam as ideias por trás e orientam a conduta dos sujeitos-interlocutores. A situação como um todo nos aproxima do projeto de partir das instâncias de decisões práticas do cotidiano, as experiências sociais informadas, como são vividas concretamente, e que apontam para os nossos interesses de estudo, como F. Neiburg (2010) pretende que seja a economia antropológica, i. e., “basicamente etnográfica”, ou empiricamente situada na vida social. Não focamos nas questões globais abstratas.

A consagração de um item material em objeto-ritual é economicamente significativa. O ato de consagrar uma materialidade qualquer, ativando suas propriedades mágicas (ou encantadas), requer o consumo de outros materiais mágicos (ou encantados) a serem usados no procedimento ritual. Por exemplo, as imagens sincretizadas dos Santos/Orixás devem ser consagradas antes de serem dispostas no Altar. Na já despachada Tenda de Umbanda Caboclo Cobra Verde (TUCCV), pertencente ao Ritual de Almas e Angola, as imagens eram inicialmente lavadas com sabão de coco, imantadas com *banha-de-orí*, para depois serem novamente lavadas com *amaci*. Com a *pemba branca* é realizado o *cruzamento da imagem*, na seguinte ordem: cruz na testa da figura, na nuca, na mão direita, no pé esquerdo, na mão esquerda, no pé direito e na coroa (na Cabeça); ver (MARTINS, 2008, nota 28, p. 41). Assim, a imagem-estátua antes puramente material torna-se uma imagem consagrada de Santo/Orixá. A consagração é um verdadeiro processo de produção, consumindo matérias-primas próprias, transformando simbolicamente a materialidade, e dando-lhe novo significado-ritual.

Ao contrário dos produtos que podem ser comprados no supermercado, matérias-primas a serem consagradas ou usadas no processo, e objetos-ritual já consagrados, podem ser adquiridos nas lojas especializadas em artigos religiosos. Há algumas lojas desse tipo espalhadas pela Ilha, que mantêm coleções específicas para cada determinado ritual, assim como coleções gerais que atendem a demanda de várias religiosidades. Vamos conhecer a loja que normalmente provém a Casa de Umbanda, e o que esse espaço pode nos ensinar.

Saindo da Casa, ao andar três ruas em uma direção qualquer, entramos na loja “Jupiara – artigos religiosos” –, administrada por uma mulher muito simpática. A loja é um espaço pequeno separado em dois cômodos onde estão dispostos em prateleiras de madeira pregadas na parede vários artigos que já são, ou podem ser consagrados em *objetos-ritual* e usados na prática-ritual das religiosidades de terreiro da Ilha, principalmente artigos para a Umbanda.

Ao perguntar pela pomba – giz usado para desenhar *pontos cabalísticos* –, descobrimos que o giz ritual é tradicionalmente fabricado a partir de elementos encantados do calcário extraído do solo de algumas regiões ancestrais da África. Inicialmente, isso indica como o consumo de um terreiro mobiliza forças de produção no outro lado do Atlântico e rotas de comércio internacionais, e pode nos levar a pensar sobre o fenômeno de globalização das economias locais – i. e., como certas unidades de consumo dependem do mercado englobante que opera até mesmo em uma escala internacional de troca e comércio.

Ouvindo mais atentamente, temos outra informação: algumas lojas vendem não a pomba tradicional, mas um giz industrializado, mais barato e de menor qualidade física – talvez de menor qualidade encantada. Isso abre caminhos para se pensar nas questões do aprofundamento da industrialização, suplantando técnicas tradicionais de produção. Ou como formas de produção mais baratas ignoram as propriedades encantadas necessárias aos artigos religiosos de certas tradições, e acabam por oferecer produtos de baixa ou nenhuma qualidade. E como isso acaba reduzindo os artigos religiosos a meras mercadorias, dado o enfoque na sua materialidade e na fonte de lucro, esvaziando seu significado simbólico.

Mas é também possível pensar se os praticantes de Umbanda têm ou não a informação de que a pomba pode ser industrializada (não-tradicional), e quais são as medidas que tomam para contornar a situação. Se optam por pagar mais caro em outros lugares para comprar a pomba tradicional, se fazem uso inicialmente representativo da pomba industrializada, consagrando-a posteriormente; ou, se na visão de alguns, a própria pomba industrializada mantém suas propriedades encantadas, não sendo assim um problema nativo. Tudo isso pode ser pensado apenas através de uma caminhada etnográfica de 2 minutos fora do terreiro, perguntando sobre *um* objeto-ritual. Talvez pudéssemos ainda utilizar o método-teórico de uma “biografia cultural das coisas”, focando na sua faceta de “biografia econômica” (KOPYTOFF, 2008 [1986], p. 93-4), para perseguir tais questões de forma mais aprofundada. Porém, esse é apenas um caminho possível entre vários nesta encruzilhada interpretativa.

Outro caminho possível é considerar as esferas de valor para além das trocas entre itens econômicos. Uma última vez, seguimos J. Bialecki (2008), que estende o escopo da *esfera de valor* à prática da administração (*stewardship*) e o sacrifício (devoção imaterial) enquanto esferas de moralidades valorativas entre os cristãos carismáticos do sul da Califórnia (ver acima, p. 157-8). Aqui, temos esferas que se encontram em relação de legitimação racional da prática moral-econômica, em outro exemplo extremamente banal e significativo.

Após uma sessão de desenvolvimento no início de Junho (2022), pai André comentou, não lembro muito bem em que momento, nem sob qual pretexto, que não seria sensato de sua parte ir de carro ao centro (da cidade), quando há um terminal de ônibus bem ao lado da Casa – o terminal integrativo do bairro fica apenas alguns minutos do terreiro. A mim não ficou claro se a preocupação que informara tal noção era puramente econômica e/ou ecológica. Logo em seguida, pai André comentou que conhece um advogado que tem seu carro próprio, mas também pega ônibus para ir ao centro, evitando gastar com gasolina e estacionamento. Assim, pai André aciona uma figura bem-sucedida, segundo o ideal moderno (advogado), sublinhando as semelhanças entre as moralidades que informam a prática compartilhada, como que fazendo uso da racionalidade material-utilitarista para legitimar a razão umbandista. Aqui, a mesma prática econômica é justificada por pelo menos duas esferas de valor moral, marcadamente diferenciadas e sustentavelmente distintas, uma delas legitimando a outra, invariavelmente estabelecendo uma espécie de hierarquia moral entre elas quanto à situação.

