

CRISTIANA TRAMONTE

**COM A BANDEIRA DE OXALÁ!**

**Trajetória, práticas e concepções  
das religiões afro-brasileiras  
na Grande Florianópolis**

FLORIANÓPOLIS

2001

CRISTIANA TRAMONTE

## **COM A BANDEIRA DE OXALÁ!**

### **Trajatória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**

Tese apresentada como requisito parcial  
à obtenção do grau de Doutor.

Curso de Doutorado Interdisciplinar em  
Ciências Humanas.

Linha de pesquisa: Organização humana  
e identidade social

Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Profa. Dra. Ilse Scherer-  
Warren

FLORIANÓPOLIS

2001



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS/ DOUTORADO

**“COM A BANDEIRA DE OXALÁ !  
Trajetória, práticas e concepções das religiões  
afro-brasileiras na Grande Florianópolis”**

Por  
**Cristiana Tramonte-Vieira de Souza**

**Orientadora Profa. Dra. Ilse Scherer-Warren  
Co-orientadora Profa. Dra. Sandra Sulamita Nahas Baasch**

Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor em Ciências Humanas* e aprovada em sua forma final no dia 08 de fevereiro de 2001, atendendo as normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/ Doutorado.

*11/02/2001*

Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis - Coordenador do Programa

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Ilse Scherer-Warren - Presidente

Profa. Dra. Alcina Maria de Lara Cardoso

Profa. Dra. Maria Teresa Santos Cunha

Prof. Dr. Selvino José Assmann

Prof. Dr. Reinaldo Matias Fleuri

***Para Márcio Vleira, peio apoio e estímulo***

## AGRADECIMENTOS

Meus primeiros agradecimentos são para todos aqueles que deram entrevistas para esta pesquisa ensinando-me preciosas lições de vida sem os quais teria sido impossível realizar este trabalho. Ter convivido com os terreiros e seus participantes foi uma experiência cuja marca permanecerá para sempre, mostrando-me que, em meio à dureza da vida urbana, buscase edificar uma espiritualidade forte e verdadeira mantida por pessoas de boa-vontade e grande valor.

Quero agradecer especialmente aos grandes amigos do Centro de Umbanda Exumaré: Mãe Bega, Seu Hamilton, Betinha, Dalva, Eliane, Graziela e família, que confiantemente abriram-me suas portas para seus momentos mais particulares, acolhendo-me com amizade e propiciando-me uma visão ao mesmo tempo integral e detalhada do cotidiano do povo-de-santo.

Recebi especial atenção e dedicação e sou muito grata à Mãe Tereza e equipe do C.E. Caboclo Cobra Verde, que subsidiaram-me com documentos e informações fundamentais para a pesquisa, abrindo-me todos os espaços possíveis.

Quero destacar a disposição e interesse da equipe do Centro de Umbanda Ogun de Angola, especialmente à querida Graça pela amizade e confiança ao responder a minhas inquietações e também à Helinha e Rosita.

Minha profunda gratidão também à Mãe Beth e equipe da Tenda de Umbanda Maria Padilha pelo carinho, disposição e acolhida generosa e, especialmente, a participação da guia espiritual Maria Padilha na entrevista.

Com o Templo Espirita de Umbanda Juraciara e equipe aprendi - e agradeço - a admirar a beleza e a vida da religião afro-brasileira nos cantos e beleza ritual e na liderança forte e decidida de Mãe Antonieta, cujo emocionado relato me fez compreender a grandiosidade da luta do povo-de-santo local. Obrigada ainda à guia espiritual Vovó Generosa, pela deferência de ter participado do depoimento.

Agradeço também ao Pai Clóvis e equipe do C.E. de Umbanda S. Cosme e São Damião e, especialmente Renilson, pela boa-vontade e interesse.

A todos estes meu muito obrigado também por terem abrilhantado o dia da apresentação pública deste trabalho, inspirando-me espiritualidade e força, dando-me enfim a certeza de que os obstáculos vividos durante o caminho só serviram para torná-lo ainda mais belo.

Sou extremamente grata ao CEUCASC, nas pessoas de Shiriey e Gessy, por terem aberto todas as portas possíveis da entidade para que eu pudesse pesquisar; a elas minha admiração por sua trajetória e liderança históricas.

Agradeço ainda a Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar, na pessoa de Eldeni - por suas corajosas e sinceras opiniões e paciência em explicar-me os mais minuciosos detalhes - e equipe, que possibilitaram-me a vivência necessária das diversas etapas da formação de um médium e forneceu-me, sem reservas, o acesso a materiais internos permitindo-me acompanhar o desenrolar dos trabalhos.

Sou grata ainda pelos edificantes momentos passados junto a Pai Juca de quem ouvi preciosas explicações e Armando; Pai Leco pontuando-me com sabedoria os aspectos estruturais e históricos da religião local, a histórica D. Lídia e equipe da Comunidade Terreiro Abassá de Odé, particularmente Ivan; o saudoso e admirável Pai Walter, cujo espírito paira iluminando o povo-de-santo local e à acolhedora Neuza e equipe do C.E. São Jorge; Guaracy, jovem guerreiro da tradição do candomblé; Mãe Cristina pela compreensão, benevolência e paciência com que explicou a esta leiga as razões profundas da espiritualidade e à equipe do C.E. de Umbanda Caboclo Sete Flechas.

Meu sincero muito obrigada também a Pai Evaldo por sua disponibilidade, alegria e ensinamentos, a Fernando e equipe do C.E. Jesus de Nazaré; a memorável e generosa Vó Ida, que abriu-me o coração e o passado permitindo mais passos nesta caminhada.

Agradeço ainda à “família Camargo” do Asé Omin Bàbá Osogyian - D. Alice, Edemilson e especialmente Elzeni, pelo apoio nos primeiros passos desta trajetória; Mãe Cota, Das Dores, Tânia e Neuza da T.E. Pai José de Angola; Mãe Lurdinha, Walmir e equipe da Tenda de Umbanda Vovó Joaquina; Carlos da FUESC e D. Juraci, do memorável C.E. São Jorge; a todos agradeço pelas entrevistas.

Obrigada a Ivan, Mãe Dinah e equipe do C.E. Vovó Sebastiana que receberam-me com hospitalidade e abriram espaço para que eu documentasse o necessário.

Meu muito obrigada ao Valcir e Isabel da Rainha do Mar Artigos Religiosos pelo depoimento minucioso e por disponibilizarem o material que possuíam.

Agradeço ainda à equipe do Templo de Umbanda Pai João e, especialmente ao Elisson, pelas corajosas opiniões, profundos esclarecimentos e pela atenção com que fui recebida.

Para finalizar meus agradecimentos aos entrevistados, sou eternamente grata àqueles que são as peças-chave neste trabalho, que pacientemente guiaram-me pelos fascinantes caminhos da religiosidade afro-brasileira da Grande Florianópolis, abrindo-me portas, mostrando-me ideais e conduzindo-me aos lugares fundamentais da tradição: muito obrigada aos amigos Apolonio Antonio da Silva do Templo Espírita de Umbanda Juraciara e Geovani Martins da Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde sem os quais este trabalho poderia ter se perdido nas encruzilhadas.

Na parte técnica agradeço pelo carinho e profissionalismo de Edi Vieira de Souza, Vânia Oliveira Parreira, Alessandro e a todos que deram auxílio a esta pesquisa: Marlise Ludwig, pela mão amiga e solidária na hora decisiva; Jeruse Romão, pelas primeiras luzes sobre o tema; André Rodrigues e Rosinha, pela cessão do material; UNIAFRO, IBGE e Diário Catarinense pelo apoio.

Agradeço ainda aos examinadores da banca, professores doutores Alcina Maria de Lara Cardozo, Maria José Reis, Maria Tereza dos Santos Cunha, Maristela Fantin, Selvino José Assmann, à minha orientadora Ilse Scherer-Warren e ao companheiro de caminhada Reinaldo Matias Fleuri.

Muito obrigada a todos por partilharem comigo desta viagem aos recantos iluminados da espiritualidade afro-brasileira.

## Sumário

# COM A BANDEIRA DE OXALÁ! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis

Entrevistados e Instituições.....	
Listagem das Cerimônias .....	
Agradecimentos .....	

INTRODUÇÃO .....	1
------------------	---

## **PRIMEIRA PARTE - TRAJETÓRIA HISTÓRICA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: de Desterro à Grande Florianópolis**

### **CAPÍTULO I – OS PRIMÓRDIOS: FINAIS DO SÉCULO XIX ATÉ A DÉCADA DE 40.**

1.1. BASES HISTÓRICAS DA POPULAÇÃO NEGRA EM DESTERRO.....	7
1.2. AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DA POPULAÇÃO NEGRA NO SÉCULO XIX EM DESTERRO .....	11
1.3. A POPULAÇÃO NEGRA NA ENTRADA DO SÉCULO XX EM FLORIANÓPOLIS: religiosidade e estratégias de ocupação do espaço social .....	16
1.4. BENZEDEIRAS, CURANDEIROS, FEITICEIRAS: práticas alternativas de saúde e a medicina oficial .....	21
1.5. NO CONTRAPONTO DA CIÊNCIA OFICIAL: a feitiçaria possível .....	36
1.6. A REPRESSÃO AOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX .....	40

### **CAPÍTULO II - A BUSCA DA AFIRMAÇÃO: 1940-1970**

2.1. OS PRIMEIROS TERREIROS DE UMBANDA EM FLORIANÓPOLIS .....	50
2.2. A MISSÃO RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA EM FLORIANÓPOLIS: saúde e doença nas décadas de 40 e 50 .....	53

2.3. A GUERRA DA POLÍCIA CONTRA OS ORIXÁS - Conflito no Plano Superior.....	57
2.4. A UMBANDA ABRINDO CAMINHO PARA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS .....	73

### **CAPÍTULO III - DÉCADA DE 70: O AUGE**

3.1. DO TERREIRO PARA A RUA .....	92
3.2. A FORMAÇÃO DA REDE URBANA DA GRANDE FLORIANÓPOLIS E O POVO-DE-SANTO .....	100
3.3. RELIGIÃO E RECONHECIMENTO .....	104
3.4. UMBANDA E OUTROS CREDOS .....	109
3.5. CONQUISTANDO ESPAÇOS NA MÍDIA .....	113
3.6. SIGNOS DE EXPANSÃO E RESISTÊNCIA .....	122
3.7. EXPANSÃO RELIGIOSA E OS PRIMEIROS IMPASSES ENTRE O POVO-DE-SANTO .....	140
3.8. A INFLUÊNCIA DA UMBANDA CATARINENSE NOS PAÍSES DO PRATA.....	143
3.9. EM BUSCA DA INSTITUCIONALIDADE AFRO-RELIGIOSA NA GRANDE FLORIANÓPOLIS .....	146

### **CAPÍTULO IV – O POVO-DE-SANTO CONTA SUA HISTÓRIA NA IMPRENSA UMBANDISTA**

4.1. A VOZ DO POVO-DE-SANTO: os boletins Eco Umbandista e Vira Informativo.....	164
4.2. PROJETOS E DILEMAS EMERGENTES .....	167
4.3. SIGNOS DE EXPANSÃO E RESISTÊNCIA .....	176
4.4. DESAFIOS DA CONSTRUÇÃO INSTITUCIONAL .....	191
4.5. EM BUSCA DA DEMOCRATIZAÇÃO E DA AÇÃO COLETIVA .....	207

## **CAPÍTULO V – DÉCADA DE 80: A CONSOLIDAÇÃO**

5.1.	A GUERRA DOS VIZINHOS CONTRA O LAR DOS ORIXÁS: Conflito no Plano Inferior .....	224
5.2.	CONSTRUINDO O RECONHECIMENTO .....	233
5.3.	A CONSOLIDAÇÃO DA INSTITUCIONALIDADE RELIGIOSA .....	236
5.4.	ESTEREÓTIPOS EM XEQUE .....	252
5.5.	SIGNOS DE EXPANSÃO E RESISTÊNCIA .....	263
5.6.	A BUSCA DO RECONHECIMENTO INTERNO E EXTERNO .....	271
5.7.	GUERRA E PAZ ENTRE A MÍDIA E OS FILHOS DOS ORIXÁS .....	270
5.8.	MUDANÇAS DE RUMO: revezes sofridos pelo povo-de-santo .....	282

## **CAPÍTULO VI – DÉCADA DE 90: EM BUSCA DE NOVOS RUMOS**

6.1.	“VIGIAR E PUNIR”: a ação das entidades organizativas nos anos 90.....	293
6.2.	ENFRENTANDO ESTEREÓTIPOS E ADVERSIDADES .....	296
6.3.	NOVOS TEMPOS, NOVOS LÍDERES, NOVOS VALORES .....	303
6.4.	O “MEDO DO FEITIÇO” EM TEMPOS MODERNOS.....	311
6.5.	EM BUSCA DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA .....	315

## **SEGUNDA PARTE - AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA GRANDE FLORIANÓPOLIS NA ATUALIDADE: práticas, concepções e desafios**

### **CAPÍTULO I. A “QUEDA NO SANTO”: o princípio de uma nova existência**

1.1.	OS MOTORES INICIAIS .....	321
1.2.	DO SOFRIMENTO À AUTO-REALIZAÇÃO: o longo caminho mediúnico .....	329

## **CAPÍTULO II. UM REENCONTRO PARA A ETERNIDADE: a relação entre os médiuns e seus guias**

- 2.1. A FEITURA E A TRAJETÓRIA ESPIRITUAL ..... 334
- 2.2. O DONO DA MINHA CABEÇA: deveres e obrigações ..... 335

## **CAPÍTULO III - O TERREIRO, SEU MENTOR, SEU CHEFE E OS MÉDIUNS**

- 3.1. DESVENDANDO A IMAGEM EXTERIOR DO TERREIRO: análise dos elementos básicos de apresentação ..... 354
- 3.2. O PRIMEIRO TERREIRO ..... 359
- 3.3. A FAMÍLIA-DE-SANTO E A FAMÍLIA CARNAL: células agregadoras do terreiro ..... 361
- 3.4. A DINÂMICA INTERNA DO TERREIRO ..... 371
- 3.5. AS RELAÇÕES ENDÓGENAS DO POVO-DE-SANTO..... 392
- 3.6. RELAÇÕES EXTERNAS DO POVO-DE-SANTO ..... 412

## **CAPÍTULO IV - OS DILEMAS DO PRESENTE**

- 4.1. MERCANTILIZAÇÃO OU CARIDADE? ..... 433
- 4.2. OSTENTAÇÃO OU HUMILDADE? ..... 439
- 4.3. DEVOÇÃO OU PROFANAÇÃO? ..... 443
- 4.4. TRADIÇÃO OU MODERNIDADE?..... 449
- 4.5. SEMEANDO O FUTURO: a Natureza e o povo-de-santo ..... 461

CONCLUSÃO ..... 472

BIBLIOGRAFIA .....

## ENTREVISTADOS<sup>1</sup> E INSTITUIÇÕES

### ❖ Centro de Umbanda Exumaré

1. Abegail dos Santos (*Mãe Bega - chefe de terreiro*)
2. Hamilton dos Santos
3. Maria Elisabeth Araújo - Betinha
4. Dalva Minella dos Passos
5. Eliane dos Santos Lima
6. Graziela dos Santos Lima

### ❖ Templo Espírita de Umbanda Juraciara

7. Antonieta Maria dos Passos (*chefe de terreiro*)
8. Apolonio Antonio da Silva
9. Entidade Espiritual Vovó Generosa

### ❖ Centro Espírita Caboclo Cobra Verde

10. Maria Tereza Bonete Martins (*chefe de terreiro*)
11. Geovani Martins

### ❖ Sociedade Espírita Centro de Umbanda Ogun de Angola

12. Maria da Graça Cardoso Silva (*chefe de terreiro*)
13. Helia dos Santos
14. Rosita Cristina Dias de Azevedo

### ❖ Tenda de Umbanda Maria Padilha

15. Elisabeth Martins de Araújo (*Mãe Beth - chefe de terreiro*)
16. Antonia Maria Gomes
17. Entidade Espiritual Maria Padilha

### ❖ Centro Espírita de Umbanda S. Cosme e S. Damião

18. Clóvis Tupinambá Alves Barbosa (*chefe de terreiro*)
19. Renilson Trindade

### ❖ Centro Espírita Vovó Sebastiana

20. Dinorah Calazans (*Mãe Dinah - chefe de terreiro*)
21. Ivan Carlos da Silveira (*chefe de terreiro*)

### ❖ Tenda Espírita Yansã e Pai Ambrósio/ Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Santa Catarina (CEUCASC)

22. Shirley Nunes (*chefe de terreiro*)
23. Gessy Câmara da Silva

### ❖ Tenda Espírita Caboclo Serra Negra

24. Zulmar Carpes (*Pai Juca - chefe de terreiro*)

<sup>1</sup> O aposto "mãe ou pai" foi colocado para identificação, quando o nome civil difere do nome religioso pelo qual é conhecido.

❖ **Templo de Umbanda Pai João**

25. Elisson Fernandes Camargo (*chefe de terreiro*)

❖ **Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar**

26. Eldeni Fernandes Camargo (*chefe de terreiro*)

❖ **Ilé Asé Omin Bàbá Osogyian**

27. Edemilson Fernandes Camargo (*chefe de terreiro*)

28. Maria Alice Camargo

29. Elzeni Fernandes Camargo

❖ **Tenda Espírita Pai José de Angola**

30. Maria Veronica Costa (*Mãe Cota - chefe de terreiro*)

31. Maria das Dores Costa

32. Tânia Costa

33. Neuza Regina Costa

❖ **Comunidade Terreiro Abassá de Odê**

34. Alexis Teódolo da Silva (*Pai Leco - chefe de terreiro*)

35. Lídia Luiza dos Santos - Mãe Lídia

36. Ivan Costa Lima

❖ **Centro Espírita São Jorge Guerreiro**

37. Juraci Malvina Pereira (*chefe de terreiro*)

❖ **Centro Espírita São Jorge**

38. Walter de Souza (*chefe de terreiro*)

39. Neuza de Souza

❖ **Ilê Àsé Olorunfúnmi/ Centro de Estudos e Pesquisa de Cultura Afro-brasileira Orunmilá**

40. Guaracy E. Fagundes (*chefe de terreiro*)

❖ **Centro Espírita de Umbanda Caboclo Sete Flechas**

41. Cristina Simas Costa (*chefe de terreiro*)

❖ **Tenda Espírita Jesus de Nazaré – Evaldo Linhares**

42. Evaldo Costa Linhares (*chefe de terreiro*)

❖ **Centro Espírita de Umbanda São Jerônimo (desativado)**

43. Guilhermina Barcelos – (*Vó Ida*)

❖ **Rainha do Mar – Artigos Religiosos**

44. Valcir Raimundo Pinho

❖ **Tenda de Umbanda Vovó Joaquina**

45. Maria de Lourdes dos Santos Nascimento (*Mãe Lurdinha - chefe de terreiro*)

❖ **Federação Umbandista de Santa Catarina**

46. Carlos Livramento da Conceição

## CERIMÔNIAS RELIGIOSAS<sup>1</sup>

1999

1. Oborização de Ivan Costa Lima - Comunidade Terreiro Abassá de Odê – jan. 1999
2. Saída de Camarinha da Ialorixá Maria Elisabeth Araújo - Centro de Umbanda Exumaré - 23/4/1999
3. Catulação de Maria Elisabeth Araújo - Centro de Umbanda Exumaré - 21/4/1999
4. Gira de Ibeijada - Centro de Umbanda Exumaré - 24/4/1999
5. Casamento na Umbanda - Centro de Umbanda Pai Joaquim - 17/6/1999
6. Festa de Laalú - Exu Rei das 7 Encruzilhadas - Ilé Asé Omin Bàbá Osogyian - 17/7/1999
7. Gira e Sessão de Atendimento - Templo de Umbanda Pai João - 7/8/1999
8. Festa de Exu - Templo Espírita de Umbanda Juraciara - 15/8/1999
9. Obrigação para Nanã - Templo Espírita de Umbanda Juraciara - 28/8/1999
10. Saída de Camarinha do Babalaô Luís Carlos Vieira e Oborização de Iaô - Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde - 18/9/1999
11. Homenagem ao Povo Cigano - Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar - 23/10/1999

2000

12. Homenagem para Oxóssi - Centro de Umbanda Exumaré - 20/1/2000
13. Homenagem para Oxóssi - Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar – 21/1/2000
14. Homenagem para Iemanjá - C.E. São Cosme e São Damião – 5/2/2000
15. Gira - C.E. São Cosme e São Damião – 18/2/2000
16. Festa de Exu - C.E. Jesus de Nazaré – 24/2/2000
17. Homenagem para Oxossi - C.E. Vovó Sebastiana – 22/1/2000
18. Sessão de Desenvolvimento Mediúnico - Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar - 21/10/1999
19. Gira e sessão de atendimento - Centro de Umbanda Exumaré - 4/2/2000
20. Festa de Exu - Centro de Umbanda Maria Padilha - 21/4/2000
21. Festa de Ibeijada - Centro de Umbanda Exumaré - 22/9/2000
22. Saída de Camarinha de 21 anos de “feitura” de Mãe Tereza - Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde - 7/10/2000

<sup>1</sup> A autora participou diretamente como pesquisadora destas cerimônias, documentando-as com recursos audiovisuais: fotografias, gravação em fita cassete e vídeo, sempre com o consentimento e apoio dos centros envolvidos. O mesmo ocorreu com os Congressos, Encontros e Mostras.

**CONGRESSOS, ENCONTROS, MOSTRAS**

23. Iº Encontro da Cultura Afro-brasileira da Grande Florianópolis - UNIAFRO - 13/5/1999 - Assembléia Legislativa
24. Iª Semana da Cultura Afro-brasileira - Largo da Alfândega, Florianópolis, set.1999
25. IIª Festa da Cultura e Etnias Afro-brasileiras - 1 a 15/9/2000 - Federação Umbandista de SC - Largo da Alfândega, Florianópolis.
26. Witch Craft - Jornada Mística - Florianópolis, SC. fev.2000
26. Homenagem a D. Cristina Simas Costa - Gabinete do Vereador Márcio de Souza - Câmara de Vereadores, Florianópolis, 11/5/2000

*Eventos assistidos em vídeo:*

23. Homenagem para Obaluaiê e Cabocla Jurema - 20/8/1994 - Templo Espírita de Umbanda Juraciara
24. Congresso de Religião Afro-Brasileira - Blumenau, 15/12/1996

O "santo" é tão simples que se torna complicado! Ele é complexo porque a simplicidade é uma complexidade muito grande, né? Mas a força dele é intrínseca, de dentro prá fora e de fora prá dentro. Não tem uma pessoa superior à outra. Todos são iguais, filhos da mesma criação. Tudo é uma energia cósmica, através dessa explosão é que se deu a criação e cada energia é concatenada, mas todas vivem entrelaçadas. É do caos que surge a vida. Se não houver o caos, nada se transforma e o Universo é assim.

Se o Universo é assim, a nossa vida também é. Se você olhar bem para dentro de você toda, já viu que cada um é um Universo, cada um é uma energia?

*(Zulmar Carpes, Pai Juca)*

## INTRODUÇÃO

A pesquisa **“COM A BANDEIRA DE OXALÁ: trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis”** é o resultado de investigações realizadas durante quatro anos junto ao chamado “povo-de-santo” local, ou seja, a base dos adeptos das religiões afro-brasileiras, desenvolvidas em duas fases: inicialmente, um levantamento bibliográfico e documental, e posteriormente, a pesquisa de campo.

Na primeira fase da investigação, percorrendo as hipotéticas fontes informativas, a constatação inicial foi da flagrante escassez de documentos, uma das faces da ainda remanescente estigmatização e “invisibilidade” do grupo de adeptos das religiões afro-brasileiras. Foram consultadas algumas instituições do Poder Judiciário, arquivos de Polícia e acervos de jornais, entre estes A Gazeta, A Ponte, O Estado, Diário Catarinense e A Notícia, diante dos quais constatou-se o esparsamento, fragmentação e até mesmo a parcialidade e distorção com que o tema aflora. Até mesmo informativos de bairro e comunitários silenciam sobre o tema. Também não há destaque expressivo para as religiões afro-brasileiras entre as obras acadêmicas que tratam de Desterro/Florianópolis ou do Estado de Santa Catarina em geral, ou nas revistas especializadas na cultura local, com algumas poucas exceções, limitadas a recortes específicos temáticos e/ou territoriais.