Por último, podemos fazer uso das esferas de valor moral para entender um fator econômico importante, mas muito subestimado nos estudos, o tempo e a disponibilidade para o trabalho. Já notamos como os trabalhos na Casa são feitos em dias e horários específicos, visando garantir que se choquem o menos possível com as jornadas de trabalho dos membros (ver cap. 2, p. 75, cap. 3, p. 92-3), e que podem surgir conflitos quanto à questão (ver p. 92-3). De maneira geral, os dias de trabalho são preservados, mas os horários podem ser acordados, dependendo da vontade geral da comunidade, incluindo as Entidades, mesmo sendo algo raro. O importante é que há uma socialização do momento dos trabalhos segundo a disponibilidade dos membros do terreiro, diferentemente dos empregos formais que demandam adequação rígida à jornada de trabalho e permitem menor possibilidade de acordo. (Tal aspecto adiciona outro fator problemático para as abordagens que pretendem equiparar a forma econômica do terreiro de Umbanda às firmas seculares, sem discriminar suas lógicas funcionais).

Contudo, há situações na qual o consenso geral da comunidade se choca com a disponibilidade de um membro individualmente, no que os pais-de-santo devem ser criativos em oferecer uma possível solução, o que torna a influência de uma esfera de valor moral sobre outra mais aparente. Por exemplo, pai André afirma que as sessões de desenvolvimento sempre acontecem nas quartas-feiras, e que durante a gira de sábado, os médiuns em desenvolvimento permanecem na assistência. Porém, ele lista algumas exceções. A que nos interessa é quando o membro da Casa trabalha e estuda, estando ocupado o dia inteiro, no que pai André se vê obrigado a permitir que o filho realize seu desenvolvimento no sábado, durante a sessão pública (*gira*). Certamente, essa excepcionalidade está atrelada à condição de que o médium deve estar firme-no-santo para não atrapalhar os trabalhos com incorporações problemáticas, ou machucar outro médium próximo. De qualquer forma, o mais significativo é que os ideais liberais-modernos, moralmente valorizados do *trabalho* e do *estudo* legitimam o tensionamento da normatividade das práticas umbandistas (trabalhos espirituais). Aqui, práticas moral-econômicas dos trabalhos compartilham semelhança significativa e natureza simbólica, mas são colocadas em confronto a partir das esferas de valor à qual pertencem.

Penso ser prudente sublinhar que com tudo isso não estou querendo afirmar que o regime de mercado urbano é *uma* esfera de valor, enquanto a forma econômica de um terreiro de Umbanda é *outra* esfera de valor completamente diferente. Ao contrário, cada escala etnográfica tem inúmeras esferas de valor próprias, que funcionam articulando-se muitas vezes de maneira contraditória, e operam valorações diversas para um mesmo objeto-valor. Isso nos aproxima da necessidade analítica em reconhecer o fenômeno das esferas de valor em conflito observadas nas nossas sociedades globais, na moderna sociedade ocidental:

[O] que é peculiar às sociedades complexas é que a sua mercantilização publicamente reconhecida opera lado a lado com inúmeros esquemas de valoração e singularização propostos por indivíduos, categorias sociais e grupos, e que esses esquemas apresentam um conflito insolúvel com a mercantilização pública e entram também em conflito uns com os outros (KOPYTOFF, 2008 [1986], p. 108).

Aqui, a ideia das *esferas de valor* (moral) não está em conflito com a *economia moral*. Enquanto a economia moral é a forma econômica própria do terreiro de Umbanda no geral, destacando sua inserção e integração relativa à uma economia de mercado urbana englobante, as esferas de valor (moral) são formas interpretativas específicas que nos permitem perceber mais concretamente como as agências econômicas deslocam-se entre esquemas significativos, com moralidades próprias que informam a atividade material da comunidade umbandista. Para a Umbanda, que mantém uma diferenciação relativamente fixada entre matéria e espírito,

a abordagem das esferas de valor (moral) podem ser apropriadas para apreender o fenômeno do deslocamento das propiciações (*affordances*) econômicas entre esferas de valor divina e mundanas (ver W. KEANE, 2022, p. 230). Mas é difícil separar essas esferas na prática.

Por último, não podemos desconsiderar a razão teórica por trás da nossa abordagem moral-econômica, ou como efetivamente se dá a *sustentação material da religiosidade* de Umbanda. Vamos esboçar como entendemos a forma econômica da caridade.

A caridade umbandista como um princípio de produção econômica

Em se tratando de um último aspecto da relação entre religião e economia, W Keane (2022, p. 224) esclarece que uma das maneiras mais significativas em que a cosmologia religiosa sustenta a forma econômica da religiosidade tem a ver com sua teleologia própria. Segundo ele, se o propósito da economia na teoria liberal é maximizar a satisfação material, normalmente desconsidera-se a natureza dessa satisfação. Enquanto uma finalidade própria, a natureza material da satisfação configura fator externo à racionalidade econômica funcional, que se preocupa apenas com os meios para tal. O por que se produz algo não é considerado, apenas como é mais eficiente produzi-lo, visto que se quer produzir – a finalidade é garantida. Ao contrário, as religiosidades fazem questão de pensar sobre a finalidade última das práticas, inclusive a razão categórica por trás da atividade material, das práticas econômicas no geral.

Na Umbanda, a finalidade última da atividade-ritual, segundo a cosmologia religiosa, é a evolução espiritual através da prática da caridade, princípio que se torna a própria finalidade prática da mediunidade umbandista. Mas como articular o ideal-prática da caridade, princípio absoluto da religiosidade, com a finalidade da atividade material da comunidade, com a totalidade das suas práticas econômicas? Nesse empreendimento, encontramos inspiração nos escritos de um antropólogo francês marxista da segunda metade do século XX, e na forma muito particular de entender a produção enquanto categoria antropológica.

Para M. Godelier (2015), a economia seria “o conjunto das estruturas da produção e da circulação dos bens materiais que caracteriza a base econômica de uma determinada sociedade” (p. 152). Formalmente, o processo de produção é caracterizado pela combinação das forças produtivas e das relações sociais de produção entre os sujeitos. O conjunto dos fatores de produção, por sua vez, efetua-se nos quadros sociais os quais o autor (*ibid.*) chama de “unidades de produção” (p. 153), que tornam mais pronunciadas as relações sociais presentes no processo. A produção é assim o fator basilar para definir e analisar a economia, sendo o *modo de produção* o conceito maior da antropologia econômica (*ibid.*, p. 156).

Em vista à nossa situação etnográfica particular, não podemos fazer uso dessas ideias sem situá-las nos desenvolvimentos feitos até então, o que gera um certo deslocamento do aspecto principal de interesse em relação ao conceito de produção elaborado por M. Godelier.

Aqui, não estamos falando de um grupo com uma economia completamente diferenciada que se opõe conscientemente na busca por se distanciar do modo capitalista de produção e riqueza – as comunidades que empreendem agricultura, caça e a pesca coletivas, fabricação de utensílios e ferramentas, onde há forte sentimento de reciprocidade comunitária, onde a distribuição é baseada no princípio de solidariedade –, e isso mesmo que indiquem elementos de religiosidades-rituais que as aproximam da nossa situação etnográfica.

Por exemplo, as comunidades camponesas da América do Sul. Aqui, em duas regiões rurais específicas, M. Taussig (2010 [1980]) nos conta sobre uma situação muito particular, onde na medida em que os agricultores tornaram-se trabalhadores assalariados, “sem-terra” – i. e., sem a propriedade formal das terras que trabalham –, a figura religiosa do Diabo cristão, antes nem tão presente no imaginário popular, ganha renovada importância. Enquanto a imagem de Deus e dos espíritos naturais dominam o *ethos* do modo de produção tradicional camponês, o Diabo é associado ao modo de produção capitalista. O capitalismo aparece como uma entidade que seduz as pessoas com a promessa de satisfações materiais imediatas, mas que esconde intenções maléficas por trás de sua superficial fachada, assim como o arquétipo da figura demoníaca. É uma situação etnográfica cujo mecanismo interpretativo deve sempre levar em consideração que “[as experiências materiais ocorrem em um] contexto histórico no qual um modo de produção e de vida está sendo suplantado por outro” (*ibid.*, p. 42). Se esse fator analítico aproxima os camponeses sul-americanos do século XX dos desordeiros famintos ingleses do séc. XVIII, da mesma forma distancia-se da nossa situação etnográfica, pois não é possível dizer que há suplantação completa da forma econômica própria do terreiro de Umbanda pela forma econômica da economia de mercado urbana englobante (ver p. 175).

Antes disso, tratamos dos terreiros de Umbanda enquanto espaços de economia diferenciada inseridos em um regime de mercado e produção capitalista urbano, em uma economia englobante. Os membros não estão deslocados, nem necessariamente se opõem de maneira crítica aos regimes citadinos – a maior parte têm emprego e faz parte da força de trabalho da cidade. Além do que o trabalho é um elemento da vida socialmente valorizado entre os membros da comunidade (ver p. 186). Mas eles também não mantêm as mesmas lógicas funcionais do trabalho assalariado e da produção urbana quando dentro dos terreiros,

pois neles imperam outras formas de atividade material, a partir de outro princípio e com outras finalidades. Não devemos esquecer, porém, que as práticas de mercado podem ser incorporadas ao cotidiano do terreiro (ver p. 181-2).

Em outras palavras, os sujeitos umbandistas se deslocam entre formas econômicas propriamente situadas e englobantes, e, na medida em que a sustentação material do terreiro depende da produção para o mercado urbano, fazem certos produtos circularem entre diferentes esferas de valor, das unidades de produção (lojas e mercados) para uma verdadeira unidade de consumo material moderno, o próprio terreiro de Umbanda. Dessa maneira, usar o conceito de produção de M. Godelier, na sua acepção mais simples, implica tomar o modo de produção como o trabalho de cada membro deslocado do terreiro, e levar em conta o tempo e o capital reservado que eles dispõem para a comunidade, como então se estrutura a distribuição e quais as relações sociais entre eles implicadas nesse processo, formando assim a unidade de produção da Casa – um modelo de análise que não me parece muito interessante.

Mas, na medida em que entendemos um pouco melhor como se processa a atividade material de um terreiro, encontramos outro nível de análise mais significativo com relação à religiosidade da comunidade de Umbanda. As posições administrativas segundo as quais o espaço é mantido, os papéis desempenhados na hierarquia ritual, o imperativo moral por trás das obrigações, e a fonte de legitimidade das formas de prosperidade, tudo isso e muitas outras coisas são feitas em função de uma finalidade em particular: a prática da caridade, enquanto meio de evolução espiritual. É através deste ideal-prático que podemos (re)apropriar o conceito de produção econômica, significativamente para nossos estudos.

Na verdade, o próprio M. Godelier (2015, p. 154) sublinha que as relações de produção não se reduzem ao conjunto de forças produtivas, sendo necessário distinguir entre as formas sociais de apropriação, manipulação e apropriação de recursos e bens materiais próprios de cada grupo social considerado em si mesmo. Por exemplo, o autor (*ibid.*, p. 154) supõe uma comunidade aldeã de agricultores, onde o grupo de parentesco vive materialmente dos direitos de uso e exploração da terra. Aqui, são as relações de parentesco que garantem a sustentação material da família, que inclusive pode ser formada por puro interesse econômico. A família opera dentro dos quadros de produção material. Assim, defende M. Godelier (*ibid.*), como a atividade material do grupo social é centrada na instituição familiar, onde as obrigações de parentesco negam, permitem, animam ou constroem as práticas econômicas, a família deve ser entendida como a *unidade de produção* própria dessa determinada cultura.

Portanto, a produção de uma forma econômica não fica restrita à trabalhar a terra, fabricar artesanato ou produzir objetos trabalhando as matérias-primas. A produção deve ser entendida de uma forma ampla, porém, ao mesmo tempo contextualmente situada (cultura), ao passar de um conceito economicista para uma categoria antropológica. A produção seria então o conjunto complexo de maneiras como a “unidade” econômica em questão obtém sua sustentação material de forma socialmente concreta, e empiricamente observável.