Após este período de “exploração documental”, constatamos que a primeira fase deveria ser a tentativa de reconstrução da trajetória histórica no último século do que denominamos uma “rede humana invisível que recobre toda a malha urbana da Grande Florianópolis” organizada em torno das religiões afro-brasileiras. O recolhimento das informações sobre o tema ocorreu primeiramente nos informativos impressos acima citados, mas, pela insuficiência de dados, esta fonte foi minoritária em relação ao todo da pesquisa. Parte importante da memória sobre as religiões afro-brasileiras locais, felizmente foi “salva” da obscuridade e do esquecimento pelo valioso acervo mantido pelas dirigentes do Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Santa Catarina - CEUCASC e pela sua disposição em cedê-lo. Esta generosa oferta permitiu a recuperação em detalhes do período entre 1977 e 1984, fase áurea e decisiva para a compreensão da problemática em nível local. Além deste acervo, os arquivos individuais de alguns religiosos foram preciosos para auxiliar na reconstituição temática, tanto a partir de materiais impressos quanto audiovisuais, em geral cedidos com grande boa-vontade, lembrando a solidariedade de uma obra construída em “mutirão”.

Esta escassez documental explica também as diferentes metodologias de abordagem para cada período histórico. Assim, para compreendermos os primórdios das religiões afro-brasileiras, de meados do século XIX e início do século XX, apoiamo-nos principalmente nas investigações que o pesquisador catarinense Oswaldo Cabral faz dos “benzedores e curandeiros” que, nos anos 40, se transformarão nos primeiros umbandistas da região de Florianópolis. As décadas seguintes foram recuperadas através de depoimentos colhidos em entrevistas, uma coluna diária na grande imprensa local e algumas esparsas notícias publicadas em periódicos. Os anos 70, até meados de 80, foram privilegiados pelos informativos publicados pelos próprios religiosos. Após este período, até a atualidade, as informações voltam a rarear, e foram recolhidas principalmente na grande imprensa e em alguns centros, produzidos por estes mesmos, restritos ao registro de sua experiência. Esta trajetória de desnivelamento na produção da informação explica o tratamento diferenciado dado a cada momento da redação da tese.

A pesquisa bibliográfica foi sucedida pela pesquisa de campo, na qual foram envolvidos diretamente vinte terreiros dos mais variados pontos geográficos da área em estudo. Junto a estes, gravadas em vídeo entrevistas com seus líderes e participantes, além da frequência, observação e documentação de cerimônias de todos os tipos promovidas por estes: fechadas ou abertas ao público, cotidianas ou em situações excepcionais, para as quais, alguns grupos confiantemente abriram-me suas portas até mesmo no caso de rituais íntimos, visando a possibilitar-me a vivência necessária para abordar o assunto “sem preconceitos”, como insistiram reiteradamente os participantes. Além dos terreiros, foram entrevistados os responsáveis e contatadas três entidades organizativas, um centro de pesquisas de cultura afro-brasileira e uma loja de artigos especializados, totalizando 46 entrevistados, sendo que 2 destes participaram dos depoimentos em duas fases: uma, em seu próprio corpo físico de médium e outra “incorporado”<sup>1</sup> com sua entidade espiritual.

Foi assim que, tendo em mãos as peças do fascinante mosaico das religiões afro-brasileiras locais, colocou-se a necessidade de estender a contribuição para além do campo acadêmico, motor inicial da pesquisa. O

---

<sup>1</sup>*Incorporar é entrar em transe, receber o orixá ou a entidade, ser possuído por eles. Diz-se: "a entidade incorporou no médium"; "o filho-de-santo está incorporado em um caboclo", mas também "o médium incorporou um exu". Cacciatore, 1988 "Transe", para a autora é termo utilizado por eruditos e por escritores crentes. "Nos terreiros de Umbanda é dito incorporação e nos de Candomblé queda no santo e estado de santo...Às vezes há perda total de consciência. No momento da incorporação os movimentos da pessoa são violentos, depois acalmam. Os gestos, danças e gritos são os do orixá ou entidade incorporada. Rodopia sem cair, às vezes bebe, fuma, fala conforme o canto ou entidade. A desincorporação também traz movimentos violentos, após os quais a iniciada (o) estonteada por momentos volta ao normal." . No caso aqui referido, as duas entidades espirituais - Vovó Generosa e Maria Padilha - também deram entrevistas para a pesquisa, incorporadas nas médiuns.*

vazio documental revelava mais do que uma simples desorganização da informação, mas indicava que estava ali um tema delicado, que historicamente foi cercado por estigmas e que era necessário tentar compreendê-lo sem paixões ou pré-julgamentos. Assim, esta pesquisa tentou contribuir também para a reconstrução da trajetória do povo-de-santo e de suas práticas religiosas, buscando auxiliar no florescimento destas vozes que embalam as noites dos morros da Ilha e área continental, com belos cantos e toques ritmados, preenchendo de espiritualidade o espaço compreendido entre o céu e o mar da Grande Florianópolis.

Desta forma, a redação do trabalho foi organizada em duas partes: a primeira, denominada **“Trajetória histórica das religiões afro-brasileiras: de Desterro à Grande Florianópolis”**, e a segunda, **“As religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis na atualidade: práticas, concepções e desafios”**.

A primeira parte, **“Trajetória histórica das religiões afro-brasileiras: de Desterro à Grande Florianópolis”**, acompanha o desenvolvimento histórico das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis, identificada em quatro ciclos básicos, que explicitam seu desenvolvimento histórico, desde suas formas embrionárias até a afirmação e consolidação. 1. Os **primórdios**, que remontam aos finais do século XIX, nos quais as práticas religiosas restringem-se aos benzedores, curandeiros e “feiticeiros”, guardando estreita associação com as práticas alternativas de saúde popular; 2. O período que envolve as **décadas de 40 a finais de 60**, quando do surgimento dos primeiros terreiros e busca de afirmação da religiosidade; 3. a **década de 70**, na qual as religiões afro-brasileiras ocupam o espaço público na Grande Florianópolis e atingem seu auge organizativo, e a **década de 80**, que, a partir da evolução dos anos anteriores, configurou-se como a fase de consolidação, institucionalização e visibilidade dos religiosos e suas práticas 4. Os **anos 90**, caracterizados por crescimento numérico da base de adeptos e refluxo na organização coletiva. Os ciclos históricos são abordados em seis capítulos:

O capítulo I, denominado **“Os primórdios: finais do século XIX até a década de 40”** trata do embrião das religiões afro-brasileiras, que localizamos neste espaço de tempo. Este período foi marcado pela preponderância dos estigmas e da violência física e simbólica sobre o chamado “povo-de-santo” local, o que impediu, naquele momento, a existência de espaços físicos de expressão religiosa abertos ao público. Naquele momento, os primeiros praticantes eram denominados “benzedores”, “curandeiros” ou ainda, pejorativamente, “feiticeiros” e foram perseguidos pela opinião pública em geral e suas instituições, através da repressão física e

simbólica exercidas principalmente pela polícia, Igreja Católica e representantes da medicina oficial.

Nesta época, a grande maioria dentre os que procuravam as práticas ou as exerciam, o faziam em torno da busca de melhorias na saúde psicossocial ou física, quer dizer, as religiões afro-brasileiras locais atuavam principalmente no sentido de oferecer alternativas de saúde popular, em especial àqueles que não possuíam acesso ou não haviam encontrado respostas na medicina tradicional. Por isso, abordamos esta primeira fase enfocando principalmente a obra do médico e folclorista catarinense Oswaldo Cabral, que preocupou-se estreitamente com o tema, ora rejeitando abertamente os praticantes e seus métodos, como em suas primeiras obras, ora aceitando-os parcialmente em obras posteriores, como veremos. Confrontamos ainda suas idéias com outro importante pesquisador local, Franklin Cascaes. Sua obra foi escolhida porque, para este, os mitos e as práticas populares representam uma das mais relevantes alternativas para a população local, na razão inversa de Oswaldo Cabral.

Aliado a este viés da saúde popular, analisamos a formação da população negra local, o grupo cultural que forneceu a matriz religiosa, para chegar, enfim, à configuração das religiões afro-brasileiras naquele momento.

No capítulo II, “A busca da afirmação: 1940-1970” tratamos do surgimento dos primeiros terreiros de Umbanda em Florianópolis e do impacto que causou na realidade local. Analisamos os conflitos, os preconceitos e estigmas, a violência, e as estratégias defensivas dos adeptos. Apontamos ainda os primeiros sinais do surgimento da institucionalização da religião em nível local.

No capítulo III, “Década de 70: O Auge”, explicitamos, em detalhes, os acontecimentos, a correlação de forças e os inúmeros fatores que fizeram desta época a fase de maior organização, visibilidade e conseqüente institucionalização das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis e sua influência sobre a realidade social, política e cultural local. Buscamos desvendar também o início do adensamento urbano na região e o surgimento das novas exigências de adaptabilidade dos adeptos face aos desafios emergentes.

No capítulo IV, “O povo-de-santo conta sua história na imprensa umbandista” enfocamos especificamente os eventos, embates e composições de forças relatados pela ótica dos próprios religiosos, expressas em sua imprensa, examinada em 58 edições de periódicos. Ainda em pleno movimento de expansão, o povo-de-santo, vive intenso e acelerado processo organizativo, numa sucessão de eventos de grande visibilidade e criação de entidades coletivas.

No capítulo V, “**Década de 80: a consolidação**”, são apontados dois momentos específicos: a primeira metade da década, que dá seguimento ao contínuo desenvolvimento da religião e da rede dos adeptos, e a segunda metade, quanto tem início o lento processo de refluxo, cujo ápice ocorrerá nos anos 90. O rápido adensamento das religiões afro-brasileiras, originou dois movimentos contrários: a expansão e institucionalização das práticas religiosas, caracterizadas pela aproximação com o Poder Público e maior visibilidade na mídia e, na outra face, o surgimento de novos opositores.

No capítulo VI, “**Década de 90: em busca de novos rumos**”, o objetivo é analisar alguns casos a partir de notícias da grande imprensa, a principal fonte de informações impressas do período, procurando observar a recorrência dos temas e os ângulos de abordagem, a fim de identificar as tendências e problemáticas desta fase, encerrando assim a primeira parte da pesquisa.

A segunda parte, “**As religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis na atualidade: práticas, concepções e desafios**” busca traçar um perfil destas tanto nos aspectos físicos e especificamente territoriais, quanto simbólicos e religiosos. Desta forma, a partir de entrevistas abertas com líderes e participantes dos terreiros, foram tematizados os principais eixos de problemáticas recorrentes que perpassam a base social do chamado “povo-de-santo” neste final de século na região.

Os entrevistados foram selecionados a partir de uma opção metodológica: o ponto de partida foi a indicação dos próprios religiosos daqueles que consideravam os líderes “tradicionais” do grupo e seus descendentes “no santo”, ou seja, os “históricos”. Este recorte resultou em geral, em confluência de valores, com exceção de alguns aspectos, que mantiveram-se polarizados.

Foram identificados quatro grandes grupos de temas relevantes que emergiram dos depoimentos, organizados em capítulos, que ajudam a traçar um perfil social, relacional e espiritual do povo-de-santo da Grande Florianópolis. São eles: 1. A “**queda no santo**”, que trata das motivações que levam o indivíduo a integrar a religião; 2. **Um reencontro para a eternidade**, no qual são explicitadas as relações entre os médiuns e suas entidades espirituais; 3. **O terreiro, seu mentor, seu chefe e os médiuns**, que busca identificar aspectos físicos e sociais dos terreiros e seus integrantes e de suas relações internas e externas, analisando especificamente a atuação de dois grupos de centros distintos: um, tomado como foco de exame do trabalho de formação e preparação religiosa interna, através do desenvolvimento mediúnico e outro, de atuação externa, observando sua ação assistencial comunitária. 4. O ítem **Dilemas do presente** visa a identificar os rumos que

toma a religião do ponto-de-vista dos que a praticam e quais as polêmicas e embates que perpassam por este grupo na atualidade e que confrontam os planos da materialidade e da espiritualidade. Localizamos os dilemas da **mercantilização ou caridade** polarizando a comercialização e o altruísmo religiosos; **ostentação ou humildade**, discutindo a posição que cabe a divindades e humanos e a relação entre matéria e espírito no cotidiano ritual do povo-de-santo. O terceiro dilema está entre **tradição ou modernidade**, como se relacionam e/ou se antagonizam na vida interna e externa dos terreiros. Por último, analisaremos a **relação entre a Natureza e o povo-de-santo** para verificar como este enfrenta um dos maiores problemas globais da atualidade - a degradação ambiental - que, ocorrendo no plano material ameaçando diretamente a continuidade ancestral da tradição religiosa afro-brasileira.

Quanto à metodologia da redação do texto, optamos por não destinar uma parte específica à revisão bibliográfica sobre o tema das religiões afro-brasileiras, dada a exaustividade com que o tema tem sido tratado desde o princípio do século XX. Consideramos que uma nova revisão de literatura se tornaria repetitiva, além de correr o risco de permanecer incompleta, dada a rapidez e quantidade de estudos acadêmicos produzidos em torno da temática em nível nacional, inversamente ao que ocorre em âmbito local - Estado de Santa Catarina ou a região da Grande Florianópolis aqui enfocada - sobre os quais o vazio documental é imenso. Face a esta configuração, escolhemos desenvolver o texto de forma a que o suporte teórico viesse acompanhando os elementos da pesquisa empírica, objetivando uma maior fluidez e aproximação dos autores com a pesquisa específica.

Esta investigação e o texto resultante dela foram concebidos com uma perspectiva que busca a coerência com uma proposta interdisciplinar. Assim, acreditamos tratar-se de um trabalho de recuperação histórica que dialoga com as contribuições reflexivas da Antropologia e da Sociologia.

Esperamos assim, que esta pesquisa consiga dar uma contribuição para compreender a complexidade e importância da atuação espiritual e social das centenas de terreiros organizados no “povo-de-santo”, a rede dos adeptos das religiões afro-brasileiras, espalhados por toda a Grande Florianópolis, através da compreensão de sua trajetória histórica e de suas práticas e concepções na atualidade.

**PRIMEIRA PARTE**

**TRAJETÓRIA HISTÓRICA DAS RELIGIÕES  
AFRO-BRASILEIRAS DE DESTERRO  
À GRANDE FLORIANÓPOLIS**

## **PRIMEIRA PARTE - TRAJETÓRIA HISTÓRICA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: de Desterro à Grande Florianópolis**

### **CAPÍTULO I - OS PRIMÓRDIOS: FINAIS DO SÉCULO XIX ATÉ A DÉCADA DE 40.**

Para compreendermos a origem das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis é preciso remontar às bases históricas do grupo que lhe deu origem: a população negra, de origem africana. O que nos interessa aqui é analisar o processo de enraizamento cultural local, retomando aspectos históricos do século XIX, na antiga Desterro, até a década de 40 do século XX em Florianópolis.

Dois aspectos são relevantes para entender a questão da religiosidade afro-brasileira local: as práticas dos “curandeiros, benzedores e feiticeiros” que estão na origem do surgimento dos primeiros umbandistas e sua relação com as práticas alternativas de saúde, motor principal e central que justificou e impulsionou esta forma de organização social e espiritual. Abordaremos esta perspectiva quando confrontada com as concepções hegemônicas da época, principalmente da Medicina Oficial e do saneamento público configurado na “missão higienizadora” das primeiras décadas. Este redefiniu valores, normas de conduta e espaços físicos e sociais e esteve na base da repressão aos cultos afro-brasileiros no princípio do século XX.

#### **1.1. BASES HISTÓRICAS DA POPULAÇÃO NEGRA EM DESTERRO**

Evidentemente, a visibilidade de líderes religiosos e adeptos ocorrerá em maior ou menor intensidade conforme o momento histórico e o grau de repressão, inserção, ou aceitação da sociedade em relação às práticas.

Remontando à formação da Vila de Nossa Senhora do Desterro no século XIX – o então núcleo urbano relevante da região aqui analisada, pode-se observar, evidentemente, a presença de negros escravizados, a exemplo do restante do país.<sup>1</sup> Segundo o historiador Oswaldo Cabral (1979), o escravo africano era originário dos mercados negreiros do Rio de Janeiro, pois Santa

---

<sup>1</sup> Alguns pressupostos históricos aqui apresentados foram indicados em trabalho anterior, que resultou em tese de mestrado denominada “O samba conquista passagem: as estratégias e a ação educativa das escolas de samba de Florianópolis”. Tramonte, 1996. As reflexões destinaram-se a entender o aspecto “profano” desta população como o carnaval e sua hegemonia cultural sobre a noção de brasilidade a partir daí construída. Entretanto, o foco da atenção será aqui direcionado para aprofundar o aspecto do “sagrado” na vida dos negros de Desterro e demais “freguezias”, até a formação da Grande Florianópolis do século XX. Portanto, as reflexões aqui expostas objetivam entender a face cultural que permaneceu quase invisível até os dias atuais.

Catarina não praticava importação direta de negros. A maioria pertencia ao grupo Banto: Cabindas, Congos, Moçambiques, Benguelas, etc. Havia poucos do grupo Sudanês e alguns Minas, que eram Nagôs e pouquíssimos Caboverdes e Songas. Piazza (1975) completa este quadro mencionando ainda as nações Angola, Costa da Guiné, Rebolla e Monjolo.

É importante observar que, com o processo da escravidão, os indivíduos negros desintegram-se totalmente do seu grupo de origem, desprendendo-se não só de suas famílias como de suas nações. Pelos apontamentos de Piazza em solo catarinense, aos negros era dado um primeiro nome português e o nome de sua nação como sobrenome, permitindo apenas uma precaríssima identificação para fins de comercialização nos mercados negreiros: Francisco Angola, João Benguella, Angelica Conga, Domingos Cassangue, Joaquina Mina, etc., além dos chamados simplesmente “mulatos” ou “crioulos” (nascidos na terra) como: Ana Crioula, Pedro Mulato, Gertrudes Crioula, João Crioulo, José Mulato, etc.

Piazza demonstra que o fluxo para o ingresso da população negra no litoral catarinense foi mais intenso no período compreendido entre 1789/1799. Tomando apenas as entradas para a região que nos interessa temos: vindos de Pernambuco para Desterro, chegando em 1799, 210 indivíduos, sendo 192 vivos e os demais mortos na viagem; da Ilha Grande para a Ilha de Santa Catarina, chegando no mesmo ano: 102 embarcaram, 29 morreram e 73 desembarcaram. Piazza indica, a partir de 1803, a existência de 23,5% de escravos na população de Santa Catarina, um total de 4.215 indivíduos. Este montante mantém-se mais ou menos estável - variando de 18% a 26% - até 1857. Neste período a Vila de Nossa Senhora do Desterro abrigará grande parte deste contingente - de 1810 até 1840, cerca de 30% de negros escravos. Em 1856, um decréscimo para cerca de 20% em relação à população cativa total do Estado e, a partir daí, um decréscimo no montante geral em Santa Catarina, resultante das múltiplas medidas legais tomadas em prol da Abolição, resultado de pressões econômicas nacionais e estrangeiras<sup>2</sup>.

Embora seja possível traçar alguns paralelos gerais com o modo de produção escravista nas regiões economicamente mais importantes do país na época - como os grandes latifúndios de cultura de café, algodão e cana-de-açúcar - a região da Vila Nossa Senhora do Desterro e “freguesias” em torno do que aqui focalizamos, apresenta algumas especificidades que a diferenciam profundamente daquela, de onde advém que a configuração da escravidão negra em âmbito local obedecerá a outra lógica.

<sup>2</sup> Não nos cabe aprofundar aqui os motores econômicos, sociais e políticos do Abolicionismo, já que há inúmeras obras que tratam deste tema. Trataremos de retomar apenas os elementos que são decisivos para a compreensão da problemática religiosa aqui focalizada.

Não se pode esquecer que os primeiros escravos em Santa Catarina foram indígenas, base para a penetração dos bandeirantes no sul do país<sup>3</sup>. Entretanto, o negro esteve presente desde os tempos da colonização e ainda que sua participação tenha sido reduzida em termos numéricos não foi nada desprezível, se analisarmos sua contribuição cultural ou mesmo social e econômica. Relatos de estudiosos que pesquisaram profundamente a vida e cultura da Ilha de Santa Catarina e entorno, como Franklin Cascaes<sup>4</sup>, atestam sua inserção, senão macro-estrutural, ao menos estratégica na micro-estrutura econômica e social: *“A escravatura fez grande falta para eles, [refere-se à sua própria família, de origem portuguesa e açoriana] porque eu acredito que eles viviam mesmo às expensas dos escravos, do trabalho que eles praticavam na lavoura, na pesca, na pecuária que eles criavam gado também”*<sup>5</sup>.

Diferentemente das grandes e prósperas regiões de latifúndios brasileiros, Desterro, desde os primeiros tempos de sua fundação, era uma província pobre, com pequena densidade populacional e que sobrevivia em meados do século XVII com uma economia de subsistência.

A transformação da antiga atividade econômica de subsistência em economia de mercado vai começar a ocorrer por ocasião da chegada, por volta de 1737 de militares de carreira e com eles, famílias de oficiais portugueses para cumprir a função estratégica de defesa que era destinada a Desterro. Aos antigos pescadores e agricultores, agrega-se uma parcela da população portadora de valores morais e sociais diferenciados, ocupando uma posição social diversa. Junto com os militares origina-se uma burocracia administrativa da capitania subalterna de Santa Catarina, ligada diretamente ao Rio de Janeiro.

## A diferenciação social

A diferenciação social em Desterro principia com a formação deste quadro. O isolamento da antiga população de agricultores é rompido e novos valores passam a imperar, já que a Vila de Nossa Senhora do Desterro agora é

<sup>3</sup> Ver as obras de Oswaldo Rodrigues Cabral, Walter Piazza, Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso.

<sup>4</sup> Franklin Cascaes foi professor, escritor, artista plástico, desenhista e folclorista. Foi responsável pela preservação do patrimônio cultural da Ilha, que estava ameaçado de extinção pela decadência da vida rural face à modernização. Em 1983, sua obra foi recolhida ao Museu de Antropologia, da UFSC. O pesquisador recolheu anotações e fez desenhos e maquetes sobre a cultura ilhoa, baseado no que via e ouvia no interior da Ilha de Santa Catarina. Lupi, dez.1988. Boletim da Comissão Catarinense de folclore, nr.39-40, ano XXVI

<sup>5</sup> In: Grucinski, p. 42. Em trabalho anterior demonstrei como a organização cultural dos negros para as épocas festivas influenciou e determinou as formas de lazer urbano da Florianópolis do século XX, superando a influência européia no carnaval e hegemonizando os espaços públicos nesta época, abrindo espaço para as camadas populares locais.

baluarte estratégico do sistema português que a vila passava a cumprir. Ianni (1960) relata que as formas tradicionais de dominação são suplantadas por um tipo de autoridade mais “moderna”, por assim dizer, sujeita diretamente às imposições do estatuto colonial. Desterro ficava sob pleno domínio econômico da legislação portuguesa e acelera-se a produção econômica, tendo início a integração a uma economia de mercado. Como seria de se esperar em situações de rápida transformação, inicialmente houve um desequilíbrio originário da insuficiência da produção. A chegada dos imigrantes açorianos é incentivada pelo governo português para resolver o problema, mas, a vinda de famílias constituídas impediu a miscigenação.

Assim, de meados do século XVIII em diante, o aumento da população de Desterro vai ser significativo: tropa, funcionários e os imigrados das Ilhas dos Açores - que, por trazerem famílias constituídas, não se miscigenavam - e negros escravos, como descrito anteriormente.

Por não estar plenamente integrada a lógica da estrutura colonial - já que sua missão era militar, de defesa estratégica, a Vila de Nossa Senhora do Desterro não possuía riquezas que possibilitassem e demandassem mão-de-obra escrava em quantidade tal que a integrasse no circuito do modo de produção escravista<sup>6</sup>, embora, esta lógica lhe fosse subjacente. A integração do negro na sociedade desterrense ocorre com esta especificidade numa economia que permanece quase estagnada até as primeiras décadas do século XX<sup>7</sup>.

### **Escravidão negra em Santa Catarina: na contramão da Abolição**

O que atesta este descompasso entre a macro-estrutura colonial e a lógica estrutural específica da região da Vila de Nossa Senhora do Desterro e entorno é que esta Vila surgiu como um local alternativo de negociação de escravos, justamente quando esta modalidade de comércio humano já se extinguiu em todo país, resultado das inúmeras pressões - principalmente internacionais - contra a escravidão negra. Piazza (op.cit) registra em Desterro um intenso movimento de compra e venda de escravos que se estenderá desde a época da chegada dos primeiros negros - nos finais do século XVIII - até meados do século XIX, quando a coibição do tráfico negreiro internacional já era uma realidade, mantida sob severa vigilância da Marinha de Guerra Britânica. Já imperava grande parte da legislação em defesa do escravo<sup>8</sup> e

<sup>6</sup> A este respeito ver Ianni, 1988.

<sup>7</sup> Esta retrospectiva histórica da formação social de Desterro foi aprofundada em Tramonte, 1996.