Nos terreiros de Umbanda, a sustentação material da religiosidade é garantida através das mensalidades dos médiuns da Casa, das doações espontâneas do povo-de-santo, principalmente da comunidade pertencente ao terreiro, e dos trabalhos pagos feitos com Exu pelos pelos dirigentes espirituais, os pais-de-santo, configurando uma parte fundamental da atividade material do terreiro, informado e orientado por uma finalidade particular: a caridade, entendida na sua acepção mais complexa, discutida acima (ver p. 141 e seg.). Nesse sentido, compreendemos o ideal-prático da caridade umbandista como o *princípio de produção* próprio da forma econômica do terreiro de Umbanda, verdadeira economia moral. Ironicamente, é a caridade, antes a doação gratuita – segundo o modelo cristão da graça –, princípio que anima o modo de produção material da Casa de Umbanda.¹²⁹

E nos convém falar de princípio de produção, e não de um “modo de produção”, ou uma “unidade de produção” propriamente ditas, pois assim nos afastamos do sentido de práticas padronizadas e formulaicas que a palavra “modo” denota, e de harmonia integrativa sem conflitos que “unidade” pode nos leva a pensar. E, além disso, entendemos princípio no seu duplo sentido, tanto como o imperativo moral inicial que impele e orienta a atividade material do terreiro, quanto como uma indicação da maneira pela qual podemos abordar todos esses processos, de forma principiada, sem indicar nada conclusivo antes de uma confrontação das ideias teóricas com as informações empíricas, feita através da etnografia.

Concluindo...

Dessa realidade social complexa, podemos apreender etnograficamente as formas econômicas diferenciadas, as lógicas funcionais da atividade material, as práticas cotidianas concretas e o modo em si pela qual o terreiro está relativamente integrado à cidade, a partir da relação tensional significativa entre o ideal-prática da caridade e a atividade material do terreiro.

¹²⁹ Agradeço ao Prof. Dr. Bruno Reinhardt, meu orientador, por chamar minha atenção para essa ironia.

Como mecanismo racionalista ao nível discursivo, a prática da caridade gratuita foi historicamente elaborada pelos intelectuais umbandistas, e usada como a instância legitimadora do ritual, enquanto parte do projeto de tornar a Umbanda uma religiosidade socialmente reconhecida. Os esforços em manter vivo o ideal absolutamente gratuito da caridade tradicional fizeram com que a prática ganhasse vários outros princípios envolvidos. Mas, ao ser confrontada com a necessidade material prática, a vida social moderna logo tornou o princípio economicamente insustentável, pelo menos a longo prazo.

Para sustentar materialmente o terreiro, os membros de cada comunidade, principalmente seus dirigentes espirituais, tiveram que elaborar outras formas concretas de praticar a caridade, atividades econômicas moralmente sustentáveis, e maneiras criativas de justificá-las racionalmente, autorizado pelas Entidades, que também são agentes econômicos. Nesse sentido, os terreiros apresentam diversas formas de lidar com essa complicada questão, desde continuar com os esforços para manter a caridade praticada absolutamente gratuita, perseguindo um caminho de autodestruição econômica, até a criação sensata de formas econômicas materialmente sustentáveis, rendendo-se à lógica formal do mercado.

Toda atividade material do terreiro de Umbanda agora é voltada à prática da caridade. Primeiro, porque a prática da caridade é a forma própria de alcançar a finalidade última da religiosidade umbandista, a evolução espiritual. E, segundo, porque a caridade legitimadora, na medida em que justifica a presença e a importância social do terreiro na comunidade, torna-se a finalidade moral-prática da experiência de religiosidade umbandista. Além disso, ainda enquanto uma instância legitimadora, é a caridade que anima todas essas práticas econômicas e, ao mesmo tempo, confrontada com a necessidade de sustentação material, justifica o aparente interesse econômico. Em outras palavras, é a caridade que põe em movimento os processos de produção material e em si mesma justifica a realização desses processos. A caridade sustenta moral e economicamente a forma moral-econômica do terreiro.

É por isso que não podemos compreender a forma econômica do terreiro de Umbanda sem levar em consideração seu princípio maior, o ideal-prático da caridade, em todos os seus sentidos moral e economicamente significativos.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, demonstramos como o caráter economicamente desinteressado da *caridade* fez com que alguns segmentos específicos de intelectuais elevassem a prática como a instância legitimadora da religiosidade, no contexto da modernidade brasileira, caracterizada pela sociedade urbano-industrial de classes. Entendemos como esse processo se reconfigurou nas Umbanda da Grande Florianópolis, de maneira historicamente situada. Demos especial atenção para a história formativa da Almas e Angola, que acompanha esse movimento do Rio de Janeiro para Santa Catarina, indicando como a caridade está presente na questão mais presente para os seus praticantes, a identidade-ritual do culto africanizado em relação ao Candomblé e a Umbanda. Por último, principiamos um caminho para explorar etnograficamente como a prática da caridade está ligada à forma econômica dos terreiros.

No segundo capítulo, apresentamos a Casa de Almas e Angola da comunidade junto da qual fizemos nosso trabalho de campo, a parte empírica da pesquisa. Descrevemos os elementos culturais empiricamente observáveis, com foco particular na maneira como a materialidade é fundamental para a prática da espiritualidade umbandista, como o terreiro é materialmente organizado e como as significações cosmológicas são vivenciadas no dia-a-dia. E, por último, indicamos brevemente como as formas econômicas estão presentes nas considerações de ordem prática para o ingresso e a permanência no ritual, em certo sentido preparando o terreno para a discussão mais aprofundada dos dois capítulos seguintes.

Com o terceiro capítulo, descrevemos a organização dos trabalhos feitos na Casa a partir de dois momentos específicos e bem demarcados. Primeiro, as sessões públicas, entre as quais a *gira*, onde acontece a prática da caridade propriamente dita. E, segundo, os atendimentos privados, as consultas individuais, os trabalhos pagos com Exu. Ao focar na materialidade e como está relacionada à forma econômica do terreiro, através do fator prático da *sustentação material da religiosidade*, pudemos apresentar as práticas administrativas e o processo ritual do terreiro, assim como questões de ordem material mais contextuais na Casa. Aproveitamos para demonstrar como a prática mágica na Umbanda não corresponde à natureza puramente pragmática e amoral da sua acepção clássica, mas é extremamente moralizada. E situamos as moralidades que informam as representações da comunidade. Finalmente, indicamos a problemática antropológica geral da forma econômica umbandista: confrontada com a necessidade material prática da vida social moderna, como é possível manter a atividade econômica do terreiro, adequando-se ao princípio gratuito da caridade?

No quarto e último capítulo, apresentamos algumas concepções cristãs e kardecistas de caridade, e indicamos seu papel no desenvolvimento da noção de caridade umbandista. A ideia tradicional de caridade, que segue o princípio da gratuidade absoluta, constitui um dilema fundamental da vida social umbandista: como sustentar materialmente a religiosidade, se a mediunidade não pode ser usada para ganhar dinheiro? Depois de descrever algumas maneiras criativas pelas quais os dirigentes do terreiro contornam essa questão, opomos a *caridade cega* – como pai André entende a caridade tradicional – ao que chamei de *caridade sustentável*, para demonstrar como o problema está presente na Casa. Dessa maneira, desenvolvemos uma maneira de apreender a forma econômica do terreiro de Umbanda, enquanto uma *economia moral*. Também indicamos como observar etnograficamente o deslocamento empírico dos itens de troca e agências econômicas no cotidiano da comunidade, através das *esferas de valor*, governadas por moralidades na sombra do princípio da caridade. Por fim, indicamos como é possível destacar a importância da moralidade para a atividade material do terreiro, ao entender o ideal-prático da caridade como *princípio de produção*. Nisso, concluímos que a ideia de caridade enquanto ideal-prático é fundamental para qualquer estudo que se proponha a entender a forma econômica do terreiro de Umbanda.

A Umbanda revela um fator fundamental nos estudos críticos da religião: a economia. A identidade-ritual da Umbanda enquanto religião só foi alcançada ao elaborar o princípio da caridade (gratuita), antes uma concepção cristã da graça (*dom*) que se pretendia a-econômica, como instância legitimadora da religiosidade, que ganha interessantes conotações econômicas. Isso, defendo, indica o papel da economia na manutenção da dicotomia religião/secularidade: a prática econômica interessada é domínio legítimo das instâncias seculares da vida social, enquanto as religiosidades devem ser (idealmente) a-econômicas ou, no absoluto mínimo, economicamente desinteressadas. O que traz consequências significativas para a vida material da comunidade religiosa. Notavelmente, é o constructo idealizado que anima a atividade material e estrutura a forma econômica dos terreiros de Umbanda, a partir das elaborações criativas de práticas e princípios que visam solucionar o seguinte dilema: como sustentar materialmente o terreiro se, em princípio, não se pode ganhar dinheiro com a religiosidade. Aqui, é justamente a tensão estrutural causada pelos esforços em manter o princípio de prática da caridade gratuita, confrontados com a necessidade material prática da vida social moderna, que confere dinamicidade e significância à forma econômica do terreiro de Umbanda. Isso, ao meu ver, só pode ser apreendido com base no extenso trabalho etnográfico.

Situar a Umbanda no debate sobre religião e economia é, antes de qualquer coisa, destacar uma religiosidade que elaborou sua identidade-ritual através de uma operação de alteridade, em relação a um importante fator (econômico): o interesse material-financeiro que anima a atividade material (produção). Isso, em um primeiro momento, reitera uma posição importante dos estudos críticos da religião: a economia é um aspecto cultural significativo das formas sociais das religiosidades. Não cabe mais assumir que a religião, enquanto entidade genérica-abstrata, ou mesmo as comunidades religiosas concretas são necessariamente exemplos de antieconomia (KEANE, 2022). As religiosidades mantêm relações complexas com a vida econômica, em particular atualmente, com a vida social sob o regime capitalista. A necessidade material tensiona os princípios metafísicos, exigindo condutas justificativas que visam (re)adequar a prática ao ideal de maneiras criativas e, se por vezes racionalmente contraditórias, ainda assim socialmente eficazes. Reconhecer o ideal-prática da caridade umbandista como o princípio fundamental da economia do terreiro de Umbanda permite entender toda essa contradição moderna em uma situação empírica observável. E, além disso, sendo princípio anteriormente a-econômico, agora com conotações econômicas significativas, permite entender outra face das abordagens recentes que pretendem demonstrar o fundamento econômico das religiosidades globais – por exemplo, Giorgio Agamben (2011 [2007]), que indica como o cristianismo nasce enquanto uma teologia econômica (REINHARDT, 2021).

Para continuar explorando esses possíveis caminhos, penso ser necessário ampliar o escopo da pesquisa para além de um estudo de caso com uma comunidade de Umbanda, usando o segmento-ritual como referência para identificar o conjunto de terreiros estudados. Como já indicamos, dentro do próprio segmento da Umbanda Almas e Angola há divergências quanto ao sentido e à forma prática do princípio da caridade. Isso não significa que as Casas necessariamente obedecem o que aqui foi apresentado, nem que aquelas que não o fazem de alguma forma “desprovam” as nossas teorias etnográficas. Simplesmente indicam que as concepções quanto à relação entre a religião e a economia, constitutivas da Umbanda histórica, atualizam-se nos terreiros de forma diversa. Cabe-nos inquirir essas possibilidades.

Como vejo, a religiosidade de Umbanda, enquanto situação etnográfica, encontra-se em uma posição empiricamente privilegiada para falar sobre a religiosidade, a economia e a secularidade. É na confrontação dessas ideias gerais dos estudos críticos da religião com a vivência concreta das comunidades religiosas que podemos ter todos esses *insights*, que podemos melhor entender as religiosidades e o conceito de religião. Entre as ciências sociais, só a antropologia está prontamente capacitada para realizar esses empreendimentos empíricos.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011 [2007]. 326 p. (Coleção: Estado de Sítio).

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos**, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144. 2014 [1997].

_____. “Posfácio - Quando eu é um outro (e vice-versa)”. KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. In: **A queda do Céu**: palavras de xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 2015 [2010]. pp. 512-549.

APPADURAI, A. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, A. (org). **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008 [1986]. pp. 15-88.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Escala, 2000. 284 p.

ARNOLD, Thomas Clay. Rethinking Moral Economy. **The American Political Science Review**, [S. l.], v. 95, n. 1, p. 85-95, mar. 2001.

ASAD, Talal. 2001. “*Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'*”. **History of Religions**, 40 (3): 205-222.

_____. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284, 30 mar. 2010 [1993]. DOI: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284>>.

_____. Toward a Genealogy of the Concept of Ritual. In: **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993. Cap. 2. p. 55-79.