<sup>8</sup> Não cabe aqui aprofundar as inúmeras leis que foram, paulatinamente, construindo a Abolição, entre elas a Lei do Ventre Livre, Lei Áurea, etc. já largamente discutidas em inúmeros trabalhos.

assim, os centros agrícolas de São Paulo, Rio de Janeiro, Recôncavo Baiano e outros, nos quais havia lavouras extensivas, ressentiam-se da falta de mão-de-obra e principiava a busca pelos escravos nos centros menores, como Santa Catarina. Em âmbito local aumenta a demanda por aqueles, tanto que, a partir de 1867, em Desterro, desaparecem completamente os anúncios de vendas e permanecem somente os de compra de escravos. Entretanto, este período de transição durou um pequeno espaço no tempo pois, em nível do estado, já iniciavam-se as primeiras negociações para a vinda da mão-de-obra do imigrante europeu.

Havia ainda uma peculiaridade que registramos em trabalho anterior<sup>9</sup>, fundamental para entender a formação da população negra, as relações entre negros e brancos e a formação cultural de práticas afro-brasileiras locais: “*Em Desterro, a posse de escravos significava a integração numa determinada posição social, um status necessário para integrar a categoria senhor-de-escravo e afastar-se hierarquicamente do cativo.*”(p.69). Ou seja, se em outros locais do país o distanciamento ocorrerá pela situação econômica de fato, coincidindo com a questão étnica, ou seja, a classe dominante era predominantemente rica e branca, em Desterro a pobreza extrema atingia negros e brancos indiscriminadamente aproximando-os na prática. Para fazer a diferenciação, era preciso adquirir escravos, ainda que fosse em pequeno número, para transpor a passagem estamental para a condição de “senhor de escravos”. Este seria um marco definidor para a compreensão da formação do preconceito racial local, dado estrutural para compreender como se originará a formação das populações afro-brasileiras na Vila de Nossa Senhora do Desterro e “freguesias” em torno, e os obstáculos que este grupo será obrigado a enfrentar, quase um século depois.

## 1.2. AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DA POPULAÇÃO NEGRA NO SÉCULO XIX EM DESTERRO

Quando falamos de práticas religiosas da população negra em Desterro, não podemos esquecer o papel das Irmandades. Estas cumprirão um papel fundamental tratando de organizar os negros para participarem das festas religiosas da Igreja Católica. O Código de Posturas de Desterro, Lei 222, de 10 de maio de 1845 “*proibia os ajuntamentos de escravos ou libertos...que tiverem por objetivo os soutos reinados africanos*” e vetou até mesmo os ternos-de-reis organizados por negros. Mortari (1995) demonstra que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos,

---

<sup>9</sup> Tramonte, 1996

fundada por volta de 1750, tratará de garantir a oportunidade para o encontro deste grupo e será um espaço, ora de controle por parte da hierarquia católica, ora de resistência, permitindo que o grupo negro participasse de festividades, nas quais era possível o relacionamento entre escravos livres e libertos e a circulação pela cidade.

Estas expressões do catolicismo popular praticadas pelos negros são fundamentais para compreender a origem da formação das religiões afro-brasileiras em Florianópolis. O Cacumbi<sup>10</sup>, por exemplo, caracteriza-se pela intercalação de temas católicos com uso de palavras africanas, o que permanece na formação do sincretismo religioso afro-brasileiro<sup>11</sup>. A contribuição das manifestações do catolicismo popular em Florianópolis foi principalmente no sentido de abrir caminhos à expressão religiosa dos negros, mais tarde diversificada e autônoma em relação à Igreja Católica, como o candomblé e alguns segmentos da Umbanda.

Quanto às práticas religiosas de origem africana em meados do século XVIII, pode-se dizer que, nesta época, no Estado da Bahia, já se tem registro da existência de candomblés. Carneiro (1961) revela que o primeiro a funcionar regularmente teria sido o Engenho Velho, fundado por volta de 1830, dando nascimento a todos os demais. O conhecido candomblé do Gantois, teria nascido de uma dissidência entre as fundadoras daquele. Nina Rodrigues (1988) localiza uma notícia no jornal anunciando a fundação em 30 de setembro de 1896 de um “grande candomblé” já indicando a importância que teriam estas casas para a população negra baiana. O artigo anuncia que duas linhas de bonde passam por ali “cheios de povo que para ali tem afluído” e revela também a problemática que será uma constante nas religiões afro-brasileiras de todo país - a repressão policial. Diz o texto: “Entre as

---

<sup>10</sup>Alves et. all. (1990) registram que a Irmandade terá um papel fundamental na manutenção do Catumbi, que subsiste até o século XX em Florianópolis. Denominado “Cacumbi do Capitão Amaro”, é uma manifestação da população de negros do Morro da Caixa D’água, no Estreito, na parte continental da cidade. Piacentini (1991) revela que Francisco Amaro Campos (1906-1991), Capitão do Cacumbi, nasceu em 1906, é natural de Biguaçu, na Grande Florianópolis, dança desde os 10 anos de idade e conhece as letras africanas, as “profanas” e as dos cantos religiosos. Entre 1950 e 70 o Cacumbi do Capitão Amaro não dançou, ao que parece, por dificuldades financeiras causada pela falta do antigo apoio da Igreja Católica. A vinda do Capitão para a cidade deu-se em função do êxodo rural na década de 30, quando começaram as primeiras ocupações na região do Morro da Caixa D’Água, integrando o contingente negro que ocupa-se na construção civil. Segundo Alves et all. o grupo de Florianópolis sobrevive atualmente apenas como “folclore”, perdendo a associação inicial com as necessidades místicas sociais da comunidade, devido ao impacto da modernidade. Segundo Piacentini, em 1980, o núcleo inicial de moradores negros oriundos das áreas rurais representava somente 20% da população do Morro da Caixa d’Água. A perda de identidade do grupo teria ocorrido devido às péssimas condições materiais e à falta de participação nas periferias urbanas, criando uma dependência de apoios externos.

<sup>11</sup> Exemplo recolhido por Doralécio Soares no funeral do Capitão Amaro: “Avuou uma ave/daquela janela/é um papagaio, papagaio/de pena dourada/ó matumba, ó querenga orunganda/orunganda/ó matumba/ó querenga”. (Boletim da Comissão Catarinense de Folclore, n.43-44, ano XXIX, dez. 1992.

*peessoas que foram apreciar o candomblé achavam-se uma autoridade policial e diversas praças de polícia à paisana e alguns secretas da mesma polícia*".<sup>12</sup>

Se a primeira "roça"<sup>13</sup> de candomblé de que se tem notícia localiza-se na Bahia e data de 1830, na mesma época em Desterro e adjacências, se tem vaga notícia apenas da prática de "feitiçaria"<sup>14</sup>. Cabral analisa detidamente essas práticas em suas obras destinadas ao estudo da medicina oficial, teológica, benzedores e aos "charlatães", como denomina indiscriminadamente a todos aqueles que não fazem parte deste grupo e exercem práticas populares de saúde<sup>15</sup>. Analisaremos suas contribuições mais adiante, quando tratarmos das relações entre religiões afro-brasileiras e usos terapêuticos. Pelo momento basta dizer que, em relação às "práticas de feitiçaria"<sup>16</sup> no século XIX, o pesquisador informa que "*elas não eram desconhecidas e estavam previstas já em 1831, quando uma Postura proibia que se retirasse dos cemitérios ou covas de Igrejas, fragmentos de ossos destinados à prática de feitiçaria.*" (p. 408). Ele afirma que, devido ao fato de

<sup>12</sup> Diário de Notícias, 5/10/1896. In: Rodrigues, Nina, 1988.

<sup>13</sup> "Roça = O mesmo que terreiro... conjunto de terrenos e casas onde se processam as cerimônias religiosas e os preparativos para as mesmas, nos cultos afro-brasileiros, tanto de Candomblé (Ilê), como de Umbanda (Tenda, Cabana, Centro) e outros." Cacciatore, 1988. Na Grande Florianópolis a denominação "roça" é utilizada exclusivamente pelos praticantes do candomblé, sendo os demais termos utilizados indiscriminadamente por todas as religiões afro-brasileiras. Não registrei, em âmbito local o termo Cabana citado pela autora.

<sup>14</sup> Braga (1995) informa-nos que a Carta Constitucional de 1824 já acenava com um direito limitado de professar diferentes religiões. Diz o texto : "*A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas sem forma alguma exterior de templo*". (p.149, grifo meu). Maggie (1992) informa que, com o Decreto de 11 de outubro de 1890, o Estado criou o Código Penal e os mecanismos de combate aos feitiçeiros. O Código continha três artigos: prática ilegal da medicina; prática da magia e proibição de curandeirismo. (p.22)

Claro está que as formas embrionárias das religiões afro-brasileiras na Desterro do século XIX até os anos 40 do século XX, praticadas por indivíduos isolados em casas particulares, estavam absolutamente dentro da lei. Portanto, a perseguição só se justificaria se fossem taxadas de "feitiçaria e falsa medicina", estas sim ilegais, o que de fato ocorrerá. Com a fundação dos primeiros terreiros a partir dos anos 40, em Florianópolis, a configuração tomará outras formas que analisaremos a contento.

<sup>15</sup> Maggie (1992) demonstra que, na década de 20 do século XX, no Rio de Janeiro, são muitas as investidas contra os centros espíritas e a preocupação com práticas ditas nocivas à saúde pública será o centro das motivações. O mesmo ocorre em Florianópolis, alguns anos mais tarde, no contexto das normatizações de condutas higienizadoras e ditas "modernizadoras" da área urbana.

<sup>16</sup> Maggie analisa que, desde 1890, período republicano no Brasil, não se penalizava o exercício do espiritismo, mas, sim, seu alegado " mau uso" aí incluídos os casos dos médicos sem diploma e o artigo 156 - prática ilegal da Medicina. Só que na "prática ilegal" estariam incluídos todos que se utilizam de métodos de cura que não pertenciam ao campo de conhecimento da Ciência oficial. Os denominados "curandeiros" usavam poderes sobrenaturais para a cura e as acusações eram, então, de produção do mal, taxada como "feitiçaria". As acusações nomeando a macumba, o candomblé e o espiritismo científico só começam a surgir a partir de 1920, após o período de referência do surgimento oficial da Umbanda. Na análise da obra de Osvaldo Cabral veremos que, em Florianópolis, sob o estigma da feitiçaria empreendeu-se a perseguição a benzedoras e curandeiros desde meados do século XIX até por volta da década de 40 do século XX, quando o termo não é mais utilizado, mais a prática da perseguição sim, surgindo a denominação "macumbeiro" com matiz acusatório, que permanece até os dias atuais.

Desterro ser pequena e pouco habitada, qualquer ação desta natureza seria evitada pela facilidade de ser descoberta. Ele credita a pequena incidência das notícias na imprensa da época sobre o tema a outro dado curioso: o medo dos jornalistas de que as “feitiçarias” se voltassem contra o pessoal da redação<sup>17</sup>.

## O medo do feitiço

Aliás, o “medo do feitiço” será uma constatação constante em vários autores que trabalharam as religiões afro-brasileiras. Ao analisar os processos criminais de repressão à feitiçaria e para compreender como se organiza a crença nesta, Maggie (1992) discorre longamente sobre a permeabilidade do feitiço na cultura brasileira. Ou seja, indivíduos de todas as classes sociais, oriundos de todas as formações culturais, com qualquer inserção política e econômica passam pelo “temor do feitiço” e este interfere e determina as relações entre autoridades, instituições e praticantes das religiões afro-brasileiras. Analisando os processos criminais ela afirma que **ninguém**, no Brasil, estranha que alguém possa “*receber espírito, fazer trabalhos de macumba, estar manifestado, incorporado*”(p.186) Todos partilham da mesma crença: a existência de espíritos que incorporam e a possibilidade de que façam o mal. A dúvida é: quem incorpora, ou quem apenas finge?

Segundo Maggie, **a própria crença nos espíritos jamais é posta em questão**. Ela mostra como autoridades nacionais em todos as instâncias – sejam policiais ou meramente administrativas, evitaram o confronto direto com a pessoa do feiticeiro e preferiram, em geral, desfazer o feitiço, tirando sua força - daí as inúmeras batidas policiais e fechamentos de terreiros – para “garantir” que este não se voltasse contra os repressores. Haveria, em sua concepção, uma verdadeira hierarquia – entre falsos e verdadeiros espíritos, rituais e crenças e a totalidade dos envolvidos – autoridades, policiais, religiosos atuariam com base neste escalonamento deste corpo de valores dos quais todos, **sem exceção**, seriam partidários. É esta hierarquia, para Maggie, que garante, inclusive, a superioridade de alguns grupos das religiões afro-brasileiros sobre outros<sup>18</sup>, e organiza todó o campo religioso.

A autora mostra como a repressão às religiões em colônias inglesas na África ocorreu de maneira totalmente diferenciada em relação ao Brasil, porque as autoridades européias não “temiam o feitiço”, antes o desprezavam

<sup>17</sup> Pedro (1994) registra a prisão em 1911, de três mulheres por “Furto e prática de Feitiçaria” (p.160). Importa registrar que a alegação de “feitiçaria” justificava a prisão de seus praticantes.

<sup>18</sup> Lody (1987) fala em “nagocracia”, analisando o fenômeno da tentativa, de lideranças do candomblé jeje-nagô com o apoio de intelectuais, de colocá-lo em grau de superioridade sobre outros, como por exemplo, o candomblé de caboclo, considerado um desvirtuamento em prejuízo da “pureza africana”. Ele acredita que este é um conceito falso, uma “pura utopia”. (p.76)

como traço de primitivismo evidente. Nina Rodrigues também detectou, em relação às práticas de feitiçaria no Brasil, *“o desprezo apenas aparente das classes influentes, que, apesar de tudo, as temem”*. (p.239) Para Bastide (1985) diversos ingredientes contribuíram para este sentimento brasileiro em relação à magia: em primeiro lugar, uma herança das superstições do português colonizador que, longe de sua terra natal, sentia-se inseguro diante do estranho e do desconhecido agravado pela ausência de uma medicina científica. Além disso, os africanos e seus descendentes em solo brasileiro reuniam dois elementos temíveis pelo europeu: ser estrangeiro, e portanto, estranho e ser negro, cor associada ao demônio no senso comum. Entretanto, a atitude do branco será sempre ambivalente: *“de um lado aceitará sua magia medicinal...e de outro terá receio do feitiçeiro escravo que conhece plantas venenosas”* (p.189). Para Bastide, esta dualidade está associada à oposição cidade-campo. Nas áreas rurais o negro possuía mais prestígio, associado ao médico ausente. Na cidade, a magia africana choca-se com o clero romanizado e se deprecia em contato com os brancos que lhes pediam receitas para fins escusos, por exemplo, eliminar rivais no amor ou inimigos políticos.

Gilberto Freyre (1999) também analisou a formação da feitiçaria nacional. Ele aponta que, nos documentos do Santo Ofício no Brasil há vários registros de bruxas portuguesas. Apesar de admitir que suas práticas podem ter tido influência africana, em sua essência foram expressões do satanismo europeu que permanece, em combinação com a feitiçaria africana ou indígena. *“Em Portugal...Boticários astutos ...faziam fortuna vendendo a erva pombinha defumada, com dentes de defuntos lançados sobre tijolos em brasa...Da crença nos sortilégios já chegavam impregnados ao Brasil os colonos portugueses. A feitiçaria de direta origem africana aqui desenvolveu-se em lastro europeu. Sobre abusões e crenças medievais”*.(p.324). Ele descreve como a mulher grávida passou a ser resguardada por uma série de práticas nas quais, às influências africanas misturaram-se traços de liturgia católica, muitas vezes descaracterizados e ainda sobrevivências de rituais indígenas. Ganha relevância na temática das crenças e práticas, as de magia sexual, segundo Freyre, “coloridas” pelo intenso misticismo do negro, algumas oriundas da África, outras africanas apenas quanto ao aspecto técnico, com a utilização de animais e ervas indígenas. Na época colonial, paradoxalmente, os “escravos macumbeiros” tinham grande prestígio junto a seus senhores brancos idosos e desgastados, devido à perícia com que atuavam no preparo de feitiços sexuais e afrodisíacos. Em torno do recém-nascido também articulavam-se as correntes místicas: de um lado a africana ou ameríndia, e de outro, a portuguesa; as primeiras como ama-de-leite, mãe-preta ou mãe-de-criação materializadas na escrava africana, os segundos, os

pais brancos que uniam-se aos primeiros, nos cuidados profiláticos físicos e de caráter espiritual, como o mau olhado e quebranto. Na linha de proteção mística ao recém-nascido a ama africana destacou-se, bem como na alteração das canções de berço portuguesas, modificando termos, adaptando-os regionalmente e ligado-os às suas próprias crenças e às dos indígenas. O medo - companheiro direto das crianças e de maneira dissimulada dos adultos - também foi reforçado pelos mitos africanos: junto aos mitos portugueses da coca, papão, lobisomem, almas penadas e outros, vieram do mato o saci-pererê, o caipora, o boitatá, o negro do surrão, tatu-gambeta; das lagoas veio a mãe d'água, dos rios, o sapo-cururu e assim por diante<sup>19</sup>.

Assim, a formação da “feitiçaria nacional” é o resultado de um processo de influência intercultural entre brancos, negros e indígenas, cuja complexidade vai para além do estigma do feiticeiro como um “agente do mal”, que o preconceito associou exclusivamente a um pretense potencial de malefício atribuído ao negro.

### **1.3. A POPULAÇÃO NEGRA NA ENTRADA DO SÉCULO XX EM FLORIANÓPOLIS: religiosidade e estratégias de ocupação do espaço social**

De meados do século XIX até início do século XX ocorre um aumento abrupto da população de origem europeia em todo o estado de Santa Catarina, resultado da imigração estrangeira. O volume populacional quase quadruplica, fenômeno relevante para entendermos como se desenvolve o autoritarismo sobre a população negra na correlação de forças entre as diferentes etnias, ainda mais se considerarmos que estamos focalizando um grupo em situação de escravidão, ou recém saído dela. Leite (1996) analisa o papel que Santa Catarina terá como o “locus” de concretização do projeto de “branqueamento” do país através da imigração europeia, que vinha sendo implantado desde meados do século XIX, que cumprirá a função de estigmatizar ainda mais o ex-escravo como elemento responsável pelo atraso cultural e social do país.

<sup>19</sup> Estes mitos se perpetuavam graças à arte de contar histórias, exímia habilidade trazida pelos africanos – a do *akpalô*. Segundo Freyre, “O *akpalô* é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoas de negras velhas que só faziam contar histórias. Viviam disso. Exatamente a função e o gênero de vida do *akpalô*”. (p. 331). Ora, é de se esperar que tamanha habilidade em repassar e recriar histórias tenha transformado os negros em verdadeiros formadores de “opinião pública” para utilizarmos um conceito moderno. Vale dizer, quem determinava quais os elementos culturais, históricos e morais que deveriam ser transmitidos aos filhos da Casa Grande, na sociedade colonial, passava a ser os negros contadores de histórias, mais especificamente as mulheres.

Assim, a população negra adentra o novo século em situação de profunda marginalização social, política, econômica e cultural. Em trabalho anterior, ao analisarmos as escolas de samba de Florianópolis, demonstramos que, em âmbito local, será justamente através deste último aspecto - a ação cultural - que esta população minoritária e inferiorizada começará a reverter lentamente sua situação. As escolas de samba serão sua mais bela, explosiva, visível, influente e penetrante atuação. Através das organizações carnavalescas os descendentes de africanos ocuparão o espaço das ruas de forma inexorável, rompendo o silêncio e o anonimato a que até então estavam confinados, e o fazem de forma vigorosa, veloz e irreversível até se tornarem o referencial de "brasilidade" do país, sendo protagonistas de um dos espetáculos populares mais belos da terra.

Contrastando com a explosividade criativa das escolas de samba nos espaços públicos, as religiões afro-brasileiras se desenvolverão de maneira silenciosa e lenta, intimista, cuidadosa e habilidosa, enraizando-se profundamente, passo a passo, formando uma densa rede invisível. Esta malha, nos finais do século XX, estará trançada sobre toda a região da Grande Florianópolis, sejam bairros pobres ou ricos, em ascensão ou tradicionais, áreas de morro ou baixadas; em grandes avenidas ou em pequenos becos de difícil acesso, em majestosos e ostensivos edifícios ou humildes casebres escondidos aos olhares menos atentos.

### **As formas embrionárias das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**

A rede das religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo discreta e poderosa, é resultado de uma complexa teia de relações elaborada desde meados do século XIX até os dias atuais e que tem como nascedouro em Desterro as "benzedeiras, rezadeiras, feiticeiros<sup>20</sup> e curandeiros" que se espalhavam por toda a cidade, em geral, "fazendo a caridade" dando consultas, atendendo e receitando chás e ervas, como aprofundaremos mais tarde. Se o nascedouro deu-se a partir da prática individualizada de alguns, já os terreiros, institucionalizados e públicos se estabelecerão discretamente nas periferias da cidade somente na década de 40 do século XX, na área continental de Florianópolis e municípios circunvizinhos, em áreas então praticamente rurais, para depois, ampliar seu leque de influência sobre as mais variadas classes sociais e origens culturais e religiosas da população local.

---

Dentro do grande espectro desses agentes espiritualizados da saúde, é claro que não foi possível evitar aqueles cujos propósitos nem sempre eram “fazer a caridade”, mas aproveitar-se dos consulentes em situação de desespero, mas não se pode fazer uma análise das religiões afro-brasileiras a partir destes falsos paradigmas, sob o risco de confundir-se sua verdadeira essência.

Este é um debate permanente na rede do povo-de-santo<sup>21</sup>. Quais as atitudes aceitas como autenticamente religiosas e quais as que permanecem dúbias? Quais os limites e possibilidades de um adepto? O que é considerado “trabalho sério” e o que é mero exibicionismo ou vaidade? Por quais mecanismos a caridade se diferencia da exploração? Como se identifica uma autêntica incorporação da entidade de uma mera teatralização?

Estas são questões bastante candentes que instigam apaixonados debates entre os adeptos, as quais aprofundaremos na segunda parte deste trabalho. Veremos que estas normatizações e regulamentações informais fazem o papel de agente controlador das atitudes dos integrantes. No caso das religiões afro-brasileiras este controle é exercido horizontalmente, pelos próprios integrantes da religião. Se não há uma estrutura superior que o faça<sup>22</sup>, a rede do “povo-de-santo” trata de separar o que consideram “gente séria” dos “oportunistas, outro será desenvolvido na segunda parte, quando analisarmos as relações intra-rede, a partir das entrevistas realizadas com líderes e adeptos.

Da época do surgimento dos primeiros candomblés na Bahia até a entrada do segundo milênio ocorreu, evidentemente, uma grande transformação na forma de tratamento e repressão às religiões afro-brasileiras no sentido da expansão e afirmação destas. Entretanto, na Grande Florianópolis, pode-se afirmar que alguns aspectos da segregação inicial permanecem intocados. Um deles é a invisibilidade dos cultos afro-brasileiros para a sociedade em geral, excetuando os adeptos ou aqueles que os procuraram em situação de aflição extremada, em geral quando médicos, psicólogos e outras religiões não ofereceram solução. Sua invisibilidade se estende à mídia radiofônica, impressa e televisiva e também a eventos públicos de qualquer natureza; exceção feita a algumas iniciativas que, com

<sup>21</sup> Esta é uma autodenominação utilizada pelo grupo de praticantes de religiões afro-brasileiras para definir o conjunto daqueles que a praticam. Cacciatore, 1988..

<sup>22</sup> Há diversas Federações que buscam abarcar os terreiros de cultos afro-brasileiros, de âmbito nacional ou estadual, que, segundo alguns entrevistados deveria cumprir esta função de vigilância e controle. Veremos, na segunda parte deste trabalho que a tarefa de centralização e normatização dos inúmeros terreiros é talvez a mais árdua do campo organizativo das religiões afro-brasileiros. Sua complexidade advém de sua organização nuclear, que se articula em forma de rede, possuindo uma certa autonomia dificilmente submissível a uma estrutura demasiadamente hierarquizada. Birman (1983) analisou profundamente a complexidade do papel das Federações junto aos terreiros umbandistas em sua gênese, como mediadores da relação dos terreiros com o Estado, responsáveis pela legalização do mesmos, em vez de serem representantes autônomos da religião.

raras exceções, apenas folclorizam e descaracterizam a religião isolando-a de seu contexto<sup>23</sup>.