_____. **Formações do Secular**: Cristianismo, Islã, Modernidade. São Paulo: Editora Unifesp, 2021 [2003].

AUSTEN, Ralph A. The Moral Economy of Witchcraft: an essay in comparative history. In: CAMROFF, Jean; CAMAROFF, John (ed.). **Modernity and Its Malcontents**: ritual and power in postcolonial africa. Chicago: Chicago University Press, 1993. Cap. 4. p. 89-110.

BAPTISTA, José R. de C. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 7-40, jan. 2007.

BASTIDE, Roger. 1971 [1960]. "Nascimento de Uma religião", in: **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpretações das Civilizações**. São Paulo: Pioneira. 419-472.

BOHANNAN, Paul. Impact of Money on African Economy. **The Journal of Economic History**, Cambridge, v. 19, n. 04, p. 491-503, dez. 1959.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O Novo Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1999]. 683 p.

BOOTH, William James. A Note on the Idea of Moral Economy. **American Political Science Review**, [S. I.], v. 87, n. 4, p. 949-954, dez. 1993.

_____. On the Idea of Moral Economy. **American Political Science Review**, [S. I.], v. 88, n. 3, p. 949-954, set. 1994.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica [1986]. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 8. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015 [1982]. 361 p. Introdução, organização e seleção - Sergio Miceli.

BROWN, Diana. O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro (ISER), v. 1, n. 1, p. 31-42, maio de 1977.

_____. 1985 "Uma história da umbanda no Rio", in: Brown, Diana (et. al.) **Umbanda e política**, Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 9-42.

BROWN, Diana. 1985. "Uma história da umbanda no Rio", in: Brown, Diana (et. al.) **Umbanda e política**, Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 9-42.

_____; BICK, Mario. *Religion, class, and context: continuities and discontinuities in Brazilian Urn banda*. **American Ethnologist**, [S. I.], v. 14, p. 73-93, 1987.

CABRAL, Oswaldo R. **Medicina, Médicos e Charlatões do Passado**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, Florianópolis: Departamento Estadual de Estatística - Estado de Santa Catarina, 1942, pp. 292.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**: com origem das palavras. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977. 279 p.

CALAVIA SAEZ, Oscar. **Esse obscuro objeto da pesquisa**: um manual de método, técnicas e teses em antropologia, Florianópolis, Edição do autor, 2013.

CAMPOS, Cynthia Machado. **Santa Catarina, 1930**: da degenerescência à regeneração. Florianópolis: Editora UFSC, 2008. 264 p.

CANNELL, Fenella. *The Anthropology of Secularism*. **Annual Review Of Anthropology**, San Mateo (CA - EUA), v. 39, n. 1, p. 85-100, jan. 2010.

CARDOSO, Vânia Z.; HEAD, Scott C.. Encenações da descrença: a performance dos espíritos e a presentificação do real. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 257-289, jan. 2013.

_____ ; _____. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu. **Religião & Sociedade**, [S.L.], v. 35, n. 1, p. 164-192, jun. 2015. FapUNIFESP (SciELO). DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap08>>.

CARNEIRO, Edson. **Ladinos e Crioulos**: estudos sobre o negro no brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARRIER, James G. Moral economy: what's in a name. **Anthropological Theory**, [S.L.], v. 18, n. 1, p. 18-35, out. 2017. SAGE Publications. <<http://dx.doi.org/10.1177/1463499617735259>>.

CASANOVA, José. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. **The Hedgehog Review**, University of Virginia Press: Charlottesville (Virginia - EUA), v. 8, n. 1-2, p. 7-22, Março-Agosto. 2006.

COUPAYE, Ludovic [2015]. Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. In: SAUTCHUK, Carlos Emanuel (org.).

Técnica e Transformação: perspectivas antropológicas. Brasília: Aba Publicações, 2017. Cap. 17. p. 475-495.

DAMATTA, Roberto. (1981) Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira. In: Relativizando: uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes. p. 58-85.

DANTAS, Beatriz G. **Vovô nagô e papai branco:** usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

DELATORRE, Franco. Sessões em Casa: práticas religiosas e variação em almas e angola. **Religião & Sociedade**, [S.L.], v. 39, n. 3, p. 221-244, dez. 2019. FapUNIFESP (SciELO). DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872019v39n3cap10>>.

_____. Sobre Almas e Angola: um território de axé na Grande Florianópolis. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira (org.). **O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos**. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/Nuppe, 2020. Cap. 8. p. 130-144.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa:** o sistema totêmico na Austrália, São Paulo: PAULUS Editora, 3ª edição, 2008 [1912], 536 pp.

DUTRA, Roberto. A Universalidade da Condição Secular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, p. 151-174. 2016.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Idéias**, Campinas, v. 7/8, n. 2/1, p. 9-45. 2000-2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1972 [1946]. 129 p.

FASSIN, Didier. As economias morais revisitadas. **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 18, n. 53, p. 27-54, ago. 2019 [2009].

FAVRET-SAADA, Jeanne [1990]. "Ser afetado". **Cadernos de Campo**, n. 13, 2005, pp. 155-161.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, ANPEd, n. 10, p. 58-78, jan./abr. 1999.

FLORIANÓPOLIS (Município - LMO). Lei Complementar nº N° 479/2013, de 18 de dezembro de 2013. Florianópolis, SC.

FRAZER, James G. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982 [1890]. 628 p.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. 34. ed., 20ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2021 [1959]. 351 p.

G1 SC. **Justiça manda Prefeitura de Florianópolis suspender restrição de horário em cultos da umbanda**. G1 - Santa Catarina. Florianópolis: 02 out. 2018.

van GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011 [1909]. 164 p.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da Alma**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002. p. 183-217.

_____. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.

GODELIER, Maurice. A Antropologia Econômica (parte I – Definição e campo da antropologia econômica). In: COPANS, J; TORNAY, S.; GODELIER, M.; BACKES-CLEMENT, C. (orgs). **Antropologia, ciência das sociedades primitivas?** Lisboa, Edições 70, p. 143-160. 2015.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e Experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), v. 10, n. 1, p. 161-173. 2006.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In: GROSSI, Miriam Pillar (Org^a.). **Trabalho De Campo & Subjetividade**, Florianópolis, EdUFSC, p. 7-18, 1992.

GÖTZ, Norbert. ‘Moral economy’: its conceptual history and analytical prospects, **Journal of Global Ethics**, v. 11, n. 2, 2015, 147-162, DOI: <<http://dx.doi.org/10.1080/17449626.2015.1054556>>.