Sua invisibilidade na Grande Florianópolis se estende até mesmo ao âmbito da produção do conhecimento sendo restrito o campo das pesquisas empíricas e acadêmicas sobre o tema. Leite (op.cit) aponta a invisibilidade do negro no sul do país como um dos sustentáculos da “ideologia do branqueamento”, gerando diversos tipos de práticas e representações. A autora parte do pressuposto de que há uma intencionalidade, da parte dos setores hegemônicos, ao considerar a população negra como invisível, o que significa uma forma de negar sua existência, já que seria impossível bani-la totalmente da sociedade. Relativizando o conceito, poderíamos acrescentar que tal invisibilidade se origina do desconhecimento absoluto das práticas culturais do grupo negro, aliado a um menosprezo nascido do preconceito que gera, então o “olho cego” da concepção dominante que, de fato, “não enxerga” algumas práticas afro-brasileiras essenciais, como a religião.<sup>24</sup>

### **As curas populares na origem das religiões afro-brasileiras locais**

Os primeiros registros sobre a origem da história das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis remontam a meados do século XIX. A exemplo do que ocorreu no restante do país, seus adeptos não podiam revelar-se ou organizar-se abertamente, diante da violência física e simbólica que pairava sobre estes. A violência era oriunda dos preconceitos e conseqüente

<sup>23</sup> Um exemplo foi a denominada “Witch craft - Maior jornada mística das Américas”, ocorrida no mês de fevereiro de 2000 no Shopping Beira Mar em Florianópolis. Com o lema “As bruxas estão chegando” o evento reunia desde medição da aura e tarô até a leitura de búzios por pais-de-santo do candomblé. A reunião de diferentes práticas espiritualistas não seria em si uma limitação, não fosse o fato de que não havia em nenhum momento uma contextualização do que eram as origens e fundamentos de cada uma delas. Simplesmente havia barraquinhas entre as quais o “cliente” escolhia aquela que lhe era mais atraente para consultar-se. Se, por um lado, estes eventos cumprem a função de desmistificar e quebrar preconceitos, por outro, correm o risco de resvalarem no folclorismo, esvaziando o sentido espiritual das práticas e reduzindo-os a jogos de adivinhação de caráter meramente restrito à brincadeira e à diversão. Além disso, neste tipo de evento, está o sempre perigoso risco de sobrepujação do aspecto místico pela exploração comercial e, neste caso, a destituição do sentido espiritual das práticas milenares ali presentes.

<sup>24</sup> Durante toda a pesquisa fui surpreendida com o estranhamento de muitos curiosos a respeito do tema escolhido para este trabalho. Desde religiosos católicos até leigos de variados níveis sociais inquiriram-me sobre a existência de cultos afro-brasileiros em Florianópolis. De um seminarista católico ouvi: “Mas tem *isso* aqui em Florianópolis?” Ora, se as centenas de terreiros se localizassem apenas no alto de morros ou becos escondidos, ainda se poderia entender porque que tais pessoas nunca houvessem transitado pelos locais. Mas há centros de umbanda, por exemplo, em avenidas principais e prédios majestosos. Como não percebê-los ao circular pela cidade, já que o som dos atabaques acompanhados de cantos geralmente atraem bastante a atenção dos passantes? Entra aí o “olho cego” de que falamos anteriormente, ao explicitar o conceito de invisibilidade do negro no Sul do Brasil proposto por Leite. O “olho cego” ao menosprezar a cultura, não a vê, porque não a representa de fato, negando sua existência real e sua materialidade. Tal invisibilidade também foi constatada no recolhimento de documentos históricos para esta pesquisa.

perseguição advindos da condição de marginalização e exclusão social de seus primeiros criadores, os negros africanos em situação de escravidão. Portanto, para compreender seus primórdios, é preciso descobrir, nas entrelinhas de documentos históricos escritos e relatos orais, os possíveis embriões de seu surgimento como tal.

Os estudos iniciais de que se tem conhecimento indicam a ligação das religiões afro-brasileiras com seu aspecto terapêutico, tanto no sentido físico quanto psicológico. Seu aspecto prático ressaltará imediatamente à primeira vista quando examinamos as explicações de seu surgimento. Somente mais tarde será possível entender sua relevância espiritual e sua lógica religiosa e filosófica.

Pode-se 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. A cura procurada e exercida pelos pobres que não podiam arcar com os custos da medicina alopata, será o principal motor pelo qual, surgem, afirmam-se e crescem as práticas religiosas que, mais tarde, irão se afigurar com sua feição abertamente afro-brasileira. Estas tem, nos seus primórdios, as benzedeiros, em geral mulheres das classes baixas e média-baixas da população, 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.

Os primeiros intelectuais que se destacaram nas pesquisas neste campo eram, muitos deles, médicos. Entre estes, estão os notáveis Nina Rodrigues e Arthur Ramos em nível nacional e, em âmbito local, Oswaldo Rodrigues Cabral. Não por acaso os profissionais da medicina interessaram-se pelo tema.

Nos debates acadêmicos sobre o tema que ocorreram em todo o Brasil, posições antagônicas resultavam em tratamentos diferenciados a respeito da questão. Em Santa Catarina, e especificamente em Florianópolis o tema da contribuição cultural dos negros em várias áreas do conhecimento dividirá opiniões e incentivará pesquisadores<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Data desta época a clássica obra sobre o negro em Florianópolis, de autoria de Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni intitulada: "Cor e mobilidade social: Aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional".

#### 1.4. BENZEDEIRAS, CURANDEIROS, FEITICEIRAS: práticas alternativas de saúde e a medicina oficial

Os primeiros argumentos abertamente contrários às práticas da benzedura, associam-nas sempre ao charlatanismo<sup>26</sup> e ignorância. É bastante escassa a documentação histórica sobre o período em que preponderaram as benzeduras como prática embrionária das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis e essenciais para entender sua formação. Por isto, nos deteremos um pouco mais detalhadamente nas contribuições do médico, historiador e folclorista catarinense Oswaldo Cabral que é o primeiro a interessar-se profundamente pelo estudo das práticas alternativas exercidas na Vila de Desterro do século XIX. Sua obra<sup>27</sup> representa um marco neste campo, porque, além de pioneira, é fruto de extensiva pesquisa desenvolvida há meio século atrás quando, certamente, suas contribuições serviram de ponto de partida para o registro, sistematização e inserção do tema da cultura médica e religiosa popular local no meio acadêmico<sup>28</sup>.

Curandeiros, feiticeiros e benzedoras e todos aqueles envolvidos com alternativas populares de saúde eram alcunhados com o rótulo indiscriminado de “charlatães”<sup>29</sup> e rejeitados como praticantes de “curandeirismo indígena”<sup>30</sup> e “falsa medicina”. Em contraposição, a redenção para os males da ignorância e ingenuidade populares seria a “verdadeira medicina”, praticada na Academia, hegemônica, calcada no cientificismo racionalista ocidental<sup>31</sup>, formadora das concepções da elite médica.

<sup>26</sup> Maggie (1992) localiza historicamente o surgimento do termo charlatanismo: no Código Penal de 1942, artigo 282, charlatanismo é a prática da macumba e do candomblé, rituais de pessoas ignorantes, que devem ser controladas e penalizadas evitando que façam o mal. (p.190)

<sup>27</sup> “Medicina, médicos e charlatães do passado”, 1942.

<sup>28</sup> Atualmente os estudos nesta área avançaram no sentido de reconhecer as limitações da lógica cartesiana neste campo. Duarte (1994) demonstra que estudos recentes tem incorporado o termo “psicossocial” para suprir a insatisfação com a categorização das representações sobre o humano na cultura ocidental moderna que fragmenta corpo e mente. Ele aponta que ao longo do século XX e, mais especificamente a partir da Segunda Guerra Mundial, vem se consolidando uma reação ao que denomina um “reducionismo biomédico”.

<sup>29</sup> Maggie (1992) demonstra que o Código Penal de 1985 (artigo 283) mantém inalterada a classificação de charlatanismo como “*inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infallível*” deixando aberta a brecha para a interpretação das práticas religiosas afro-brasileiras como “charlatanismo” (p.47).

<sup>30</sup> “Foi este o campeão do charlatanismo da terra – o cinturão de ouro do curandeirismo indígena”. p. 275

<sup>31</sup> A questão já foi largamente estudada e cabe-nos aqui recuperar apenas os aspectos que nos interessam para entender como esta concepção de ciência combate a atuação das formas embrionárias das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Na Idade Moderna, o conhecimento humano passa por transformações estruturais em relação à Idade Média, as quais determinam um lugar privilegiado para a racionalidade, baseado na supremacia do ser humano e da Ciência criada por este de apropriar-se de suas descobertas e possibilidades, para o processo de dominação do mundo e suas múltiplas variantes - dos elementos naturais aos sociais. Segundo esta concepção, as formas de conhecimento que não se originam neste pressuposto não são legitimadas como “verdade científica”. Atualmente, esta visão passa por inúmeros questionamentos os quais partem da necessidade de reintegrar o ser humano na totalidade, levando em conta suas dimensões

## Homeopatas e alopatas: uma questão de poder

Analisando a existência do núcleo profissional médico na Desterro do século XIX, nem mesmo os homeopatas são poupados. Em Desterro, o código de Posturas de 10 de maio de 1845 já previa multas ao *“Boticário que vender drogas suspeitas e venenosas a escravos ou a pessoas desconhecidas”*<sup>32</sup>. Cabral aponta, já em 1860, a existência da homeopatia em Desterro. Uma década depois, outro surgiria e os primeiros embates públicos, inclusive através dos jornais, entre alopatas e homeopatas, com os primeiros acusando abertamente os segundos de usurpar-lhes os clientes. O confronto demonstra que uma medicina baseada em ervas e plantas já contrariava os interesses dominantes, notadamente das elites que exerciam a hegemonia nesta área científica e que temiam ver-se na iminência de disputar espaço profissional com outras concepções de medicina e perder credibilidade, poder, influência e clientes para estas. Entretanto, se entre a medicina oficial não havia espaço para a homeopatia, era grande sua penetração junto aos *“chefes de famílias numerosas e escravaria grande...só chamando médico quando as aplicações falhavam”*<sup>33</sup>, indicando claramente o profundo enraizamento e aceitação destas práticas de saúde junto à população.

Ora, tal contrariedade se fazia ainda mais notória quando os princípios de cura começavam a ser exercido pelas classes populares, aí então duramente perseguidos como feiticeiros, charlatães, curandeiros e toda uma terminologia destinada a marginalizar e criminalizar qualquer prática de saúde alternativa à Medicina alopatá consagrada na Academia.

## Benedeiras, curandeiros, feiticeiros e preconceito

Entre os profissionais da medicina oficial da época que estamos analisando, era corrente a associação de médicos falsificadores de diplomas com os praticantes de uma medicina popular de base religiosa<sup>34</sup>. Embora não haja uma referência explícita à sua identificação, indícios levam-nos a crer que se tratasse de práticas tradicionais de origem africana trazidas pelos negros escravos, como atesta este trecho de um discurso de Ribeiro de Almeida à Junta de Higiene Pública: *“qualquer preta velha sem meios de ganhar a vida improvisa-se parteira...quando não lança mão de remédios mais ou menos nocivos”*. (op.cit. p.260). E prossegue: *“não há somente benzedores, tiradores*

---

filosóficas e espirituais que vão para além da racionalidade cientificista. O debate é amplo e cumpre-nos apenas situar a problemática.

<sup>32</sup> Lei 222. In: Mortari, 1995.

<sup>33</sup> Cabral, 1942:183

<sup>34</sup> Ver o capítulo “Charlatães e curandeiros”. In: Cabral, 1942

*de quebranto, levantadores de espinhela caída (sic); há cousas revoltantes*". 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.

No século XIX, sob a denominação de "crendices e superstições" há indícios da presença de vários elementos de forte significação ritual para os praticantes das religiões afro-brasileiras que permanecem até a atualidade: galinhos de arruda para proteção; *"benzedoras brancas e de cor, nos bairros pobres, que saíam de seus afazeres...que benziam para mal de bichas ou de empingens, tosses compridas ou sapinho...rezavam pela frente e costas do doente, murmurando palavras e fazendo gestos adequados,...e queimavam ervas e repetiam frases sem nexos"* (idem). Esta descrição corresponde exatamente aos relatos colhidos em entrevistas na atualidade com mães e pais-de-santo da Umbanda sobre este período, como atesta este depoimento de Aléxis Teódolo da Silva, o Pai Leco, sobre sua mãe, a tradicional benzedora e umbandista Mãe Lídia, atualmente com 92 anos:

*"Aí minha mãe incorporou a Vó Estefânia e começou a fazer consultas e rezas, tornou-se benzedora. Minha mãe atendia num quatinho e a comunidade participava porque tudo elas benziam; espinhela caída, olho gordo, mau olhado, cobreiro, torção de pé, embruxado, zipra"*.

São ações cotidianas entre os umbandistas, até mesmo nos dias atuais, sair de casa, ou, mais comumente, "atender" em suas próprias residências "fazendo a caridade", benzendo contra todo tipo de doenças de origem física ou psicossocial, utilizando a defumação com ervas acompanhadas de rezas.

Assim, embora a denominação Umbanda não fosse sequer cogitada na Desterro do Século XIX, os relatos indicam a incontestável existência de práticas similares no período, existindo até mesmo a bipolaridade entre magia branca (para o bem) e magia negra (para o mal). A magia negra, também denominada "feitiçaria" é, desde tempos imemoriais, associada à população de origem africana: *"Foi uso antigo apelar para os africanos, conhecedores de secretas forças e misteriosas composições. Alguns desmanchavam coisas feitas por outrem; e não raro atendiam ao apelo de fazer...feitiço por vingança..."* (idem). Na Desterro do século XIX, a repressão contra os "feiticeiros" era acionada sempre que se constatava sua existência, a prática era desautorizada e sobrevivia na clandestinidade, pois as Posturas puniam os adeptos. Em 1831, um decreto da Câmara Municipal de Desterro indicava que *"Todo indivíduo branco ou preto forro que em sua caza fizer ajuntamento de pretos, que dizem feitiçarias ou Bangalez...encorrerá na pena de 15 dias de*

prisão” (op.cit.p.268). O Decreto 222 de 1845, especifica: *“Todo o que a titulo de curar feitiços, ou de adivinhar se introduzir em qualquer casa, ou receber na sua algum para fazer semelhantes curas por meios supersticiosos bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhações e outros embustes será multado...ou 15 dias de cadêa, e sendo captivo será punido corporalmente”*. (idem).

Como se vê, a repressão estende-se até mesmo ao âmbito mais íntimo da vida privada, como o direito de ir e vir e receber em sua casa. Há uma referência ainda de Posturas de 1848, Decreto 251, da Câmara de Laguna prevendo repressão para a prática exercida nos cemitérios de recolher fragmentos de ossos para fazer “feitiçarias”. A existência de manipulação de cadáveres é citada como ainda existente em 1999 pela pesquisadora Vanessa Pedro, em estudo sobre o ritual afro-brasileiro Almas e Angola em Florianópolis.<sup>35</sup> Cabral menciona ainda, em meados do século XIX o *“uso de terra dos cemitérios para determinados casos, galinhas e outras aves, sacrificadas para que as suas penas passassem aos atingidos”*(p.269) numa clara referência às práticas das religiões afro-brasileiras. Embora não haja, entre os adeptos atuais, um consenso sobre a necessidade de tais práticas na manutenção do sagrado e das tradições – e algumas delas são bastante polêmicas entre estes, como veremos na análise das entrevistas – tais ações sobreviveram até os dias atuais.

Em finais do século XIX é incontestável a existência de traços das religiões de origem africana entre os moradores de Desterro: *“Os presos Manoel Secretario e Domingos Gama, denunciados como feiticeiros, residentes no Sacco dos Limões...estes dois africanos já velhos, se empregavam no exercício do fetichismo, pretendendo fazer curativos por meios supersticiosos, iludindo”*. (p.269) O texto prossegue, indicando outra característica que permanecerá até os dias atuais: *“Parte da população daquelle lugar e mesmo, (o que nos causa admiração e espanto) algumas pessoas da capital que julgávamos um pouco civilizadas, acreditavam nos taes feiticeiros, mandando como consta ter-se visto bilhetes que acompanhavão seus escravos para serem curados”*<sup>36</sup>. Além da surpresa do

<sup>35</sup> Diz a autora referindo ao ritual Almas e Angola: *“Eles utilizam partes do cadáver de um indigente no assentamento do terreiro. Este cadáver recebe o nome de egun”. ..“Ele (o pai-de-santo entrevistado) garante que os cadáveres não são roubados e que nenhum túmulo é violando. Os ossos...são retirados do cruzeiro pelo coveiro, que sabe da utilização deles. A função do egun é cuidar do terreiro para que nenhum outro espírito perturbe a paz espiritual do lugar”*. (p.60)

<sup>36</sup> A Regeneração, 14/12/1879. In: Cabral, 1942. Pelo valor de registro antropológico vale mencionar os objetos do culto apreendidos: *“uma grande boneca de pano denominada Vorota-Hervas que no dizer dos feiticeiros transmitia-lhes o conhecimento; uma outra...de prenome Sentinella; um caramujo com uma cabeça de cera; diversos pedaços de vella, enfeitadas; raízes, fructas, figas, objectos de metal, 2 grandes borlas de pennas que serviam para adivinhar e que chamavam gongá, além de um sem número de objectos que*

jornalista da época - meados do século XIX - diante da participação de pessoas “civilizadas” - leia-se de classe social superior à dos “feiticeiros”- o relato indica outra componente da participação dos extratos sociais mais abastados: a tentativa de permanecerem incógnitos e manterem no anonimato suas crenças religiosas, quando estas estão próximas aos cultos afro-brasileiros, tendência que permanecerá até a virada do século XX.

O perfil social dos praticantes das religiões afro-brasileiras não estará restrito às classes populares desde seus primórdios, embora haja concentração de lideranças e participantes neste extrato social nesta fase. Parcelas das classes médias e altas integrarão o “povo-de-santo”, ora somente como consulentes dos “serviços espirituais”, como no passado, ora como adeptos e praticantes regulares como atualmente. Haverá variação ao longo do tempo na concentração numérica: nos primórdios, até os anos 40, as classes médias e altas recorrerão às religiões afro-brasileiras somente como consulentes; a partir de então será possível visualizá-las como integrantes regulares dos terreiros.

### **Racionalidade ou espiritualismo? As doenças e suas causas**

O pensamento médico hegemônico da época priorizava a análise técnica, objetiva e racionalista da doença. “Charlatães” era a denominação indiscriminadamente dada aos curandeiros, médicos falsificadores de atestados de saúde e benzedeiros. O cientificismo acadêmico desprezava a possibilidade de considerar as causas psicossomáticas das doenças, sobre as quais as pesquisas eram ainda incipientes. Recentemente, as causas de origem emocional e psíquica são largamente admitidas entre os profissionais da saúde como origem de doenças orgânicas<sup>37</sup> e correspondem à maior porcentagem dos indivíduos que procuram a Umbanda, como veremos adiante. Além do benefício psíquico e emocional que a Umbanda traz para muitos de seus adeptos – como apontam os depoimentos colhidos para esta pesquisa – é notória a importância e eficácia das ervas e remédios caseiros utilizados, mas todas estas alternativas são desprezadas pelo cientificismo hegemônico na época.

Um caso extraído do jornal Argos de 11/3/1859 retrata fielmente a incorporação na Umbanda, o momento em que a entidade desce ao corpo do médium para manifestar-se: *“uma crioula de sua propriedade...que lhe dava*

---

*costumão amontoar esta casta de pretos nocivos à sociedade”*. O termo “gongá”, que surge no texto, permanece até hoje largamente utilizado.

<sup>37</sup> Por se tratar de um estudo que não se situa no campo das Ciências da Saúde, mas no das Ciências Humanas, os termos aqui utilizados tem sua base na experiência empírica, não havendo preocupação maior com a precisão técnica dos mesmos, que não é objetivo deste trabalho.

*um ataque derribando a cabeça da parte das costas, arcando admiravelmente a columna vertebral e assim ficava amortecida... ”.*

Cabral reconhece a permanência no tempo das práticas de curas descritas como resultado da ação de *“entidades mórbidas que ainda constituem um verdadeiro problema para a medicina contemporânea, apesar do grande adiantamento que marcou o avanço da ciência e das artes médicas, daquele tempo para os nossos dias”* (p. 274). Ele chega a referir-se a um caso que denomina como o *“crioulo dos Bobos”*: um certo capitão foi consultar-se com um *“preto que foi receitando quanta erva e raízes medicinais conhecia embora nada pesque de Pathologia”*. Relata que, após a cura bem sucedida do capitão, seu prestígio cresce mais e mais até que a Câmara multa a todos os envolvidos e proíbe as consultas. Embora não haja qualquer indício de charlatanismo na prática do *“curandeiro”* citado, o capitão que lhe deu apoio é descrito incredulamente como um *“velho octogenário e hemiplégico além do mais convicto das virtudes do preto... não sabemos quanto tempo durou o prestígio deste pobre negro dos Bobos”*. (p. 270).

Tal ceticismo tem sua base teórica situada no positivismo hegemônico da ciência ocidental da época. Este, 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.

### **A Medicina teológica e as benzeduras: trégua às práticas alternativas**

Contraditoriamente, as práticas de cura exercida por padres católicos são mais aceitas, desde que *“nas paróquias do interior, longe de recursos médicos”*<sup>38</sup> vistas como *“dever de humanidade nada reprovável”*, estudadas mais tarde como Medicina teológica<sup>39</sup>.

Em um segundo trabalho, fruto de exaustiva pesquisa em Santa Catarina, Cabral passa a distinguir claramente o benzedor, curandeiro e o charlatão, insistindo em que não devam ser confundidos: *“Sob a denominação geral de curandeirismo tem sido agrupadas as mais diversas formas de medicina heterodoxa e, sob a de curandeiros, reunidos os exercitadores de práticas médicas que diferem profundamente no sistema, no modus faciendi e principalmente na origem das respectivas práticas”*. Invocando Arthur

<sup>38</sup> Cabral, 1942:261

<sup>39</sup> A respeito das benzeduras vinculadas ao catolicismo ver *“A medicina teológica e as benzeduras - suas raízes na história e sua persistência no folclore”*. Cabral, 1958.

Ramos, destaca a diferença entre curandeirismo e charlatanismo, admitindo que persiste certa confusão entre o feiticeiro, o benzedor e o curandeiro<sup>40</sup>.

Como já dissemos anteriormente, as religiões de origem africana no Brasil tiveram, ao longo da história, uma companhia constante: a repressão policial embasada em lei. Este é um dos principais embates que o povo-de-santo enfrentará desde os tempos mais remotos até a década de 70 do século XX, quando então a violência física será refreada, resultado de uma luta vitoriosa dos integrantes das religiões afro-brasileiras pela sua inclusão constitucional, fator que analisaremos mais tarde. Cabral afirma que a feitiçaria ainda é praticada na época em que esta segunda obra foi escrita (1958), mas é perseguida pela polícia, sendo facilmente constatável sua existência<sup>41</sup>.

O feiticeiro ainda tem clientela que varia das camadas mais baixas às mais altas e é visto como alguém que invoca espíritos do mal, não se limitando a curar doenças, mas em provocá-las: *“sua ação vai das doenças aos casos de amor, das práticas para recuperar a saúde aos despachos para atrair a morte, dos processos para consertar as incertezas da vida aos que empregam para a satisfação dos recalques do ódio em vinganças desejadas”* (p.70). Os processos são secretos, múltiplos, variados, de exclusivo conhecimento dos iniciados, alguns repugnantes, outros macabros.

A medicina teológica tem seus fundamentos profundamente modificados pelo cristianismo. Encontra-se sob a forma de exorcismos e bênçãos, exercidos pelos sacerdotes em consonância com o ritual da Igreja Católica. Segundo Cabral, as benzeduras seriam um desvio, uma modalidade popular dentro deste processo heterodoxo.

<sup>40</sup> Baseando-se na interpretação que faz da história da medicina, detecta duas concepções antagônicas: a que aceitava a existência de causas sobrenaturais no aparecimento e cura de doenças e a que repeliu esta crença, admitindo apenas as causas naturais. Dentro da primeira, aponta dois estágios, a medicina mágica e a teológica. Os agentes da primeira teria sido os magos, feiticeiros tribais e os conhecedores de encantos, fórmulas mágicas das palavras propiciatórias. Foi cultivada pelos povos primitivos e acredita ele, ainda subsistem civilizações que se encontram em “estado selvagem”. Entretanto, adverte ele, essas práticas ainda ocorrem em povos mais avançados, como detectou Nina Rodrigues na Bahia e ele próprio em Santa Catarina, nos finais do século XIX, na obra que analisamos anteriormente.

<sup>41</sup> Maggie (op.cit) informa que desde finais do século XIX, a existência legal dos centros ficou condicionada a alvará e licença da polícia. Em 1941, o chefe da Polícia do Estado Novo de Getúlio Vargas, Filinto Muller, passou a existir, além do registro na Delegacia Distrital e na Especializada o registro na de Segurança Pública, onde constariam antecedentes político-sociais e na de Investigações, informando os antecedentes criminais. Para o centro espírita obter licença para funcionamento o registro passaria pelo gabinete do chefe da polícia que despacharia a favor ou contra. Nítida está a preocupação do governo ditatorial em manter o controle sobre as atividades religiosas. O mesmo ocorrerá em Florianópolis, porém, veremos que como a cidade não possuía, evidentemente, a importância estratégica da capital carioca, a fiscalização legal sobre os terreiros será menos burocratizada, não implicando, porém, em maior condescendência para seu funcionamento.

## Negros e brancos, feiticeiros e benzedores: quem ameaça a medicina?

Observando-se, na obra de Cabral, a cuidadosa separação entre benzedor, feiticeiro e curandeiro, em favor do primeiro, claro está que aquele é redimido por sua ligação clara com os preceitos do catolicismo. Suas benzeduras são compiladas cuidadosamente, diferindo em muito do generalismo com que são tratadas as “feitiçarias”. As primeiras são exercidas principalmente por grupos de origem étnica europeia, sendo vagamente mencionadas algumas praticadas por caboclos e as condenáveis “feitiçarias” são vinculadas diretamente à população negra<sup>42</sup>. As benzeduras são, assim, tratadas curiosidades culturais populares e folclóricas que nenhum dano causam à sociedade; as “feitiçarias”, ao contrário, são apresentadas como séria ameaça, passíveis de punição policial<sup>43</sup>.

Outra preocupação dos agentes da Medicina oficial com as denominadas “feitiçarias” é a ministração de remédios sem o controle daquela. As benzeduras não demandam maior preocupação porque, em geral, não envolvem ministração de substâncias medicamentosas, sejam de qual natureza forem, industrializadas ou em estado natural, mas apenas rezas e “simpatias”. O que preocupa de fato os agentes e instituições da Medicina oficial são as práticas religiosas que aliam a recomendação de substâncias medicinais para cura à terapêutica espiritual. Isto indica, como já vimos, que a competição no mercado de bens e serviços e a disputa pelos “clientes e consumidores” dos serviços de saúde é um dos motores desta oposição ferrenha às formas embrionárias das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina.

É importante frisar ainda que, à época, a benzedura aceita é a originada da “medicina teológica” do Catolicismo, aquela praticada, em Santa Catarina, por descendentes de europeus, sendo analisadas detidamente as de origem luso, teuto e italiana<sup>44</sup>, mas apesar da condescendência em relação a estas,

<sup>42</sup> Conforme pesquisa de Cabral, 1958

<sup>43</sup> Esta perspectiva fica clara deste a apresentação da obra de Cabral (1958) feita por Walter Spalding: “É preciso notar-se – e é o que Oswaldo Cabral frisa ainda em suas brilhantes conclusões – que são pessoas distintas o BENZEDOR, curandeiro e charlatão. Não devem por isso ser confundidos. O primeiro tem suas raízes na velha medicina teológica e suas rezas e gestos, se bem não fazem mal não podem fazer, afora os casos em quem retardando a intervenção do médico, se tornam fatais. Os dois outros são perigosos e perniciosos. Aplicando uma medicina não raro imunda, tornam-se até criminosos. Por isso as benzeduras e simpatias pertencem ao populário enquanto os “medicamentos” ministrados pelos segundos de modo geral pertencem ao grupo das “coisas proibidas pela moral e higiene constituindo destarte casos de policia” (p.11).

<sup>44</sup> A minuciosa coleta realizada na Ilha de Santa Catarina reuniu mais de uma centena de benzeduras praticadas por moradores da Capital, do interior da Ilha, além de outros municípios do Estado: São Francisco, Nova Trento e Criciúma, Tijucas, São José, Imaruá, Laguna, Tubarão, Curitibanos, Lages e São Joaquim. Foi feita coleta ainda em São Bonifácio. Ver Cabral, 1958.

permanece, em geral, uma visão folclorizada das práticas alternativas de saúde ligadas à espiritualidade.

### O bem e o mal: uma questão de etnia

Nas pesquisas produzidas à época os grupos negros estão excluídos da classificação que engloba os praticantes de “benzeduras”. Daí pode-se deduzir, pelo exposto, que estes, quando a realizam são denominados “feiticeiros” ou “curandeiros”, já que nenhuma outra diferença, além da medicação fitoterápica ministrada por estes, é apontada para justificar a segmentação. Além disso, há ainda o julgamento moral que considera a benzedura destinada “ao bem” e a feitiçaria “ao mal”. Os benzedores seriam assim, *“gente inofensiva, crédula, e simples. Dão-se a essa prática exclusivamente por espírito filantrópico, aceitando pequenas ofertas...sem exigir mais. Não conhecem qualquer processo de provocar o mal. Não desejam ser confundidos com feiticeiros e macumbeiros...Não temem a ação policial, uma vez que nada administram ao paciente...Não entram em conflito com o clero, nem com a medicina oficial, seus mais declarados inimigos...É de assinalar que os benzedores procuram ser bons cristãos”*<sup>45</sup>.

Claro está que os benzedores, tais como se apresentam, não representam ameaça alguma a instituições estabelecidas, como a Igreja e a Medicina Oficial. Não receitando chás, ervas ou qualquer substância para cura, não desviam os potenciais consumidores das emergentes indústrias farmacêuticas de então, nem ameaçam a supremacia da autoridade do saber médico. Invocando os Santos, Jesus Cristo e Deus não enfrentam diretamente o poder espiritual da Igreja, antes o reforçam. Além disso, são portadores de uma origem étnica não discriminada. Por todos esses elementos podem ser melhor aceitos.

Entretanto se a benzedura é mais aceita pelos estudiosos porque pode ser tratada como folclore, a mesma condescendência não ocorre por parte da Igreja cuja insatisfação desautoriza as práticas da benzedura por *“heterodoxas, inócuas e exdrúxulas, uma vez que representam uma deturpação da medicina sacerdotal”*. A medicina oficial reforça o combate: *“escarnece, ridiculariza o processo, uma vez que não aceita a participação do sobrenatural.”* (idem)

---

<sup>45</sup> Cabral, 1958:74

## Os benzedores: inclusão social e saúde popular

Além de bons cristãos, os benzedores são também clientes da medicina oficial. Não se organizam à margem dos valores instituídos; não representam um grupo deslocado do estabelecido socialmente. *“Não se dizem portadores de poderes sobrenaturais, não se crêem iluminados ou predestinados, não acreditam no poder dos seus olhos nem no de sua vontade, mas unicamente na onipotência divina, nos milagres da fé, no poder miraculoso das palavras que atraem a benevolência dos santos e a piedade do Criador”* (idem). Os benzedores são vistos com simpatia e benevolência, retratados como integrantes de variadas camadas sociais dos centros urbanos<sup>46</sup>, adeptos de uma prática conciliadora que evita conflitos com a medicina oficial: *“Se o mal se agrava e o recurso científico é solicitado, não se agastam...quase sempre o recomendam, embora muitas vezes a confiança do paciente nas benzeduras... façam perder a ciência precioso tempo”*. (p.75)

Assim, não ameaçando os campos de domínio e poder material e sobrenatural, podem sobreviver como grupo atuante. Mesmo assim são considerados por Cabral como *“filhos ilegítimos da medicina teológica e da ignorância do povo”* embora se reconheça sua ação no que concerne ao apoio espiritual e moral: *“Se não é socorro, ao mesmos é uma assistência; se não consegue curar, ao menos consegue consolar; senão alivia as dores, ao menos mantém a esperança e fortalece a fé. E muita gente há que não disporá senão pouco mais do que isso...”* (idem)

### A simbiose das práticas religiosas de cura

Igual condescendência e incipiente reconhecimento não são creditados aos denominados “feiticeiros e curandeiros” geralmente oriundos do grupo negro, como apontamos anteriormente. Entretanto, examinando as práticas de benzedores, feiticeiros e curandeiros, veremos que é por demais tênue, duvidosa e móvel a fronteira traçada pelo autor entre estes três grupos.

<sup>46</sup> Vale reproduzir a poética descrição de sua ação: *“da gente humilde que crê, àqueles que não dispõem de recursos pecuniários para atender as despesas de médico e farmácia; dos que foram desenganados, aos que desesperaram em ser atendidos pelos Institutos de Aposentadoria; dos casos banais, que se curariam pela própria ação medicatriz da natureza, aos casos desesperados para os quais não encontra a medicina oficial recursos terapêutico”*. Cabral reconhece ainda sua importância social: *“nas zonas rurais e praianas longe dos centros urbanos, nos lugares onde não há médicos nem farmácias, são, em geral o primeiro socorro das populações...”*. Cabral, idem.

Elementos apontados entre os utilizados por benzedores durante as rezas - água, azeite doce, cinza, saliva, galho de arruda, alecrim ou funcho, brasas, imagens de santo, penas de galinha, dentes de alho, tinta, cinzas, lã, algodão, etc. são também largamente utilizados nas religiões afro-brasileiras desde seus primórdios, consideradas então como feitiçaria ou curandeirismo. E mesmo a invocação de santos católicos é uma constante na prática da Umbanda desde seu surgimento até nossos dias. Até mesmo as doenças benzidas na época aqui analisada assemelham-se muito às relatadas pelos Umbandistas nas entrevistas feitas na atualidade: espinhela caída e quebranto e o hábito de benzer animais domésticos<sup>47</sup> estão entre as mais citadas. O encaminhamento ao auxílio médico também é comum entre umbandistas.

Não por acaso a benzedura de animais foi localizada em Curitiba, região do Planalto Catarinense, que tem grande incidência de população “cabocla”. A presença indígena pode estar na explicação desta simbiose que aproxima as benzeduras das religiões afro-brasileiras, que também apresentam sua feição indígena nos rituais da Umbanda e no “Candomblé de Caboclo”<sup>48</sup>.

A fronteira entre os três grupos - benzedores, feiticeiros e curandeiros - é tão fugaz de fato, mesmo na conduta cotidiana, que estes chegam mesmo a confundir-se, mesclarem-se e influenciarem-se mutuamente desde seus primórdios. O próprio Cabral relata as dificuldades que teve para recolher o material de pesquisa, uma vez que os benzedores temiam as autoridades sanitárias e policiais e a conseqüente perseguição às suas práticas, estigma similar vivido pelos descendentes de escravos em geral denominados “curandeiros” e “feiticeiros”. Mesmo aqueles que atenderam ao pedido do estudioso, solicitaram que seus nomes não fossem divulgados, pois temiam as zombarias dos colegas. E há ainda aqueles que simplesmente recusaram-se a participar da pesquisa alegando que perderiam o “poder” e a “força”.

Claro está, que a separação e delimitação entre uns e outros feita por Cabral - de um lado benzedores “bem intencionados” e, de outro, feiticeiros e

<sup>47</sup> Basta lembrar a clássica cena da obra “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes na qual um agricultor pede a cura de seu jumento, fazendo promessa à Iansã no candomblé para cumpri-la junto à Santa Bárbara, sua correspondente no sincretismo católico.

<sup>48</sup> Segundo Cacciato (1988:79) “O candomblé de caboclo é um culto afro-brasileiro saído do Candomblé tradicional baiano para atender às necessidades dos crentes de terem uma assistência direta das divindades às suas aflições cotidianas... Algumas iaôs saíram de seus candomblés e fundaram as primeiras casas deste tipo de culto onde as crenças e rituais nagô se uniram à pajelança, já misto de rituais bantos, europeus (espíritas e católicos-populares) e indígenas. A diferença principal é que os orixás (ai encantados) não descem diretamente entre os homens, mas são representados por entidades caboclas (espíritos evoluídos de antepassados indígenas brasileiros)... Vestem roupas semelhantes às do Candomblé Nagô unidas a cocares (enfeites de cabeça, de plumas ou penas) e às vezes colares indígenas de dentes e sementes, além dos colares de contas do Candomblé. Posteriormente houve a adoção da Linha das Almas, recebendo espírito evoluídos de antigos escravos (Pretos Velhos). Configura-se então um novo culto, fusão de várias influências já brasileiro em sua formação: a Umbanda”.

curandeiros, “mal intencionados” - não existia na realidade, pois para a polícia e sanitaristas, como vimos pelo temor dos entrevistados por Cabral, todas estas práticas alternativas de saúde eram consideradas passíveis de medidas repressivas.

### **Ciência e fé: ultrapassando as fronteiras**

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. Exemplos; um caso de “bicheira” que sarou após ter sido “rezada”, cuja explicação médica afirma que havia expirado o tempo regulamentar para que a larva secasse e caísse. Outro exemplo é o de rezas para cura de envenenamento ofídico, justificada pela inexistência ou pequena inoculação da peçonha. Outra cura foi no estancamento da hemorragia após uma reza, creditado pelos profissionais médicos ao cumprimento do prazo de coagulação e assim por diante.<sup>49</sup>

Permeando todas estas restrições e preocupações em demonstrar a falibilidade da benzedura, está sempre presente a comparação com a medicina oficial: *“Todos os benzedores tem seus sucessos...eles se ufanam das suas vitórias sobre as doenças. Dos seus insucessos, está visto, não falam. Parece que ainda são os médicos os únicos que não escondem os seus fracassos, narrando-os nas sociedades, relatando-os nas revistas, para que da sua experiência aproveite o colega, a ciência.”*(p.82).

Ora, bem sabemos que a Medicina oficial quase sempre representou um campo de exercício do poder das elites através da ciência, que formou sua corporação e defendeu seus interesses, em alguns casos à revelia da verdade científica; tal autocrítica, transparência e democratização do conhecimento nem sempre foram sua tônica. Até há pouco tempo, os leigos não possuíam direitos mínimos às informações sobre seu corpo e suas doenças e, apenas recentemente, alguns passos foram dados no sentido de garantia do direito de cidadania de doentes e não-doentes. Ainda há, atualmente, casos de chamados “erros médicos” que nem sempre são enfrentados com rigor pelas entidades jurídicas vinculadas à estas corporações. Assim, parece que esconder os fracassos não é prática exclusiva dos benzedores.

Nas primeiras décadas do século XX, o pensamento hegemônico dos profissionais da saúde acreditava que o avanço da Medicina oficial exterminaria as diversas práticas alternativas de saúde analisadas

<sup>49</sup> Todos os casos estão detalhadamente narrados em Cabral, 1958.

anteriormente, mas, o que se vê atualmente, na passagem do século, é a associação cada vez mais estreita entre fé, religiosidade e ciência, tanto da parte de indivíduos leigos, como profissionais da saúde. Atualmente, vários dentre estes utilizam suas próprias crenças religiosas no trabalho cotidiano em uma *“nova tendência que está colocando por terra a impressão equivocada de que medicina e ceticismo andam juntos”*<sup>50</sup>. São profissionais médicos que, no próprio receituário, indicam, além dos remédios da ciência oficial, os sugeridos por suas próprias religiões. *“E isso inclui desde passes receitados por médicos espíritas, até ir para o confessionário”*(idem). Grupos de profissionais estão se unindo e formando associações que tem a religião como denominador comum<sup>51</sup>. Em Joinville, o médico psiquiatra Rui Arsego, propõe o debate em torno dos *“novos paradigmas da medicina”*<sup>52</sup>. Criticando a ciência praticada majoritariamente no Ocidente, aponta a importância das forças energéticas do Universo a necessidade da busca do equilíbrio dinâmico com o meio e do respeito e inclusão das terapias alternativas<sup>53</sup>.

A partir destes relatos, é possível admitir que atualmente, ao considerar as energias espirituais e vitais do Universo, longe da ciência ter-se afastado da religião, estes campos de conhecimento aproximam-se, numa perspectiva mais integral que reúne corpo e espírito, aproveitando as potencialidades de que cada um é portador. A este respeito afirma a antropóloga Rabelo (1994): *“A importância dos cultos religiosos na interpretação e tratamento da doença tem sido amplamente reconhecida...Ao invés das explicações reducionistas da medicina, os sistemas religiosos de cura oferecem uma explicação à doença que a insere no contexto sociocultural mais amplo do sofrimento”* (p.47). Mais do que atribuir uma causa objetiva a estados confusos e desordenados, aponta

---

<sup>50</sup> Isto é, 14/7/1999. Médicos de Fé.

<sup>51</sup> A Associação Católica de Psicólogos e Psiquiatras em São Paulo é uma delas, reunindo 300 profissionais para debater lições do Evangelho e discutir questões científicas sob os olhos da religião. Outra é a Associação Médica Espírita, que possui sede em 19 estados do país, aí incluído o estado de Santa Catarina e que, somente em São Paulo reúne 250 profissionais filiados. O médico neurologista Nubor Facure, um de seus integrantes, usa muito dos preceitos do espiritismo em seu trabalho. Em seu consultório, as portas ficam sempre abertas *“para que os espíritos possam participar das consultas se desejarem”*. Ele acredita que uma determinada doença pode se manifestar fisicamente, como a epilepsia, por exemplo e afirma que quando esse paciente vai buscar cura espiritual, tomando passes ou conversando com os médiuns sua melhora é significativa. Outro caso é o dos ecumênicos, como o endocrinologista e homeopata Eduvaldo Dorta para o qual, o importante é a fé que o paciente desenvolve diante de um problema, seja qual for a religião. Esta atitude mais contemplativa e menos racional trará a convicção da cura, e assim, haverá uma melhora progressiva. Ele indica, junto com os remédios convencionais, a meditação e a preceterapia, a terapia da reza. (idem)

<sup>52</sup> Artigo publicado em A Notícia, 17/2/2000. Seção Opinião. Joinville (SC)

<sup>53</sup> A ciência médica, em sua concepção, carece de uma revolução que leve em consideração a vitalidade, negada no Ocidente e conhecida no Oriente como *prana*, uma força universal ativa em todos os seres vivos. O ser humano, para ele é um aglomerado de energia, em constante integração com o meio e deve ser tratado como um todo integral físico, emocional e energético.

a autora, a interpretação religiosa reorganiza estes estados em um todo coerente. Ela aponta a despersonalização causada pelo tratamento médico tradicional, enquanto o tratamento religioso preocupa-se com a totalidade do indivíduo, reinserindo-o como sujeito de seus relacionamentos no mundo.

Passar da doença à saúde significa, assim, uma reorientação do comportamento do doente, da maneira como percebe seu mundo e relaciona-se com outros. As terapias religiosas podem auxiliar em tal transformação e vários estudos da atualidade tem se voltado para compreender o ritual religioso como um espaço de reorganização da experiência do sujeito no mundo possibilitando, assim, que o doente caminhe na recuperação de sua saúde. *“O ritual produz cura na medida em que permite uma mudança na perspectiva subjetiva pela qual o paciente e comunidade percebem o contexto da aflição”* (idem, p.49). Para a antropóloga, o doente redireciona sua atenção a novos ângulos de sua experiência, examinando-a com outra ótica. Assim, a cura seria não um retorno ao estágio inicial anterior à doença, mas a inserção do doente em um novo contexto em que é possível estar mais saudável para se situar de forma mais integral e menos fragmentada. Analisando o ritual do jarê, da Chapada Diamantina, Bahia, uma variante do “candomblé de caboclo”, Rabelo descreve o processo de expulsão do mal para fora do doente e a reconstituição do corpo, com o fechamento das extremidades e fronteiras enfraquecidas formando um círculo de proteção. *“Se a doença se produz em uma situação de vulnerabilidade (corpo aberto), a cura busca redefinir o contexto relacional da doença”*.(p.51) Assim, o “fechamento do corpo” garante seu fortalecimento e uma posição menos vulnerável para relacionar-se no mundo.

As reflexões aqui desenvolvidas, a partir das considerações sobre a relação entre práticas alternativas de saúde e religião, confrontadas com a concepção hegemônica de ciência, compõem uma tentativa de compreender as origens, evolução e afirmação das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.

Passado meio século, é primordial incorporar a evolução do conhecimento neste campo e perceber que as práticas de benzedores, feiticeiros e curandeiros - seja qual for a denominação - pertencem ao rico caldo da cultura brasileira, e mais especificamente aqui examinadas, à cultura catarinense da Vila de Nossa Senhora do Desterro do século XIX, região da Grande Florianópolis do século XX. A dicotomia entre os três grupos é, assim, superada pela compreensão destes como formadores e integrantes do mesmo cenário cultural, no qual se desenvolverão e permanecerão em constante movimento e mutação as diversas formas religiosas de tratar a saúde e a doença. Do conjunto destas inúmeras e variadas formas emergirão as

derivadas do catolicismo popular<sup>54</sup> e o campo que nos interessa mais diretamente, das religiões afro-brasileiras locais, especificamente manifestadas nos rituais da Umbanda, Candomblé e Almas e Angola.

### **Benção ou feitiço: para além da aparência**

A especificidade de cada grupo - benzedor, feiticeiro, curandeiro, etc. - não justifica a construção de qualquer barreira moral entre eles, ao contrário, indicam a necessidade de abordagens que dimensionem devidamente a ativa presença cultural que representam. Não se trata, portanto, de uma questão moral, de seccionar aqueles que trabalham “para o bem” e “para o mal”. Trata-se de compreender a base cultural que lhes deu origem e as práticas diferenciadas que daí adviram cuja diversidade é exatamente sua riqueza. Se, em determinado momento histórico - particularmente até meados anos 60 do século XX, como veremos mais adiante, os estudos específicos apartaram as “benzeduras” da “feiticeira”, estas de fato nunca estiveram separadas e, na realidade concreta, foram reprimidas e estigmatizadas. O que podemos detectar, isto sim, é que a repressão, principalmente a policial, intensificou-se quando se tratava das religiões afro-brasileiras, praticadas por negros, a

---

<sup>54</sup> Serpa (1997) analisa o catolicismo popular em Santa Catarina e na Vila de Nossa Senhora do Desterro/Florianópolis no qual o leigo ocupava lugar de destaque: tinha um papel ativo na construção de igrejas, na direção das festividades e na formação de irmandades e confrarias. Os santos ocupavam um lugar central na fé e a eles eram atribuídos poderes milagrosos e erigidos altares nas residências. O elemento festivo é uma tônica deste tipo de catolicismo, que, segundo o autor, interpenetra o sagrado e o profano, sendo mínima a ingerência da hierarquia eclesiástica; a benzedura também seria uma manifestação do catolicismo popular e a benzedora uma mediadora junto aos santos. No catolicismo popular do litoral, o padre era elemento convidado e o protagonista era leigo. Em Desterro/Florianópolis o autor menciona as seguintes instituições: Ordem Terceira de São Francisco, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, fundada em 1750 que, como o próprio nome indica, congregava a população negra, Irmandade de Nosso Senhor dos Passos fundada em 1765, que reunia a elite dirigente local e as Irmandades do Divino Espírito Santo (1773), do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora do Parto, do Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas, de Nossa Senhora das Dores e a Associação Sebastião.

Segundo o historiador, ao instituir o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil, a cúpula da hierarquia eclesiástica brasileira vai articular congregações religiosas estrangeiras, elites dirigentes locais e recursos para a construção de capelas e escolas paróquias. Seu objetivo principal é reverter a ameaçadora autonomia do catolicismo popular e reformular suas práticas devocionais, o que não foi feito sem resistências por parte de seus praticantes. E este temor das elites e da cúpula eclesiástica tinha seus fundamentos, tanto é verdade que uma das manifestações extremas do catolicismo popular transformou-se num episódio sangrento conhecido como Guerra do Contestado (1912/1916) na região do Planalto Catarinense. A Irmandade Cabocla - como foi denominada a organização dos camponeses espoliados de sua terra e escravizados pelas empresas estrangeiras - organizou-se em torno de um imaginário religioso que recriava continuamente a figura de um homem santo e líder milagroso denominado genericamente de Monge João Maria. Considerado, ao lado de Canudos, como um dos mais importantes episódios de conflito messiânico, tem sido largamente estudado até os dias de hoje, pelo seu aspecto social, político, étnico e pela força de seu simbolismo imaginário religioso. A este respeito ver Schiuller (1994), Auras (1984), Serpa (1997), Monteiro (1974), Cabral (1979) e Feres (1990).

princípio e depois também por brancos, aspectos que aprofundaremos mais adiante.

É importante compreender o contexto histórico em que ocorre a correlação de forças negativas para as práticas religiosas afro-brasileiras e porque o quadro social e político era tão adverso à população portadora desta cultura – no caso, o grupo negro; perceber porque esta matriz cultural permaneceu inferiorizada e marginalizada ao longo de dois séculos e outras matrizes, geralmente de origem europeia, foram promovidas a símbolos do estado de Santa Catarina; identificar razões pelas quais as manifestações culturais afro-brasileiras foram estigmatizadas, invisibilizadas e perseguidas pelas forças repressoras, eis a questão fundamental quando tratamos das práticas religiosas promovidas inicialmente pelos descendentes de africanos ligadas à cura direta ou indireta. É preciso problematizar porque a ação de determinados sujeitos foi considerada “feitiço” e a de outros, em situação similar, considerada “benzedura”, “assistencialismo”, etc. Ou então, porque foram indiscriminadamente perseguidas todas as práticas alternativas de saúde? Quais os agentes da perseguição e quais os seus motores? Quais os interesses que os moviam? Eis alguns indicadores do complexo quadro do surgimento e afirmação das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.