HERZFELD, M. Economias. In: **Antropologia – prática teórica na cultura e na sociedade**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2014 [2001]. pp. 121-154.

HIRSCHMAN, Albert O.. **As Paixões e os Interesses**: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro: Record, 2002 [1977]. 172 p.

IANNACCONE, Laurence R. Religious Markets and the Economy of Religion. **Social Compass**, [S. l.], v. 39, n. 1, p.123-131.1992.

_____. Introduction to the Economics of Religion. **Journal Of Economic Literature**, [S. l.], v. 36, p. 1465-1496, set. 1998.

KARDEC, Allan. Da lei de justiça, de amor e de caridade. In: **O Livro dos Espíritos**: filosofia espiritualista. 93. ed. Brasília: FEB Editora, 2013 [1857]. Cap. 11 (3ª parte). p. 389-396.

KEANE, Webb. Religião e Economia Moral. Tradução de Lucas Baumgarten; Revisão de Bruno Reinhardt. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e86473, p. 215-240, maio de 2022 [2021].

KEAT, Russell. Market economies as moral economies: the ethical character of market institutions', **manuscrito não-publicado**, Universidade de Edimburgo. 2012. Disponível em: <<http://www.russellkeat.net/admin/papers/74.pdf>>. Acesso em 13/08/2022.

KOPYTOFF, Igor. A Biografia Cultural das Coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, A. (org). **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008 [1986]. pp. 89-121.

LAMBEK, Michael. Introduction. In: LAMBEK, Michael (org.). **Ordinary Ethics: anthropology, language, and action**. New York: Fordham University Press, 2010a. p. 1-36.

_____. Towards an Ethics of Act. In: LAMBEK, Michael (org.). **Ordinary Ethics: anthropology, language, and action**. New York: Fordham University Press, 2010b. p. 39-63.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In.: LEITE, Ilka Boaventura (Org). **Negros do Sul do Brasil**: Invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. pp. 33 - 53.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. 6. ed. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1976 [1955].

_____. O feiticeiro e sua magia [1949a]. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958]. Cap. 9. p. 181-200.

_____. A eficácia simbólica [1949b]. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958]. Cap. 10. p. 201-220.

LIMA, Henrique Espada. Da escravidão à liberdade na Ilha de Santa Catarina. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann (org.). **História Diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina**. 2. ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2013. p. 191-217.

LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2015. 224 p.

MAGGIE, Ivonne. O medo do feitiço. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 72-86, mar. 1986.

_____. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001 [1975]. 181 p.

MAIA, Antonio. **Pequeno Dicionário Católico: dogma, liturgia, moral e bíblia**. Rio de Janeiro: Editora da Coleção Estrela do Mar, 1966. 223 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. In: **Argonautas Do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova guiné melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. pp. 17-34.

_____. “O Problema do Significado em Linguagens Primitivas”. In: Ogden, C. K. & Richards, I. A. (orgs.). **O Significado de Significado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. pp. 295-330. 1976 [1923].

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. Introdução: uma história diversa de Florianópolis. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann

(org.). **História Diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina**. 2. ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2013. p. 8-15.

MARIA, Maria das Graças. **Imagens Invisíveis de Áfricas Presentes: experiências das populações negras no cotidiano da cidade de Florianópolis (1930-1940)**. 228 pp. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

MARTIN, David. Towards Eliminating the Concept of Secularization. In: GOULD, Julius (ed.). **Penguin Survey of the Social Sciences**. Penguin Books, 1965. Cap. 9. p. 169-182.

_____. Notes for a general theory of secularization. **European Journal Of Sociology**, [S.L.], v. 10, n. 2, p. 192-201, nov. 1969. Cambridge University Press (CUP). <<http://dx.doi.org/10.1017/s0003975600001818>>.

MARTINS, Giovani. **Ritual de Almas e Angola: a umbanda catarinense**. 2. ed. Florianópolis: Edição do Autor, 2008. 136 p.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1996a [1867]. 496 p. Livro I, Tomo 1. Coleção - Os Economistas.

_____. **O Capital: Crítica da Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1996b [1867]. 394 p. Livro I, Tomo 2. Coleção - Os Economistas.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1950]. 573 p.

_____. As técnicas do corpo [1934]. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a [1950]. pp. 421-443.

_____; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia [1902-3]. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017b [1950]. pp. 49-187.

_____; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005 (1899). 174 p.

MAYBLIN, Maya; COURSE, Magnus. *The Other Side of Sacrifice: introduction*. **Ethnos: Journal of Anthropology**, [S. I.], v. 79, n. 3, p. 307-319. 2014.

MEYER, Birgit. **Como as coisas importam**: uma abordagem material da religião, textos de Birgit Meyer. Emerson Giumbelli, João Rickli & Rodrigo Toniol (Org.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. 334 p.

MONIZ, Jorge Botelho. Teorias da Secularização e o Modelo da Economia Religiosa: uma análise comparativa. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 19, n. 26, p. 52-74, set. 2017a.

_____. Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, p. 125-149. 2017b.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, [S. l.], v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84951>>.

_____. Questão Moral II: caridade, cobrança e Demanda. In: **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996a. Cap. 18. p. 349-362.

_____. Moralização em Contexto Mágico. In: **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996b. Cap. 19. p. 367-374.

NEIBURG, Federico. 2010. “Os sentidos sociais da economia”. In: DIAS DUARTE, Luiz Fernando (org.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil – Antropologia**. ANPOCS/Barcarolla/Diálogo Editorial.

NONGBRI, Brent. **Before Religion: a history of a modern concept**. New Heaven and London: Yale University Press, 2013. 275 p.

NORONHA, Eduardo. Garuti. “Informal”, ilegal, injusto: percepções do mercado de trabalho no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 53, p. 111-129, 2003.

OLIVEIRA, Bianca Ferreira. **Pessoa, jocosidade e moral a partir de uma família de santo de Almas e Angola**. 2012. 150 p. TCC (Graduação) - Curso de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2012.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Existe violência sem agressão moral. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 67, p. 135-146, jun. 2008.

ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro (ISER), v. 1, n. 1, p. 43-50, maio de 1977.

_____. Ética, Poder e Política: umbanda, um mito-ideologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro (ISER), v. 13, n. 3, p. 36-54, dezembro de 1984.