### **1.5. NO CONTRAPONTO DA CIÊNCIA OFICIAL: a feitiçaria possível**

De fato, havia uma árdua disputa entre a Ciência médica hegemônica e oficial e as práticas alternativas de saúde. Dois pesquisadores da cultura local, que possuem posições divergentes a respeito do tema - Oswaldo Cabral e Franklin Cascaes - retratam bem os dois campos de saberes em disputa.<sup>55</sup> É evidente que preponderava a interpretação da Ciência Médica oficial, defendida por Cabral, para a qual Cascaes apresentava uma visão completamente diferenciada como veremos a seguir. Importa-nos compreender que a medicina, as instituições judiciárias e a polícia formavam o corpo de segurança das idéias “modernizadoras e higienizadoras” da Florianópolis do período que sonhava adentrar na “modernidade” da primeira metade do século XX, como vimos anteriormente.

Contra-pondo-se à visão cientificista hegemônica de Cabral, está a visão lúdica, dinâmica, criadora e plural de outro pesquisador local, nascido em Itaguaçu, Santa Catarina, em 1909. O professor Franklin Joaquim Cascaes (1909/1983) era artista e autodidata e registrou, com precisão, a escrita,

<sup>55</sup> As duas obras se referem a acontecimentos ocorridos durante o período em questão – décadas de 40 e 50, embora apenas as contribuições de Oswaldo Rodrigues Cabral tenham sido escritas e publicadas nesta época. As anotações de Franklin Cascaes foram recolhidas em período posterior.

desenho, escultura e artesanato da cultura açoriana da Ilha de Santa Catarina. Apesar do foco centrado nesta raiz cultural, sua abordagem, aberta à diversidade, incorporou os diversos elementos da composição étnica local e, em sua obra fica clara a intensa mescla que torna movediça a fronteira entre feiticeiros, curandeiros e benzedores. Sobre estes, ao invés de julgamentos morais, o autor decompõe e recria os diversos e inúmeros elementos em contínua e móvel combinação.

Dentre outros estudos, Cascaes dedicou-se a sistematização do imaginário ilhéu cujo principal resultado é a obra “O Fantástico na Ilha de Santa Catarina”, publicado em dois volumes. Denominado pelo prefaciador Gelcy Coelho, como “o narrador de causos fantásticos” seu trabalho não é apenas documental, mas também de interpretação e reinterpretação da cultura local. Seu estilo “realista fantástico” - se assim o podemos denominar - de reconstituição das lendas, faz com que seu relato seja pleno de aspectos míticos de várias etnias, como os indígenas boitatá, boiguaçu, iara, curnpira, saci pererê e caipora. Os inúmeros feitiços realizados por bruxas também foram cuidadosamente anotados e Coelho, informa que, nesta época, estas já “*eram cassada [sic] com rezas, orações, brebes, plantas sagradas, água benta, vela e muitas armadilhas*”.

### **O feiticeiro como um mito possível**

Cascaes era um defensor da concepção de mito como uma profunda experiência que determina a consciência das coisas do mundo<sup>56</sup>, como definiu Osmar Pisani. Certamente, como relata Coelho<sup>57</sup>, é por isso que sempre pedia: “*Deixem os mitos viverem! Mantenham-nos vivos! Falem neles e deles! Divulguem-nos!*”(p.10). Longe de incentivar a perseguição ou de considerar “bruxas e feitiços como elementos negativos”, passíveis de repressão moral e policial, este pesquisador estudava-os detalhadamente, bem como a seus multiplicadores - os contadores de "causos" - com o intuito de valorizar-lhes o conhecimento. Como vimos, na Vila de Nossa Senhora do Desterro do século XIX e Florianópolis do século XX, a lógica dominante condenava e punia pela lei e pela força policial os praticantes de ‘feitiçarias’ e “curandeirismo”. Na

<sup>56</sup> Entende-se na concepção de Todorov, segundo a qual o fantástico permite franquear certos limites como a censura institucionalizada, ou aquela que reina na psique dos autores. A função do sobrenatural, assim, é subtrair o texto à ação da lei e com isto transgredi-la; ele emociona, assusta ou simplesmente mantém o sobrenatural dos acontecimentos. Esta função transgressora do fantástico é clara na obra de Cascaes que interpreta os mitos na sua força mágica e lúdica caminhando na contracorrente dominante que teme o sobrenatural, o mágico, o desconhecido e o mítico, como veremos adiante na análise que fazemos das perseguições sofridas pelos “feiticeiros” na Desterro/Florianópolis. Furlan, 1977

<sup>57</sup> Prefácio ao vol. II da “O fantástico na Ilha de Santa Catarina”. Cascaes, 1992

ótica inversa à hegemônica, caminhando na contramão do estabelecido, Cascaes apresenta-nos uma realidade na qual a imaginação, o temor lúdico, as assombrações e a criatividade das tramas do misterioso e do desconhecido não são ameaças, mas possibilidades. Todo esse universo fantástico da Ilha de Santa Catarina - uma de suas marcas e por isso mesmo popularmente denominada Ilha da Magia - tem inúmeros desdobramentos os quais desembocam em um caleidoscópio da cultura local que inclui as benzedeadas e os eternamente estigmatizados “feiticeiros e curandeiros”. Ora, o que é o feiticeiro senão a versão material, social, humana, marginalizada e perseguida da encantada bruxa, sedutora e poderosa musa, das noites misteriosas da Ilha de Santa Catarina das anotações de Cascaes?

### **O caldeirão cultural de um mundo fantástico: as curas na Ilha de Santa Catarina**

Na pesquisa que realizou sobre a manifestação africana em Franklin Cascaes, Grucinski (1999) indica-nos vários momentos nos quais pode ser percebida esta aproximação interna no poderoso Reino dos Encantados. Em uma das entrevistas citadas, Cascaes revela: *“No Ribeirão tinha um preto que era feiticeiro, todo mundo chamava ele de Tio Adão. Ele fazia feitiço, curava, dava remédio. Era um curandeiro”*. Ele não precisa a época referida, mas pode-se supor, pela idade do pesquisador, que este período se situasse em meados do século XX. Fica claro, nas anotações de Cascaes a permeabilidade, intra-influência e complementaridade permanente entre os saberes de médicos e benzedores, entre o Reino da Ciência e o do Espírito “na Ilha de Santa Catarina”: *“Também os médicos que existia naqueles tempos sabiam pouco mais que os curandeiros, pouca coisa. Então eles tinham dentro das comunidades os benzedores que atendiam e tinham nos quintais várias espécies de plantas medicinais. E eles sabiam um chá para cada doença... Combinavam as rezas com chás, às vezes. Se os benzedores achavam que podia ser espírito ou alma penada que estava ‘encostada’ ...faziam exorcismo com remédio e benzeduras....Os negros tiveram grande influência na medicina popular. Igual ao índio”*. (p.37)

Sua concepção pluralista, revela que as diferentes contribuições culturais não se opõem, ao contrário, completam-se no grande caldeirão cultural do fantástico na Ilha. Casos de práticas culturais conjuntas que reuniam negros e brancos indiscriminadamente, também são objetos privilegiados de seu relato. Um destes conta o caso de duas comadres, uma madrinha de batismo, branca, e outra parteira, negra que, tentando salvar uma

criança, preparam “uma armadilha para apanhar bruxas”, numa clara associação entre práticas médicas corporais e míticas<sup>58</sup>.

Outro ritual que reunia indivíduos de origens étnicas diferenciadas relatado por ele no trabalho de Grucinski é o luto respeitoso que unia negros e brancos no interior da Ilha: *“A tia Domingas quem me criou, foi minha ama de leite e todos demais, ficaram conosco como pessoas da família. Quando um morria, todos nós... se cobriam de luto, em memória daquele que pertenceu a nossa família, lógico que eles não olhavam para nada que fosse sangue ou pretume na pele”*. (p. 43)

Gilberto Freyre, em “Casa Grande & Senzala”, insistiu na relevância da intimidade entre negros e brancos para compreender a família patriarcal brasileira, o que explicaria a alegada e polêmica “tolerância racial” no Brasil. O autor constrói um marco da formação familiar nacional, partindo da observação da relação estabelecida na “Casa Grande” dos latifundiários donos de escravos, com seus subordinados na sociedade colonial brasileira.

O relato de Cascaes oferece vários indícios de que a convivência e a conseqüente “tolerância” racial à qual Freyre se referia é um fato também em Florianópolis nos anos de sua infância<sup>59</sup>. Quando declara ter sido amamentado por uma ama-de-leite negra cujo grupo familiar é considerado como o seu próprio, remete-nos à proximidade entre negros e brancos na família brasileira a que Freyre credits a origem da família patriarcal nacional. Quando Cascaes relata que os mortos de sua localidade de origem eram velados conjuntamente entre brancos, sua família e negros com os quais esta se relacionava, aponta que esta intimidade refletiu-se por vezes em marcados momentos de solidariedade vividos em conjunto, denotando profunda ligação entre seus pares. A convivência na dor que não faz distinções de raça, à qual se refere Cascaes, não é um consenso entre estudiosos do tema. Ao contrário, esta imagem da democracia racial brasileira foi severamente criticada em Freyre por teóricos que sustentam a tese do racismo, às vezes implícito, porém implacável do povo brasileiro. No entanto, parece haver em Cascaes algo mais do que uma tolerância demagógica com a população negra: numa postura bastante rara, Cascaes admite a superioridade do negro no trabalho, ao contrário do pensamento hegemônico: *“Quem plantou aquilo foram os escravos, não foram meus parentes, que eles eram muito preguiçosos [risos]”* (p. 40).

<sup>58</sup> *“Apressadamente apanharam a camisinha da criança... crivaram-na de agulhas e colocaram um pouco de alho no fundo do pilão, junto com a roupinha, muita fé, rezaram o Cristo dentro dele. E assim as duas madrinhas livraram a pequena vítima da maldição de ser bruxa”* (p. 39). Note-se a aproximação desta prática com o vodu de origem africana, especificamente a crivação de agulhas.

<sup>59</sup> Como afirma ter 15 anos na época, remete-nos ao ano de 1923.

## 1.6. A REPRESSÃO AOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

Remontando às primeiras formas institucionalizadas das religiões afro-brasileiras em Florianópolis, aí encontraremos um contexto despreparado para assimilar e avesso à aceitação da diversidade cultural, principalmente quando esta implica em reconhecer a contribuição do grupo negro.

Rodrigues (2000) relata como ocorreu a repressão sobre os cultos afro-brasileiros em Florianópolis no período do Estado Novo (1937/1941). Ele demonstra, citando o artigo “Macumba<sup>60</sup> e gererê” que, já em 1938<sup>61</sup> a imprensa solicitava à Polícia providências no sentido de proibir o funcionamento de “*antros, onde criaturas ignorantes, se dizendo pitonisas, leem a sorte as cartas e passam receitas que podem comprometer vidas*” (p.17). O argumento é de que o serviço de Saúde Pública de Florianópolis seria capaz de oferecer serviços eficientes à população. Mais uma vez, como veremos na análise da relação entre medicina e religiões afro-brasileiras, é a prática da saúde popular o pretexto para o qual apelarão os interesses dominantes para justificar a violência sobre estas. No trecho seguinte, é informado outro dado que se mantém até os dias atuais: a frequência de indivíduos de classes de nível superior ao dos denominados “macumbeiros”: No texto “*peçoas cuja cultura deveria isolá-las de tal ambiente*” o jornalista sugere que está referindo-se a indivíduos cujo nível social está acima dos religiosos. O termo “cultura”, neste caso, parece remeter a um determinado repertório de informações aceito pelo círculo intelectual hegemônico e tido como símbolo da privilegiada posição social do sujeito. Esta informação é reiterada em outra reportagem, citada por Rodrigues na qual é clara a presença, entre os consulentes dos estigmatizados “macumbeiros”, “*grandes damas da sociedade e suas filhas casadouras, além de seus maridos... além de imigrantes frustrados que ambicionavam enriquecer rapidamente*”.(p.19)

Esta última citação remete-nos às conseqüências que a política do “embranquecimento” do país havia produzido em nível estadual. Embora não

<sup>60</sup> Maggie (1992) aponta que os termos macumba ou candomblé começam a ser utilizados a partir de 1928, no Rio de Janeiro. Como se vê, apenas uma década depois, o termo já é utilizado também em Florianópolis. Ser levamos em conta as dificuldades de comunicação da época, vemos que, quando se tratava de repressão às práticas religiosas de negros e pobres as informações caminhavam com rapidez. A autora aponta que a macumba e o candomblé cariocas serão duramente perseguidos por serem bastante africanizados e considerados como magia, charlatanismo, loucura e crime. A umbanda e o espiritismo conseguiriam maior legitimação perante a opinião pública. Tal legitimação não ocorreu com a Umbanda em Florianópolis. Esta será, ao longo de sua história, duramente perseguida como os candomblés e macumbas cariocas e o candomblé baiano, talvez por manter traços bastante africanizados, num contexto de forte caracterização étnica européia, como analisaremos mais tarde.

<sup>61</sup> A Gazeta, 18/3/1938. IN: Rodrigues, André Luiz. A religiosidade oculta.

esteja aí especificado, tudo indica que o jornalista referia-se a estrangeiros oriundos do movimento imigrantista europeu ocorrido após a Abolição da Escravatura em substituição à mão-de-obra do escravo negro. A frustração dos imigrantes referida no artigo pode ter sido um resultado, a médio prazo, do descompasso entre as promessas feitas a estes e a realidade que, de fato, encontraram no Brasil. Não se pode esquecer que o país vivia nessa época o período autoritário do Estado Novo, de rígida e totalitária orientação nacionalista, que adotou medidas repressivas que implicaram, em Santa Catarina em forte vigilância sobre os núcleos coloniais de imigrantes europeus – especialmente de alemães, como Blumenau - e proibição expressa de sua cultura, particularmente a linguagem. Deste clima de controle, por um lado, e por outro, decepção quanto às condições de sobrevivência econômica, poderia advir a “frustração” dos imigrantes europeus a que se refere o artigo.

Entretanto, não são prioritariamente estes o foco da vigilância estatal e nem os núcleos de colonização européia o objeto principal da repressão institucionalizada. Esta estará voltada principalmente contra os pobres, notadamente os pertencentes ao grupo negro. Em Desterro, a punição de práticas culturais consideradas ameaçadoras será uma constante. Como vimos, um dos alvos corriqueiros de preconceito e de medidas repressivas serão as práticas alternativas de saúde e utilização de remédios caseiros, como aponta o artigo “Macumbeiro no Campeche” citado por Rodrigues. Neste, o articulista refere-se aos *“homens e mulheres que se dizem caridosos e vão impingindo cozimentos aos incautos”*<sup>62</sup>. O texto “Campanha contra a macumba”<sup>63</sup> informa da prisão de um *“macumbeiro que fazia o serviço para arranjar emprego para o consulente...”*. E é relatado outro fato corriqueiro: a expropriação de imagens e pertences do terreiro<sup>64</sup>. Neste caso, os policiais apreenderam

<sup>62</sup> A Gazeta 18/3/1938. In: Rodrigues, 2000:19

<sup>63</sup> A Gazeta 17/11/1938. In: Rodrigues, 2000

<sup>64</sup> Tal expropriação por parte das forças repressivas foi uma constante até mesmo na Bahia, cuja população é majoritariamente negra e possui força cultural indiscutível. O manifesto intitulado *“Exposição de Museu agride cultura negra na Bahia - Campanha pela devolução de objetos sagrados aos terreiros de candomblé da Bahia”*<sup>64</sup> divulgado pela INTERNET no final dos anos 90, solicita a devolução de objetos expropriados em incursões violentas da polícia aos terreiros, principalmente no passado. Protesta ainda contra o sensacionalismo da referida exposição e solicita o envio de telegramas de repúdio governador do Estado. Diz o texto: *“o que se pretende ensinar às crianças e à juventude de várias escolas que freqüentam aquele museu? O desavisado visitante verá numa mesma exposição: máscaras mortuárias de criminosos decapitados, armas de fogo e outros instrumentos de homicídio, baralhos viciados, dados falsos, drogas diversas, testículos de bandidos, fetos deformados, cabeças decepadas...e belas criações de arte sacra negra”*. Claro está, pelo texto, que, ainda nos anos 90, a recomposição da memória cultural de origem africana é ainda um desafio a ser vencido<sup>64</sup>. Em primeiro lugar, porque os inúmeros símbolos e objetos sagrados encontram-se espalhados por todo o país, pelas inúmeras incursões policiais aos terreiros, que os apreenderam, destruíram ou simplesmente fizeram desaparecer. Em segundo lugar, o desafio a ser enfrentado ainda nos dias atuais é a superação do folclorismo, da estereotipia e da negatividade avassaladora que sempre perseguiram as religiões afro-brasileiras: ao lado de belas obras sacras, como mencionado, encontram-se

*“panelas, pólvora, garrafas, parati, pombas, búzios...além de trabalhos em amarração em peças de uso como gravatas, meias, etc.” (p.18).*

## **Práticas religiosas afro-brasileiras e “higienização modernizadora” na primeira metade do século XX**

Analisando a cidade de Florianópolis no primeiro período getulista (1930-45), Campos (1992) informa como desencadearam-se dispositivos de controle sobre o corpo e a mente dos habitantes urbanos de Santa Catarina. Para ela, o saneamento proposto durante os dez anos do governo Nereu Ramos tinha conotações físicas e morais. **Pobreza, vadiagem, loucura e crime** passam a ser vistos como elementos interrelacionados e ameaçadores à nova sociedade que se quer moderna, racional e voltada para o trabalho neste contexto saneador e higienizador.

Pode-se imaginar em que medida as práticas de saúde afro-brasileiras representavam um desafio. Em primeiro lugar, porque para os adeptos destas, a **“loucura”** poderia ser apenas uma **“mediunidade”** que necessitava aflorar e ser desenvolvida<sup>65</sup>; em segundo lugar, **pobreza** para este grupo significava a herança da escravidão e da sociedade moderna do século XX preparada para a marginalização do negro; a **vadiagem** era o resultado da exclusão do mercado de trabalho que atingia a brancos e negros pobres, especialmente estes; e por último **crime** era tudo aquilo que a legislação considerava como tal e para tanto, benzedores, curandeiros e feiticeiros eram criminosos em potencial, passíveis de prisão e todo tipo de violência física e simbólica<sup>66</sup>, como analisamos anteriormente. Claro está, portanto que 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

---

objetos que, além de não guardarem nenhuma relação com os rituais religiosos, ainda os associam a atos criminosos ou mórbidos.

<sup>65</sup> Em vários depoimentos colhidos para este trabalho, os entrevistados relataram seu ingresso na Umbanda – uma grande porcentagem deles aí adentrou porque estava agindo **“como louco”**, **“ficando louco de fato”**, ou **“sendo visto como louco”**. Os desequilíbrios mentais, tal como considerados pelo conhecimento médico psiquiátrico hegemônico, são companheiros constantes das religiões afro-brasileiras. Aprofundaremos este aspecto quando adentrarmos as análises das entrevistas.

<sup>66</sup> Maggie (1992) informa que o Código Penal de 1890 (artigo 156) define e extingue o ofício de curandeiro, além de proibir a magia e o espiritismo quando servem para curas de moléstias curáveis e incuráveis e provocar sentimentos de ódio e amor (p. 43). O decreto de 7 de janeiro de 1890 do Governo Provisório **“proíbe a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa, consagra plena liberdade de cultos...”**, separando Estado e Igreja Católica, mas não define o que era confissão religiosa, como adverte a autora (p.42)

desagregação da velha estrutura econômica e que a nova ordem não desejava incluir.

Sodré (1988) analisa como o escravo configurou-se historicamente como um empecilho ideológico à higiene e modernização e foi sempre relacionado a miasmas e insalubridade. Não só o escravo recebia conotação negativa, mas toda a população negra foi totalmente excluída dos direitos de cidadania. Ele demonstra como a liberdade do corpo, eixo central da cultura desta população choca-se de frente com os referenciais culturais das elites de origem européia, que propugnam o afastamento corporal, vetando toques mútuos e o livre contato. Assim, o desejo de “europeizar-se” da sociedade brasileira do início do século, estigmatizava o contato dos corpos como “promiscuidade”. Após a Abolição, a proximidade física entre negros e brancos passou a ser vista como uma ameaça muito maior do que quando havia a barreira da diferença estamental, resultante do que Sodré denomina como “tranquilidade hierárquica”. Na nova sociedade pós-Abolição, ricos e pobres, negros e brancos podem passar a coexistir em relativa proximidade física, após a falência da ordem patriarcal-escravagista e tornava-se necessário redefinir territorialmente as linhas de separação, já que a nova estrutura social ameaçava a mencionada “tranquilidade hierárquica”.

Um dos eixos da modernidade da Florianópolis do século XX será, portanto, o saneamento físico e moral da cidade. A preocupação com a saúde e educação do corpo e o “melhoramento da raça”, ocupam o centro das preocupações do Primeiro Congresso de Brasilidade, ocorrido em Santa Catarina nos anos 50, como demonstra Campos. A exclusão de “**tipos inferiores da espécie**” e a “**aquisição das boas heranças**”, o “**culto à beleza e consciência da saúde**” são preocupações afinadas com os sistemas totalitários coerentes com o nazi-fascismo emergente na época na Europa, com reflexos integralistas no Brasil.

Este ideário de “aperfeiçoamento da raça” atinge diretamente as religiões afro-brasileiras em âmbito local. Em primeiro lugar, porque a população que a praticava pertencia majoritariamente ao grupo negro, excluído do arcabouço de idéias que pregava a eugenia; em segundo lugar, porque muitos dos necessitados que buscavam aquelas práticas religiosas estavam naquele grupo denominado por esta lógica de pensamento como “**inferiores da espécie**”, pois alguns deles apresentavam algum desequilíbrio emocional ou físico, do ponto de vista da normatização das condutas vigentes. As “**boas heranças**” certamente não se referiam àquelas dos ex-escravos. Por último, a “**consciência da saúde**” implicava na afinação com os preceitos da Medicina oficial vinculada à uma concepção racionalista e positivista. Para

esta medicina, as práticas de saúde alternativa reduziam-se, pura e simplesmente, à “feitiçaria”.

### **Medicina, normatização das condutas e as práticas religiosas afro-brasileiras**

A medicina e as religiões afro-brasileiras caminharão sempre ligadas. Diz Maggie (1992): *“Pode-se dizer que o campo religioso se entrelaça com o jurídico-burocrático-policial e médico e que essas instituições são cruciais para o entendimento das chamadas religiões mediúnicas”*(p. 191)

Campos aponta que a época analisada (1930-45), sob a égide do governo interventor de Nereu Ramos, é marcada em nível estadual pela normatização e internalização de padrões de comportamento unificadores. Todo o período foi guiado pela inspiração totalitária, sob os ditames de um nacionalismo de Estado que se impunha pela força de um autoritarismo destruidor da diversidade e unificador pela ordenação de decretos. A criação do Departamento Estadual de Estatística em 1936 vem a oferecer o instrumental necessário para controle e intervenção do Estado. O disciplinamento médico-sanitário foi um dos eixos desta política autoritária; também foram publicadas obras sobre o tema, entre as quais destaca-se “Medicina, Médicos e charlatães do passado”, de Oswaldo Cabral, como vimos.

A Medicina “moderna” surge, neste contexto como a “redentora dos males” da ignorância, do atraso e do empirismo da população. Um caso, citado por Campos e recolhido dos jornais da época, relata a história de um lavrador catarinense de Itapocu que, mordido por cobra, foi socorrido por um “curandeiro benzedor”<sup>67</sup>, vindo então a falecer. O Delegado de Higiene, que também era médico, pediu então a prisão do curandeiro, o que de fato ocorreu. Este relato indica o tratamento policialesco dado às práticas alternativas de saúde, que aprofundaremos quando tratarmos do período da década de 40 em diante, quando os terreiros das religiões afro-brasileiras abriram suas portas ao público.

Estas estratégias de normatização faziam parte de uma estrutura global que transformava completamente o cenário urbano e rural de Florianópolis, mantendo sob controle diversos aspectos da vida pública e privada. Campos demonstra que, em Santa Catarina a modernidade proposta nos anos 30 e 40 que implicou na instalação ou reformulação de instituições como hospitais, manicômio e prisão, significou também uma maneira diferenciada de

---

<sup>67</sup> A Gazeta, 19/3/1940

tratamento dado ao “doente, louco, pobre ou criminoso” que resultou na “generalização da prática de internamento”. A autora aponta como a instituição desta prática alterou o referencial do imaginário do cidadão acerca do que poderia ser um desvio de conduta e resultou em uma espécie de auto-censura e censura coletiva, com uns vigiando aos outros mutuamente: *“percebendo o encarceramento como possibilidade, na esfera das representações que faziam da ordem social, os indivíduos tenderam a controlar suas próprias condutas e as alheias.”*(p.103). Este processo de “reforma moral” visava a integrá-los a um tipo de ordem cujo valor máximo e universal é o trabalho<sup>68</sup>.

Esta auto-censura e censura aos outros, além da proeminência da importância do trabalho na ordem racional do capitalismo moderno pode auxiliar na explicação dos fundamentos pelos quais será justificada a perseguição intensa aos cultos afro-brasileiros. Afinal, na Florianópolis das primeiras décadas do século, a própria sociedade, em nível das micro-relações tratará de apontar e perseguir os “feiticeiros” entre seus vizinhos, amigos e familiares. A auto-censura empurrará os praticantes da saúde popular para o anonimato, a ministrar rezas, benzeduras e remédios caseiros somente em âmbito privado, como nos fundos da própria casa, ou da casa do necessitado, numa atividade silenciosa e discreta, muitas vezes desconhecida até mesmo da própria família que muitas vezes condenava tais atos.

Na segunda parte deste trabalho alguns entrevistados, principalmente os mais idosos, relataram como na Florianópolis nas primeiras décadas do século XX, as rezas e curas espirituais e físicas eram realizadas nos locais mais escondidos das casas, de forma discreta, pois muitos membros da própria família estigmatizavam as práticas e seus praticantes. Se fizéssemos um recorte analítico de gênero constatamos que principalmente os elementos do sexo masculino da família - notadamente os então “chefes-de-família” - resistiram no passado às práticas religiosas afro-brasileiras. Campos (op.cit) analisa como, no período compreendido entre 1930-45 a afirmação da instituição familiar foi um esteio da normalização das condutas empreendida pelas elites. A própria família encarregava-se de excluir de seu convívio os “loucos e doentes” e exercia vigilância sobre seus membros. A diversidade torna-se intolerável, e o modelo de conduta da elite o único a ser seguido. A identidade da família passa a ser construída na direção da uniformização afinada com o modelo dominante construído pelas elites. Como analisamos anteriormente, a institucionalização da modernidade higienizadora das elites

---

<sup>68</sup> Em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” Max Weber analisou longamente a ordem da supremacia do trabalho como bem moral e condutor de uma ética própria que regulará as relações sociais e conduzirá à formação de uma escala hierarquizada de valores.

só foi possível porque, no nível das micro-relações, os indivíduos assumiram tais tarefas como suas.

Entre aqueles passíveis de internamento por loucura na Florianópolis de então, estavam até mesmo os supersticiosos (Campos, p.117)<sup>69</sup>; entre estes entenda-se aqueles que acreditavam, recorriam, ou praticavam os cultos afro-brasileiros ou apelavam para seus rituais. A doença mental era ligada diretamente a condutas não compatíveis com o trabalho, num amplo leque do que foi denominado “comportamento desviante”. Ou seja, é louco todo aquele cuja conduta não é racional, e é racional tudo aquilo que está ligado ao trabalho. Ora, se considerarmos que o grupo negro permanecia à margem do mercado de trabalho, como já indicado largamente em diversos estudos, considerável parcela do grupo negro tornava-se vulnerável à inclusão como “desviante ou louco”. Diz Campos: *“Para o conjunto da população catarinense afirmar sua face cidadã disciplinada, trabalhadora, higiênica e saudável precisava ter-se constituído o polo oposto...aqueles que divergiam dos demais cidadãos”* (p.118). Ou seja, para os novos anseios modernizadores e higienizadores das classes dominantes da sociedade catarinense da época, apontar o “desviante” surge como uma necessidade para a afirmação daquele que “não é desviante” - o conceito se define pela negação de seu contrário.

### **Curandeiros, feiticeiros, benzedores: modernização, saúde alternativa e preconceito**

Claro está que as figuras do “curandeiro”, “feiticeiro”, “benzedor”, seja qual for a denominação que se atribuía aos praticantes da saúde alternativa, não se encaixavam no perfil do trabalhador **disciplinado, saudável e racional** do ideário dos anos 30 e 40 em Florianópolis. Pois, se fosse **disciplinado**, na concepção hegemônica modernizadora vigente, não poderia atender às inúmeras solicitações de necessitados a qualquer hora do dia, às vezes de madrugada, sempre no momento em que o consulente demandasse. A disciplina rígida é incompatível com a prática espiritualizada dos benzedores e curandeiros de então, que caminhava livremente por uma lógica antagônica à da racionalidade. Se fosse **saudável** física e mentalmente, dentro do conceito cientificista da Medicina oficial da Academia, não necessitaria recorrer aos cultos religiosos de reequilíbrio físico e espiritual; se fosse **racionalista**, do ponto de vista cartesiano, não seria místico e religioso.

Evidentemente, a consequência deste esforço modernizador das elites foi a segregação da pobreza. Campos demonstra que, além do isolamento em

---

<sup>69</sup> Cita D’Aquino, 1939:16

prisões e manicômios, também segregou-se os “normais”, porém pobres, nos morros e arredores da cidade. O que a autora denomina “profilaxia urbana” adquire principalmente uma conotação social, ao lado do caráter meramente técnico. Ou seja, pode-se afirmar que as preocupações sanitárias e de organização e embelezamento das áreas urbanas centrais, eixos da modernidade pretendida, em nenhum momento incluíram uma opção democratizadora dos espaços e possibilidades da cidade. Ao contrário, objetivaram construir uma verdadeira barreira invisível: de um lado, as classes médias emergentes e elites, ocupando as áreas centrais e nobres, carreando a maior parte dos recursos do Poder Público e, portanto, melhor atendidas; de outro, as classes populares, empurradas para os morros e áreas ainda marcadamente rurais.<sup>70</sup> Estas eram majoritariamente integradas por indivíduos negros e uma parte de brancos pobres, desempregados ou sub-empregados, marginalizados pela estrutura econômica moderna ou seja, indivíduos sem condições estruturais de adaptarem-se e integrarem-se às novas demandas sociais. Na segunda parte deste trabalho veremos como os integrantes dos primeiros terreiros de cultos afro-brasileiros em Florianópolis, serão constantemente obrigados a deslocar-se para áreas mais desabitadas, devido a pressões da vizinhança e constantes batidas policiais. Quando este deslocamento forçado não foi possível por falta de condições materiais ou outras, os praticantes ficaram à mercê de todo tipo de violência física e simbólica.

Do exposto neste primeiro capítulo, podemos inferir que as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis originaram-se principalmente nas práticas alternativas de saúde de benzedores, curandeiros e “feiticeiros” dos finais do século XIX até a década de 40 do século XX. Estas representaram, para as classes populares da época, um das poucas alternativas de organização social e de busca de saúde física e espiritual. Suas práticas foram combatidas pela Medicina oficial hegemônica e pela chamada “higienização modernizadora” levada a cabo nas primeiras décadas do século XX em Florianópolis, ambas portadoras de uma concepção excludente, que marginalizou negros e pobres, os mentores culturais das religiões afro-brasileiras. Este quadro resultou na acirrada estigmatização destas, que viram-se na contingência de permanecer no anonimato, impedidas de dar visibilidade

<sup>70</sup> Este estilo de administração pública permanecerá até os dias atuais em Florianópolis e obedece à lógica excludente da sociedade de classes, na qual o Estado, quando intervém, carrega recursos para áreas já fartamente providas de infra-estrutura. É o caso da avenida Beira Mar Norte e bairro nobres como Coqueiros, no Continente e praias como Jurerê Internacional e Canasvieiras, habitadas por classes médias e altas e que recebem constantemente investimento do Poder Público, em detrimento de áreas completamente esquecidas por este, como os morros da Ilha e regiões periféricas onde habita a população de baixo poder aquisitivo.

a suas ações, restringindo-as praticamente ao espaço privado das residências dos próprios praticantes ou consulentes.

## CAPÍTULO II - A BUSCA DA AFIRMAÇÃO: 1940-1970

Examinaremos neste capítulo as três décadas que contemplam os anos 40 a 70, que se constituirão em um período caracterizado pelo surgimento dos primeiros terreiros das religiões afro-brasileiras abertos ao público em Florianópolis. Analisaremos o processo repressivo desencadeado a partir de então. Veremos as diferentes estratégias traçadas pelos religiosos para enfrentar este tipo de violência e as opções religiosas que considerarão mais adequadas para viabilizar a abertura dos primeiros espaços públicos. Analisaremos a significação dos dados apontados pelos Censos demográficos de 1960 e 1968 e como a chamada “modernização” da cidade no final deste período influencia a trajetória da Umbanda local.

As religiões afro-brasileiras em Florianópolis só podem emergir no espaço público fundando terreiros e centros na década de 40. Este é também um marco em âmbito nacional. Maggie (1992) delimita o período que denomina “Brasil Republicano até 1940” no qual preponderou o conceito de feitiçaria como poder da magia maléfica, temido por toda a sociedade brasileira, desde autoridades constituídas até as classes populares. Ela aponta que na discussão travada em torno do Código Penal de 1942 está implícita a idéia de que o mal é sempre produzido pela crença nos espíritos. Assim, os rituais produziram o mal porque são produtos do mal social, de um meio promíscuo e anômico. Os terreiros são encarados como lugar de produção de loucura, anti-sociais, isolados, fora de controle, em lugares ermos e de difícil acesso (p.178). Para ela, há na legislação duas vertentes em relação á feitiçaria: o “direito liberal” que não nega o valor e a verdade da crença e quer punir apenas os que prometem e não cumprem. Nesta versão, a feitiçaria é uma crença do passado que deve ser respeitada, mas os oportunistas deverão ser punidos. Já o “direito positivo” desacredita dos efeitos da magia e aponta o espiritismo como um mal em si, a mentira e o charlatanismo são produtos da degeneração social e os poderes ocultos podem produzir a loucura. Um dos expoentes desta linha seria o médico Nina Rodrigues. Veremos, na segunda parte do trabalho, como, entre alguns adeptos do povo-de-santo da Grande Florianópolis a “feitiçaria” não é necessariamente um conceito negativo, pois não tem nenhuma associação com a prática de “fazer o mal”, mas, sim trabalhar com as energias espirituais “em prol da caridade”.

## 2.1. OS PRIMEIROS TERREIROS DE UMBANDA EM FLORIANÓPOLIS

A forma pioneira das religiões afro-brasileiras locais será a Umbanda. Sua origem histórica em âmbito nacional é polêmica e alvo de múltiplas interpretações. Alguns praticantes afirmam que ela teria origem “secular”, mas a visão hegemônica, que permanece nos meios acadêmicos e mesmo entre os religiosos é de seu nascedouro essencialmente brasileiro<sup>1</sup>.

Segundo esta, em 1908, no Rio de Janeiro, Zélio Fernandino de Moraes, rapaz branco e “de posses” teria recebido um aviso do Caboclo das Sete Encruzilhadas de que estava nascendo uma nova religião, definindo suas características principais: *“O nome deste culto é Umbanda. Não tem matanças nem comidas. As oferendas serão com raízes, folhas, flores e frutos. Os umbandistas podem, através das danças, cânticos, visitas às pedreiras, cachoeiras, cemitérios, lagos, rios, beira-mar mostrar a sua devoção”*<sup>2</sup>. Nesta ocasião profetizaria ainda que, a partir do ano 2000, a Umbanda passaria de religião essencialmente brasileira para “religião do mundo por suas características universalistas”. O Caboclo afirma a ausência de “matanças e comidas” na Umbanda, referindo-se a matanças sacrificiais de animais nos rituais com a finalidade de dar “comidas para a cabeça” quer dizer, para o orixá que o médium incorpora e que é “dono de sua cabeça” e também para a preparação das “comidas de santo”, alimentos votivos oferecidos ritualmente às divindades.

Na Grande Florianópolis, até nos dias atuais, vários terreiros de Umbanda, ou de sua variante Almas e Angola praticam o sacrifício animal e oferenda de comida “à cabeça”, rituais considerados mais africanizados<sup>3</sup>. Entretanto, para sobreviver em meio hostil, veremos que adotaram como estratégia a terminologia e a face exterior da Umbanda, que gozava de maior aceitação na opinião pública. Esta “Umbanda candombleizada” da qual fala Lody (1987) parece ser o formato mais adaptável às nuances da formação das religiões afro-brasileiras locais, considerando suas dificuldades a superar e a elaboração de estratégias adequadas. Entretanto, não há consenso entre os

<sup>1</sup> A literatura sobre o assunto é vasta e não cabe aprofundar aqui, mas apenas retomar os elementos necessários à análise. A propósito das origens da Umbanda ver Ortiz, 1978; Magnani, 1986; Birman, 1983; Trindade, 1986; Bastide, 1985; Camargo, 1961. Sobre diferenças entre Umbanda e Candomblé consultar Birman, 1995 e principalmente 1994, que traz detalhados quadros comparativos em vários níveis de abordagem.

<sup>2</sup> Vira Informativo, novembro de 1978, n.4.

<sup>3</sup> Não é possível ter uma estatística exata quanto a este aspecto, porque até mesmo o dimensionamento numérico é dificultado pela ausência de dados e estudos específicos, decorrência, inclusive, da invisibilidade destas religiões, ditada pelos estigmas e preconceitos de toda ordem. O que se pode afirmar, a partir de uma observação empírica, é que a prática permanece até a atualidade.

umbandistas sobre a necessidade espiritual e legitimidade ética-religiosa desta prática, como aprofundaremos na segunda parte do trabalho.

Entre as inúmeras versões sobre a origem da Umbanda há ainda uma outra, bastante corrente, que remete ao século XIX. O ritual teria surgido em 1817, “*derivada do candomblé trazido por escravos africanos. Foi numa reunião de grandes babalaôs e babalorixás do candomblé que se decidiu que a religião originária da África teria que ser um pouco modificada porque os hábitos e costumes daqui eram diferentes*”.<sup>4</sup>

Não cabe aqui aprofundar as diversas interpretações sobre a origem da Umbanda, mas apenas introduzir seu significado para compreender o surgimento desta em Florianópolis. É difícil precisar exatamente qual teria sido o primeiro terreiro aberto ao público na região que mais tarde se denominaria Grande Florianópolis. Entretanto, há praticamente um consenso em torno da informação de que o primeiro centro de Umbanda de Florianópolis teria sido o Centro Espírita São Jorge, da mãe-de-santo Malvina Ayroso de Barros (1910/1988)<sup>5</sup>. Durante a pesquisa, os entrevistados mencionavam diversos centros que estariam atuando mais ou menos na mesma época de Mãe Malvina, mas esta é a referência sobre a qual não há nenhuma controvérsia.

### **Mãe Malvina: a pioneira**

Assim, tomaremos o terreiro de Mãe Malvina como o marco inicial da Umbanda na futura região da Grande Florianópolis. Fundado em 1947, registrado oficialmente em 1953, foi, não somente um dos pioneiros, mas, certamente, o mais importante terreiro da região. Atualmente tem suas atividades bastante reduzidas em periodicidade e número de médiuns e é

<sup>4</sup> Versão expressa por Jorge Itá Bonfim, do Conselho Espiritual da União Joinvillense de Umbanda, por ocasião do I Encontro Regional de Umbanda Catarinense em setembro de 1981 em Joinville. Segundo ele, “*O primeiro orixá da Umbanda foi Maria Conga, muito combatida porque os portugueses que trouxeram de sua terra a religião católica não aceitavam que os africanos tivessem a sua*”. A Notícia, 26/9/1981

O interessante a destacar é que, sendo ele um líder de uma entidade organizativa dos religiosos, apresente uma versão tão divergente daquela oficial e hegemônica. Apenas para apresentar alguns pontos, a data-referência indicada por ele como marco da origem da Umbanda, é quase um século anterior à oficial, 1908. O contexto é completamente diverso: na versão adotada pela grande maioria do povo-de-santo em Santa Catarina, teria sido o médium Zélio Fernandino de Moraes, incorporado no Caboclo das Sete Encruzilhadas, quem teria anunciado o surgimento da Umbanda. Bonfim menciona uma “reunião de babalaôs e Babalorixás” durante a qual teria sido decidido que a religião no Brasil deveria ser “diferente”. Há algumas informações contraditórias em seu relato, até mesmo porque o candomblé existe concomitantemente à umbanda (e não foi substituído por esta, como afirma). Esta interpretação destaca sobretudo o aspecto do sincretismo como uma estratégia de resistência dos escravos africanos no Brasil que, proibidos de praticar seus credos, revestiam seus orixás com as imagens de santos católicos, em um período muito anterior à incorporação de Zélio de Moraes no Rio de Janeiro.

<sup>5</sup> Antes, Malvina Airoso Moreira

conduzido pela “filha carnal”<sup>6</sup> de Mãe Malvina e sua sucessora, mãe-de-santo desde 1973, Juraci Malvina Pereira, nascida em 1939, em Florianópolis. A primeira mãe-de-santo de Florianópolis nasceu em 14 de setembro de 1910, em Itajaí. Foi tecelã e artesã e somente próximo aos 30 anos<sup>7</sup> começa a sentir sua mediunidade. Sobre seu início na Umbanda declarou: *“Eu trabalhava numa fábrica de tecidos quando comecei a ter ataques epiléticos e tive que sair...Mas as crises continuavam. Só depois que entrei para a Umbanda fiquei curada, por isso minha família, apesar de ser católica, aceitou o fato”*<sup>8</sup>.

Com o apoio do marido, o umbandista José de Barros, decide ir ao Rio de Janeiro em 1941 para desenvolver-se.<sup>9</sup> É aí que recebe as entidades que a acompanhariam durante toda a vida religiosa, cerca de 47 anos dedicados à Umbanda: Vovó Maria Conga de Angola, dona do gongá<sup>10</sup> de seu terreiro, Ogun Guerreiro, o enviado de São Jorge, Caboclo Munhangaba e Cabocla Jurema. Sua filha Juraci conta que ela “fez a cabeça”<sup>11</sup> na Escadaria da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, na Bahia, em 2 de fevereiro de 1946, dia de Iemanjá<sup>12</sup> e depois, veio para Florianópolis. No ano seguinte ela e o marido fundariam o Centro Espírita São Jorge,<sup>13</sup> inaugurado em 14 de setembro deste mesmo ano. Sua filha Juraci declara:

*“Tinha a Dona Didi, logo mais embaixo e a Dona Clarinda, do Balneário<sup>14</sup>, era só. Mas ninguém entendia nada de Umbanda, foi ela que implantou a Umbanda em Santa Catarina.. foi esclarecendo tudo...da Cabocla Jurema, da Vovó Maria Conga”*.<sup>15</sup>

<sup>6</sup> Filha carnal = é uma expressão bastante usual entre os adeptos das religiões afro-brasileiras para designar a filha natural e diferenciá-la da filha-de-santo, assim denominada por ter sido iniciada na religião por alguém que, na hierarquia, é seu pai, ou mãe-de-santo.

<sup>7</sup> A reportagem de 8/10/1987 de O Estado é divergente e informa que sua iniciação teria sido aos 20 anos.

<sup>8</sup> Ferreira, Berenger. O Estado, 8/10/1987 Mãe Malvina, 50 anos dedicados aos trabalhos de um Centro Espírita.

<sup>9</sup> DC documento, Florianópolis, 10/3/1996

<sup>10</sup> “Congá ou gongá = Peji ou altar...aí ficam as imagens dos santos católicos sincretizados com orixás, estatuetas de Caboclos e Pretos Velhos, velas, flores, copo com água etc. Termo usado na Umbanda e em cultos não tradicionais afro-indígenas”. Cacciatore, 1988.

<sup>11</sup> “Fazer a cabeça - iniciar-se, submeter-se a determinados rituais e aprendizados das coisas do santo. Preparar ritualmente a cabeça para ‘receber’ os orixás ou entidades...Quando um médium faz cabeça, ele dá sua cabeça ao pai ou mãe-de-santo que a faz, isto é, fica sujeita ao seu poder espiritual”. Cacciatore, 1988.

<sup>12</sup> Os dados foram retirados da entrevista concedida por sua filha Juraci Malvina Pereira a esta pesquisa e da reportagem do Diário Catarinense, DC documento, 10/03/1996.

<sup>13</sup> DC documento de 10/3/1996 informa que ela já havia fundado um Centro Espírita na rua José Cândido da Silva, no Balneário em 1945.

<sup>14</sup> Mãe Antonieta informa mais tarde que o terreiro era ao “pé da ponte” no Estreito e que nenhum deles tocava atabaque, devido à perseguição policial.

<sup>15</sup> Entrevista concedida para esta pesquisa.

“Vovó Maria Conga = espírito de Preta Velha, de antigas escravas africanas que descem em cultos afro-brasileiros./ Caboclo: nome genérico para espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a si próprio o qual baixa nos candomblés de caboclo, macumbas, catimbós, terreiros de Umbanda e outros com influência ameríndia. Cabocla Jurema = entidade-guia, chefe da Legião,

As citadas Dona Didi e Dona Clarinda, já possuíam, à época, um local onde reuniam médiuns umbandistas. É provável que Mãe Juraci tenha afirmado que, até a chegada de Mãe Malvina ninguém conhecia a Umbanda em Florianópolis, devido à ausência dos “toques” de atabaques naqueles locais. Nos primórdios, estes não eram utilizados para evitar a repressão policial e confrontos com a vizinhança. Entretanto, não há dados suficientes para proceder à análise das diferenças ritualísticas entre os grupos de Dona Didi, Dona Clarinda e Mãe Malvina.

O C.E. São Jorge localizado à Rua Felipe Neves, no bairro da Coloninha, na área continental da cidade, hoje densamente povoado e urbanizado, estava instalado à época numa região bastante desabitada, certamente buscando fugir à perseguição policial e de vizinhança. Mãe Malvina era membro efetivo do Conselho Estadual Cristão-Espírita de Umbanda/Culto Afro-brasileiro. Calcula-se que *“mais de 30.000 pessoas de todas as crenças, raças e classes sociais”* freqüentaram o Centro Espírita, inclusive políticos tradicionais como Esperidião Amin, Angela Amin e César Souza, fator que analisaremos mais tarde. Mãe Juraci relata que viveu até os 13 anos no Rio de Janeiro e depois veio definitivamente para Florianópolis:

*“Quando cheguei aqui, já tinha esse centro dela, só que era um pequeno centro de madeira. Isto aqui era uma mata virgem fechada. Minha mãe contava que quando chegou aqui levantou o centro abrindo atalho com facão, as cobras corriam, eu ainda peguei os orixás trabalhando na mata, os médiuns trabalhavam ao ar livre, era muito bonito”.*

## **2.2. A MISSÃO RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA EM FLORIANÓPOLIS: saúde e doença nas décadas de 40 e 50**

Os depoimentos de Aléxis Teódolo da Silva, o Pai Leco, e Maria da Graça Cardoso, a Mãe Graça<sup>16</sup>, dois tradicionais líderes religiosos, atestam a proximidade entre saúde/doença e as religiões afro-brasileiras na Florianópolis dos anos 40 e 50:

*Mãe Graça - “Não era qualquer um que entrava no terreiro, não poderia ser qualquer pessoa que o pai-de-santo falasse: ‘Você vai pegar orixá, entrar na corrente.’ Não! Você tinha que ter uma doença desconhecida pelo médico, senão era o médico é que deveria tratar. Se você tinha uma doença, suponhamos, havia muito epilepsia, ou criança que não dormia ou pessoa que sofria insônia, então, essas pessoas procuravam a gente. Porque que se a doença fosse conhecida, daí não era espiritual. Antigamente era assim.*

---

*na Linha de Oxóssi”*. Cacciatore, 1988. Juraci revela também que Mãe Malvina “trabalhava” com o Caboclo da Monhangaba (quer dizer, incorporava esta entidade).

<sup>16</sup> Entrevista concedida para esta pesquisa.

*Pai Leco - Existia o lado social também. Antigamente as casas-de-santo eram freqüentadas pelas pessoas de periferia, pessoas pobres do morro, que não tinham a quem recorrer, não tinham condições de se tratar no médico, então elas iam para as casas-de-santo até com doença de médico, mas não tinham condições de ir numa clínica, aí procuravam as casas de benzedeiras, rezadeiras, curandeiras, entendeu?"*

O diálogo entre os líderes religiosos deixa claro que a função das casas-de-santo de Umbanda, nos anos 40 e 50, quando da fundação dos primeiros terreiros, dava continuidade àquela missão que haviam cumprido as benzedeiras, rezadeiras e curandeiras, embrionárias das religiões afro-brasileiras. Assim como estas, os umbandistas não tinham como objetivo substituir a medicina oficial, mas sim, oferecer tratamento de saúde e apoio a pessoas pobres, em situações de doença e desamparo, penetrando num vácuo deixado pela medicina oficial. Note-se, na fala de Mãe Graça, que ela considera que "só era tratado como problema espiritual quando a doença era desconhecida. Se fosse conhecida, a pessoa deveria procurar o médico". Pai Leco amplia a reflexão, explicitando que, mesmo em caso de doença conhecida, muitas vezes, integrantes das classes populares não tinham acesso aos serviços de médicos formados pela Academia, de onde se origina o fosso entre a medicina oficial e a saúde popular.