_____. Iluminismo e religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 24-29, mar. 1986.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999 [1988]. 229 p.

PALOMERA, JAIME; VETTA, Theodora. "Moral economy: Rethinking a radical concept", **Anthropological Theory**, v. 6, n. 4, p. 413-432. 2016.

PEIRANO, Mariza. "Etnografia, ou a teoria vivida", **Ponto Urbe**, 2: 1-11, 2008.

_____. Etnografia não é método. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, nº 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PELÚCIO, Larissa. "Três casamentos e algumas reflexões: notas sobre conjugalidade envolvendo travestis que se prostituem". **Revista Estudos Feministas**, Set 2006, vol.14, n.2

PERRY, Jonathan; BLOCH, Maurice. Introduction: Money and the morality of exchange. In: PERRY, Jonathan; BLOCH, Maurice (ed.). **Money and the morality of exchange**. Cambridge: Press Syndicate Of The University Of Cambridge, 1989. cap. 1. p. 1-32.

PICKEL, Gert. *Secularization – an empirically consolidated narrative in the face of an increasing influence of religion on politics*. **Política & Sociedade**, [S.L.], v. 16, n. 36, p. 259-294, 17 out. 2017. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p259>>.

POLANYI, Karl. Aristóteles descobre a economia [1954]. In: POLANYI, Karl. **A subsistência do homem** e outros ensaios correlatos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. Cap. 12. p. 229-267. Org. Kari Polanyi Levitt.

_____. **A Grande Transformação**: as origens políticas e econômicas de nossa época. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021 [1944]. 412 p.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-63, jun/ago. 2001.

RABELO, Miriam. Histórias e Feituras. In: **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014. Cap. 2. p. 81-126.

REINHARDT, Bruno. Os estudos críticos da religião e do secularismo: virada ou paradigma? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 123, p. 97-120, dez. 2020.

_____. Oikonomia Pentecostal: reflexões teológico-econômicas sobre religião e neoliberalismo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.L.], v. 36, n. 105, p. 1-20, jan. 2021. FapUNIFESP (SciELO). DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/3610510/2020>>.

RICARDO, David. **Princípios de Economia Política e Tributação**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1817]. 318 p.

SAHLINS, Marshall. La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura. In: **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003 [1976].

SANSI, Roger. 2013. "A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé". In: Gonçalves, José Reginaldo (org). **A Alma das Coisas**: patrimônios, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ. p. 105-122.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Introdução: Técnica e/em/como transformação. In: SAUTCHUK, Carlos Emanuel (org.). **Técnica e Transformação**: perspectivas antropológicas. Brasília: Aba Publicações, 2017. Cap. 17. p. 475-495.

SAYER, Andrew. Moral Economy and Political Economy. **Studies In Political Economy: A Socialist Review**, [S. l.], v. 61, n. 1, p. 79-103, jan. 2000.

_____. Approaching Moral Economy. In: STEHR, Nico; HENNING, Christoph; WEILER, Bernd (org.). **The moralization of the markets**. New Jersey: New Brunswick - NJ, 2006. p. 77-97.

_____. Moral Economy as Critique. **New Political Economy**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 261-270, jun. 2007.

_____. Time for moral economy? **Geoforum**, [S. l.], v. 65, n. 1, p. 261-263, out. 2015.

SCHUMPETER, Joseph. Os doutores escolásticos e os filósofos do direito natural. In: **História da Análise Econômica**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964 [1954]. Vol. 1. Cap. 2. pp. 105-186.

_____. O Desenvolvimento da Economia Política como ciência. In: **Fundamentos do Pensamento Econômico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968 [1924]. p. 11-45.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental” [1902]. In: Velho, O. (org) O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. O Feiticeiro Desencantado: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, p. 127-154, 2006.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1996a [1776], vol. 1, 479 p. Coleção - Os Economistas.

_____. **A Riqueza das Nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b [1776], vol. 2, 400 p. Coleção - Os Economistas.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O Sentido e o Fim da Religião**. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2007 [1962]. 304 p.

TAUSSIG, Michael. O diabo e o fetichismo da mercadoria. In: **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo, Unesp, 2010 [1980]. pp. 37-69.

THOMPSON, Edward Palmer. **The Making of the English Working Class**. Nova Iorque: Vintage - Penguin Random House, 1966 [1963]. 864 p.

_____. **A Formação da Classe Operária Inglesa** (Vol. I): A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a [1963]. 204 p.

_____. **A Formação da Classe Operária Inglesa** (Vol. II): A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b [1963]. 347 p.

_____. **A Formação da Classe Operária Inglesa** (Vol. III): A força dos trabalhadores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987c [1963]. 440 p.

_____. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII [1971]. In: **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a. Cap. 4. p. 150-202.

_____. Economia moral revisitada [1991]. In: **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b. Cap. 5. p. 203-266.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a Bandeira de Oxalá!**: trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Florianópolis: UFSC, 2001. (Tese de Doutorado).

_____. Religiões Afro-Brasileiras na Grande Florianópolis: Origens Históricas e Afirmação Social. **Esboços**: histórias em contextos globais, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 79-106, jun. 2010.

_____. Religião, Resistência e História: construção e afirmação da Umbanda em Santa Catarina. **Mouseion**, Canoas (RS), v. 17, p. 89-97, abr. 2017.

TURNER, Victor. Liminaridade e "Communitas". In: TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 1974 [1969]. Cap. 3. p. 116-159.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar [1978]. In: **Um Antropólogo na Cidade**: Ensaios de antropologia Urbana. Rio de Janeiro: Zahar, Cap. 6, p. 69-79.

WAGNER, Roy. O poder da invenção. In: **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975]. Cap. 3. p. 75-122.

WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro (ISER), v. 13, n. 3, p. 56-83, dezembro de 1984.

WEBER, Max. "Conceito e categorias de cidade" [1921]. In: Velho, O. (org). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974 [1946]. Cap. 11. p. 309-346.

_____. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904-5]. 335 p.

_____. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. São Paulo: Editora UnB & Imprensa Oficial, 2004a [1922], vol. 1. p. 464.

_____. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. São Paulo: Editora UnB & Imprensa Oficial, 2004b [1922], vol. 2. 586 p.

WOHLRAB-SAHR, Monika & BURCHARDT, Marian. (2012), "*Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities*". **Comparative Sociology**, nº 11: 875-909.