Apesar de não haver intenção de competitividade, as religiões afro-brasileiras foram duramente perseguidas pelas instituições médicas e seus integrantes, como vimos anteriormente, examinando o debate intelectual em torno da questão. Outro adversário das religiões afro-brasileiras em Florianópolis serão as forças policiais, agentes de um complexo e intrincado sistema de estigmatização e preconceito, do qual faz parte, na época, a medicina oficial, a Igreja Católica, a opinião pública - especialmente os meios de comunicação e parte dos leigos materializada mais freqüentemente nas vizinhanças dos terreiros.

### **Estigma e violência: a marca dos primeiros tempos**

Ao contrário da trajetória da Umbanda nos grandes centros, que se espraia adquirindo características de religião essencialmente urbana, pode-se perceber que o primeiro terreiro de Florianópolis nasce quase como uma "roça" de candomblé<sup>17</sup>. Em vez de buscar um lugar central e acessível, o terreiro instala-se em uma área praticamente desabitada, o que pode-se perceber pelo detalhe da vegetação ainda virgem, buscando a invisibilidade que certamente protegeria o grupo da violência originária dos estigmas,

<sup>17</sup> A roça de candomblé caracteriza-se por amplos espaços pouco urbanizados, em áreas de vegetação pujante, necessária ao culto aos orixás.

companheiros da história das religiões afro-brasileiras no Brasil e também em Florianópolis. Mãe Juraci conta:

*“Eu escutava minha mãe contar que sofreu muito com o Coronel Estrogildo. Esse homem chegava nos terreiros...e levava os tambores para a delegacia. Ela passou muito trabalho. Os vizinhos que não aceitavam, diziam que aqui dançavam mulheres nuas, que era casa de putaria”.*

Segundo a própria Mãe Malvina,

*“houve uma época em que a Umbanda era considerada feitiçaria. Sofri muito porque as pessoas não estavam acostumadas com isso, que é comum do Rio de Janeiro para cima principalmente”<sup>18</sup>.*

As homenagens a Iemanjá ainda era realizadas pela yalorixá na Praia de Tramandaí, no Rio Grande do Sul, certamente devido ao temor à repressão policial local, como relata, nos anos 80 a mãe-de-santo Leonina, frequentadora do centro de Mãe Malvina<sup>19</sup>. Uma reportagem jornalística<sup>20</sup> informa que Mãe Malvina foi presa no final da década de 40, acusada de curandeirismo.

Durante uma entrevista para esta pesquisa, um religioso<sup>21</sup> pertencente a outro centro relata a perseguição sofrida, principalmente por parte da vizinhança, pelo terreiro de Mãe Malvina que, segundo ele, foi sendo “empurrado” cada vez mais para fora da cidade, para áreas quase desabitadas.

Como se vê, há uma defasagem em termos históricos entre as religiões afro-brasileiras locais se comparadas a alguns outros estados brasileiros. Parece que, por diversos fatores combinados - da colonização marcadamente européia à urbanização tardia, cuja complexidade abordaremos mais tarde - o povo-de-santo do Estado de Santa Catarina terá especial dificuldade em organizar-se e expressar seus credos e, enquanto em outras regiões do Brasil a repressão arrefecia, em território catarinense parecia manter sua intensidade até os anos 70, como examinaremos adiante.

O filho de Mãe Malvina, Osmar Vidal Rita, ogã do terreiro, informa que, com o passar do tempo sua mãe foi conquistando o respeito da população que foi compreendendo que “ali só se fazia o bem”, o que teria minimizado a perseguição ao terreiro. Mas segundo sua filha, Juraci, a repressão teria cessado por um fato familiar bastante particular:

*“Até que veio meu padrasto, que era da Marinha, depois ele entrou para a polícia, então melhorou tudo, porque aí [a polícia] já fazia parte daquele grupo. Parou a perseguição, autorizaram”. (grifo meu)*

<sup>18</sup> O Estado, 23/4/1982

<sup>19</sup> O Estado, 22/6/1988

<sup>20</sup> Diário Catarinense, 10/3/1996

<sup>21</sup> Por se tratar de um depoimento dado por um religioso que não pertence ao terreiro mencionado, optou-se por não mencionar seu nome, com vistas à sua preservação.

Evidentemente, os dois fatores combinados - a transformação da opinião pública e o fato particular familiar citado - foram responsáveis pela melhor aceitação.

Aliás, a presença de militares entre os adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis é uma constante em sua trajetória histórica que permanece até os dias atuais. A influência dos negros marinheiros na formação da cultura afro-brasileira local começará a delinear-se por ocasião de sua vinda do Rio de Janeiro para Florianópolis quando da fundação do 5º Distrito Naval. Estes atuarão decisivamente junto à população negra da região, criando importantes entidades associativas e de lazer<sup>22</sup> e influenciando decisivamente na criação e consolidação das religiões afro-brasileiras locais. Até os dias atuais há muitos indivíduos ligados às Forças Armadas, seja Marinha ou Exército, ou ainda à polícia civil, o que, na década de 40, representou uma forma de proteção dos terreiros contra as investidas repressivas, como se pode deduzir do relato. O preconceito e conseqüente perseguição atingia não só os adeptos das religiões, mas também era extensivo à sua família:

*“Sofri muito no colégio porque minha mãe era umbandista. O padre me tirava da sala de aula; ele vinha dar aula de doutrina na escola...e dizia: você se retire porque é macumbeira. Eu queria morrer...Eu tinha 14 anos, em 1953”.*

A perseguição por parte de membros da Igreja Católica é outra constante das religiões afro-brasileiras:

*“O padre Vandelino, em Itajaí, condenava. Dizem que ele sabia das pessoas espíritas<sup>23</sup> e fechava a porta, naquela época, em 1958 ou 60 mais ou menos”.*

Numa entrevista concedida em 1978, Mãe Malvina relata que sofreu muitas pressões desde o começo de suas atividades, por parte da Igreja, da Justiça e da Polícia, que *“muitas vezes impedia a realização de nossos cultos sob alegação de que coisas imorais aconteciam aqui”.* Mas informa que, *“há mais de 10 anos que essas perseguições cessaram”*<sup>24</sup>.

Note-se que, pela data em que a entrevista foi dada, somente por volta de 1968, a repressão esmorece em seu centro. Se considerarmos que o Centro de Mãe Malvina era um dos maiores e mais famosos do Estado, e que entre seus freqüentadores havia influentes políticos tradicionais, pode-se imaginar a violência dos inimigos “históricos” das religiões afro-brasileiras - polícia, Justiça e até mesmo a Igreja Católica - contra os terreiros anônimos e menores.

<sup>22</sup> Para ver sua influência junto à formação das escolas de samba locais consultar Tramonte, 1996.

<sup>23</sup> É muito freqüente até mesmo nos dias atuais umbandistas definirem-se a si próprios pela denominação genérica de “espíritas”, termo que se convencionou utilizar também como medida de proteção contra perseguições, já que o espiritismo kardecista era melhor aceito pela sociedade em geral.

<sup>24</sup> O Estado, 30/12/1978

Examinaremos, a seguir, três casos de repressão policial a terreiros da Grande Florianópolis e suas diferentes estratégias de resistência.

### 2.3. A GUERRA DA POLÍCIA CONTRA OS ORIXÁS: Conflito no Plano Superior

#### Primeiro episódio – Estratégia defensiva: não-violência ativa

É neste contexto ainda bastante repressivo que Antonieta Maria dos Passos, 71 anos, inicia-se na Umbanda “no terreiro de Seu Pena Branca, na Dona Maria do Aníbal”<sup>25</sup>, localizado no Saco dos Limões, na década de 40. Atualmente, é mãe-de-santo<sup>26</sup> e seu terreiro é a Tenda Espírita de Umbanda Juraciara, registrado em 1975. Praticante da religião desde a idade de 20 anos, Mãe Antonieta, como é chamada, revela as estratégias utilizadas pelos adeptos para transpor o estágio das benzeduras praticadas nas casas e chegar à abertura de terreiros, buscando driblar a repressão:

*“Na época tinha pouco terreiro. Que eu conheci foi D. Mima (Juracema Rodrigues, minha mãe-de-santo), Dona Didi, Dona Clarinda, Seu Chicão, em Campinas, Dona Malvina e Dona Ida. Essas pessoas atendiam em casa, benziam, faziam consulta, mas desenvolver médium não, porque não tinham terreiro. O primeiro terreiro de Umbanda que conheci foi Dona Clarinda, ao pé da ponte, no Estreito. Mas não era um terreiro com atabaque, que naquele tempo era muito escondido porque a polícia, Deus o livre, se a polícia chegasse e encontrasse atabaque, ia preso<sup>27</sup>. Era palmas e muito silenciosas”.*

<sup>25</sup> Entrevista concedida para esta pesquisa.

<sup>26</sup> “Nome mais comumente usado para dirigente feminino de um terreiro afro-brasileiro. Sacerdotisa-chefe...É responsável pela vida espiritual e temporal do terreiro, dirige a educação religiosa das filhas de santo e o trabalho das auxiliares, todas as cerimônias rituais, públicas ou privadas, etc. Todos os adeptos lhe devem respeito e obediência...O mesmo que ialorixá, mais usado no Candomblé.” Cacciatore, 1988. Embora a autora considere que a mãe-de-santo dirija todas as cerimônias presenciei, em Florianópolis, o caso de algumas conduzidas pela chamada “Mãe Pequena” do terreiro, no caso na Tenda Espírita Juraciara da mãe-de-santo Antonieta aqui mencionada; ou ainda por uma das médiuns a cada sessão, de modo a propiciar o desenvolvimento de todos, como na Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar, da mãe-de-santo Eldeni Fernandes Camargo.

\* “Mãe Pequena – “o mesmo que jibonã. Função feminina de auxiliar de mãe-de-santo...Acompanha as filhas de santo na iniciação...e fiscaliza as iaôs\* \*e o desenrolar das cerimônias públicas e privadas.” (op.cit)

\*\* “Iaô - sacerdotisa..Iniciada. Termo mais usado nos candomblés nagô. Nos demais é em geral empregado filha de santo.” (op.cit)

<sup>27</sup>Braga (1995) relata o caso de Aninha Obábii, fundadora do famoso Ilé Axé Opô Afonjá, do São Gonçalo do Retiro que, utilizando-se de seu prestígio, conseguiu chegar até o então presidente Getúlio Vargas e solicitar-lhe a permissão para o uso dos atabaques nas festas dos candomblés, que tinha sido proibido com a instalação do Estado Novo em 1937. Osvaldo Aranha intercedeu a favor e o Decreto 1202 liberou então os instrumentos de percussão.

O relato da mãe-de-santo umbandista Antonieta Maria dos Passos, de Florianópolis, revela que, ainda em 1955, data provável em que os fatos que relata se passam, esta proibição permanecia vigente apesar do fim do período autoritário getulista e aparente “redemocratização” do país.

O relato afirma o caráter de atuação na “clandestinidade” e a necessidade de elaboração de estratégias por parte das religiões afro-brasileiras em Florianópolis para garantirem seu espaço de atuação.

Se observarmos o que ocorria em nível nacional, com reflexos em âmbito estadual, pode-se constatar que a tônica imperante do momento era a construção de um sentimento de brasilidade e identidade nacional. Este nacionalismo emergente nas primeiras décadas do século XX apresentava duas faces antagônicas entre si, mas com pontos de contato oriundos dos resultados que provocava e das transformações que desencadeava. De um lado, apresentava-se um nacionalismo que reivindicava o reconhecimento de um Brasil mestiço cuja noção de brasilidade negava as teorias de “embranquecimento para a prosperidade do país” - propostas na passagem do século XIX para o século XX - e propunha, em seu lugar, a concepção de um tripé formado pelo negro, índio e branco europeu, que, alicerçados no pilar da mestiçagem sustentariam a identidade nacional. Estas idéias foram explicitadas por intelectuais na Semana de Arte Moderna de 1922 e reforçadas por elementos da clássica obra “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre.<sup>28</sup>

A outra face do nacionalismo foi o de cunho fascistizante do Estado Novo de Getúlio Vargas cujo propósito homogeneizador e xenófobo resultou em uma política totalitária, com reflexos inclusive em Santa Catarina, nos níveis público e privado, como vimos anteriormente. Apesar da ruptura entre estes dois tipos de concepção, estes ventos nacionalizantes trouxeram à tona a contribuição das etnias negras e indígenas à formação brasileira. Em nível estadual, o nacionalismo fascistizante perseguia, estigmatizava e bania as práticas culturais dos povos descendentes de europeus nos núcleos coloniais de Santa Catarina - notadamente os descendentes de alemães e a prática do idioma - para afirmar e explicitar a vinculação brasileira getulista em nível mundial com a política dos Aliados na Segunda Guerra Mundial.

O cenário acima descrito pode ter contribuído para que, na região de Florianópolis e adjacências fossem afrouxadas as resistências e a violência contra as práticas afro-brasileiras, reflexo desta transformação na concepção de brasilidade que se construía nos círculos intelectuais e formadores de opinião em todo o país naquele momento. Entretanto, esta pequena brecha, se permitiu, por um lado, que os terreiros religiosos afro-brasileiros abrissem suas portas publicamente, por outro, não impediu que a violência, impregnada nas instituições, nos seus agentes e na sociedade em geral, continuasse a

<sup>28</sup> A este respeito declara Ortiz: “O que quero mostrar é que a operação Casa Grande e Senzala possibilita enfrentar a questão nacional em novos termos, daí eu ter afirmado que o sucesso da obra se encontra também fora dela. Ao permitir ao brasileiro se pensar positivamente a si próprio, tem-se que as oposições entre um pensador tradicional e um Estado Novo não são imediatamente reconhecidas como tal, e são harmonizadas na unicidade da identidade nacional”. (1985:43)

atingir seus adeptos. Na realidade concreta, batidas policiais nos terreiros, perseguições de toda ordem, violência sobre os religiosos, duras críticas nos meios de comunicação e a estigmatização pelo senso-comum eram os companheiros constantes das religiões afro-brasileiras na Florianópolis da década de 40 do século XX.

O depoimento de Mãe Antonieta representa um verdadeiro documento de época sobre a questão.

*“Naquela época [refere-se a 1948, quando iniciou] a polícia não aceitava a Umbanda. A única religião espírita que a polícia e a sociedade aceitavam era o kardecismo”<sup>29</sup>.*

As religiões mediúnicas – aí incluídas a Umbanda e o Kardecismo<sup>30</sup> – foram meios alternativos de adaptação do homem brasileiro à vida urbana, cumprindo papéis de fontes de orientação (substituindo a tradição e a autoridade) aceitação de valores urbanos e profanos, busca de coerência com a ciência e a atitude científica, etc. (Camargo, 1961). Entretanto, embora haja um “continuum” entre as duas religiões, como o autor aponta, em nível social o tratamento dado a estas foi completamente diferenciado como nos indica a entrevista. O kardecismo, por ser originário das camadas médias brancas intelectualizadas, inspirada nas idéias do francês Allan Kardec, terá aceitação e tolerância muito maiores pelo pensamento hegemônico da sociedade de

<sup>29</sup> Em Florianópolis, já na primeira década do século XX havia publicações espíritas kardecistas. Uma delas é o Jornal Caridade, fundado em 1917, da Associação Espírita Beneficente Dr. Frederico Rolla, anexa à Federação Espírita Catharinense [sic]. Como se vê, em âmbito local, a expressão pública do kardecismo foi aceita muito antes do que a dos umbandistas, dos quais as primeiras publicações de que se tem notícia datam dos anos 60. Note-se que a linha do jornal espírita era bastante hostil à Igreja Católica publicando notas com títulos como *“Bigamia implantada nesta capital pelo Frade Evaristo”*; *“Receitas grátis para combater as absurdas superstições inculcadas pelos frades, nos espíritos fracos, é bastante a leitura de O Clarão”*. Schlichting (1989) analisando os periódicos kardecistas aponta que, principais pontos criticados no governo estão: *“a omissão e complacência diante das constantes transgressões de membros da Igreja Católica às nossas leis e costumes”* (nr.148, p.3); *“exploração financeira por parte de frades e padres”* (nr.210, p.1) ; Pontos criticados na Igreja: *“a benção papal, o casamento religioso antes do civil, confissão, batismo, procissões e outros rituais”*; *“Religiosos são considerados traidores, interesseiros e espiões”* (p.176) Como se vê, os kardecistas enfrentavam de frente as forças hegemônicas do governo e Igreja Católica. Embora não saibamos quais as perseguições que o jornal sofreu, e se as sofreu, é extensa sua permanência no tempo. Registra-se 4 anos de atuação e cerca de 200 edições, o que nos leva a crer que, se de fato, sofreu restrições em sua liberdade de expressão, os kardecistas tinham força suficiente já à época - 1917 - para enfrentar as forças repressoras, situação muito diversa da Umbanda, que, décadas após, ainda não logrará vitórias significativas neste enfrentamento, como aponta o depoimento de Mãe Antonieta sobre a década de 50.

<sup>30</sup> Ortiz (1978) indica-nos que a introdução do espiritismo kardecista no Brasil se faz em 1853, com as “mesas-gigante”, mas somente em 1865 torna-se uma religião de fato, com a formação de um grupo na cidade de Salvador. Ele indica que já na sua origem, o espiritismo se distancia de certo modo do pensamento racionalista de Allan Kardec, seu fundador. O primeiro movimento espírita organizado data de 1873, no Rio de Janeiro e denominou-se Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio. Seu lema era “sem caridade não existe verdadeiros espíritas”, e a prática da homeopatia e dos passes para doentes era uma constante. Afirma o autor: *“O médium torna-se, antes de tudo, um curandeiro. O poder de cura é ainda hoje um dos principais critérios para o recrutamento de novos adeptos espíritas.”*(p.36). É vasta a literatura sobre o tema do kardecismo, mas não nos cabe aprofundar aqui suas origens, mas apenas os aspectos formadores da Umbanda. Para a formação do kardecismo no Brasil ver Camargo, 1961.

classes e suas instituições. Ortiz (1978) analisa como se realiza a integração do universo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional e seu resultado mais originalmente brasileiro: a Umbanda. Ele demonstra que a religião umbandista nasce junto com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. Entretanto, a aceitação do kardecismo será muito maior do que a Umbanda, considerada mais “africanizada”, além da diferenciação em sua composição social. Veremos que, historicamente, nas religiões afro-brasileiras, quanto mais africanizado o ritual, mais “baixo espiritismo” foi considerado.

Braga (1995) aponta que, na aceitação dos kardecistas e rejeição aos umbandistas estava *subjacente* “a relação das classes sociais reproduzida no contexto das disputas religiosas que colocava a população pobre e negra e a classe média baixa como praticantes de um baixo espiritismo”(p.153), confundido com fetichismo, que deveria, portanto, ser eliminado da sociedade.

Este prestígio do Kardecismo pode estar na base da explicação das razões pelas quais a maioria dos Centros de Umbanda de Florianópolis, até os dias atuais, denomine-se com o cognome “espírita” - Tenda ou Centro Espírita ou às vezes adicionando os termos Centro Espírita de Umbanda, Tenda Espírita de Umbanda. Na segunda parte do trabalho, analisaremos esta auto-identificação e o que significa em termos da apresentação pública dos terreiros.

Nas primeiras décadas do século XX transformava-se a sociedade brasileira - como vimos anteriormente ocorrer também em Florianópolis - e junto com esta, ocorre também uma transformação cultural. Segundo Ortiz (1978), “as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado no conjunto da sociedade global brasileira.”(p.12) Embora o autor acredite que a religião umbandista se legitima à medida em que integra os valores da sociedade global, esta afirmação deve ser relativizada, pois se examinarmos, por exemplo, a trajetória da Umbanda em Florianópolis veremos que, em nenhum momento ela legitimou os valores, mas ao contrário, enfrentou-os com diversas táticas como no caso em questão, resistindo à repressão em todos os níveis. É ilustrativo o relato de Mãe Antonieta acerca dos fatos ocorridos no terreiro de Dona Mima, sua mãe-de-santo, na Rua são Cristóvão, no Morro do Cemitério, em Coqueiros:

*“A polícia chegava de supetão. Aí vinha a cavalaria. No terreiro que me iniciei a sessão começava às 2 e terminava às 6 da tarde. À noite não podia ter sessão. Mesmo à tarde a gente tinha que estar esperta para ver se vinha polícia ao longe...se a gente desconfiava encerrava. Minha mãe-de-santo, Juracema Rodrigues, conhecida por Dona Mima foi muito judiada por casa da religião. Bateram muito nela, quebraram o altar, não ficou nada em pé. Isso foi mais ou*

menos em 1955. Quem prendeu foi o delegado do Estreito. A polícia invadiu, o cavalo foi pisando as pessoas, com crianças e tudo dentro do centro.”

Ortiz analisa que a Umbanda é fruto das mudanças sociais processadas após os anos 30, exprimindo a consolidação de uma sociedade urbano-industrial. As antigas tradições afro-brasileiras desagregaram-se canalizadas para uma nova modalidade religiosa. *“Em última instância este fenômeno de canalização será o responsável pela implantação e difusão da Umbanda sem o qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas individualizadas na pessoa do macumbeiro.”*(p.29) Claro está, pelo depoimento da mãe-de-santo Antonieta, a não-consonância com os valores emergentes da nova sociedade urbano-industrial, o que explicaria a violência contra a prática umbandista. Assim, estamos de acordo com o autor quando afirma que a Umbanda é o resultado da desagregação das antigas tradições africanas – que tentam perpetuar-se no candomblé – mas, em Florianópolis, a Umbanda enfrentará dificuldades imensas e seus adeptos serão considerados uma “ameaça” como veremos mais adiante. Entre estes, estará principalmente a população negra e pobre, impedida de manifestar suas práticas culturais espirituais de cura - ainda que isolada e discretamente - e mais ainda suas “africanidades”<sup>31</sup>. Esta população, invisível pela força da exclusão provocada pela herança escrava dos séculos anteriores e pelas práticas “higienizadoras e modernizadoras” do século XX será totalmente estigmatizada e a cultura da qual é portadora será impietosamente reprimida.

A Umbanda representará uma alternativa adequada á esta população na Florianópolis pós-anos 30. Sendo uma “síntese brasileira” (Ortiz), portadora da herança cultural dos negros e indígenas, do catolicismo e abarcando também o kardecismo europeu das classes médias, atrairá grande número de simpatizantes majoritariamente das classes populares, atingindo também as classe médias e elites - ainda que de forma quase invisível aos leigos - rapidamente se estendendo por toda a cidade, como veremos mais tarde. Esta elasticidade de seu campo de influência é perceptível ao constatar que, desde seu surgimento, com as enormes dificuldades que se depreende do depoimento de Mãe Antonieta, a Umbanda cresce vertiginosamente até os dias atuais, cobrindo toda a área urbana da Grande Florianópolis, ao lado dos terreiros de Almas e Angola, a partir dos anos 50 e, em menor número, de candomblé a partir de meados dos anos 70.

Por possuir como essência a inclusão da diversidade da sociedade brasileira, a Umbanda conseguiu abarcar um vasto leque de grupos sociais

---

<sup>31</sup> Poderíamos chamar ainda de “negritude”. Segundo Kabengele Munanga (1988), há cerca de cinquenta anos nascia o conceito e movimento ideológico. O autor localiza ainda uma definição cultural segundo a qual negritude seria a *“afirmação do negro pela valorização de sua cultura, a começar da poesia e outros”*.

com necessidades diferenciadas. A preocupação em manter a idoneidade, tornava parte dos terreiros um espaço que primava por uma série de orientações moralizadoras. Diz Mãe Antonieta:

*“No centro tinha uma moral muito respeitada. Não se fazia matança, obrigação<sup>32</sup> na frente de criança. Era uma coisa secreta, para a criança não ficar com aquela coisa na cabeça.”*

A entrevistada revela que, apesar de toda a moralidade, a violência policial não arrefecia.

*“Eles [os policiais] entraram, com criança e tudo lá e bateram na minha mãe-de-santo e deram ordem de ir presa. Nós, que éramos os filhos-de-santo<sup>33</sup> - Rufina de Oxóssi, Margarida, Seu João e até o pessoal da assistência, falamos que se ela ia presa, nós caminharíamos junto com ela, sozinha ela não ia. Mas eles fizeram um cerco e nós não pudemos acompanhar. Levaram ela com a própria roupa do orixá. Nessa hora ela estava com a Cabocla Jurema. Daí ela já estava toda arreventada, tudo que foi dente que tinha na boca eles quebraram. Era soco ali, soco lá, o sangue correndo. Os dentes ficaram um caco. Mas a Jurema não subiu<sup>34</sup>”*

O aspecto da solidariedade grupal combina-se a uma dupla resistência: de um lado, o grupo de filhos-de-santo e assistência do terreiro que decidem acompanhar a mãe-de-santo; de outro, a própria entidade espiritual, Cabocla Jurema, que não “sobe” (não desincorpora da médium) apesar das agressões sofridas:

*“Aí a Cabocla Jurema falou que ela era muito Cabocla para segurar o cavalo<sup>35</sup> dela; que nós deixasse que ela não ia morrer, mas também não ia subir. Botaram ela num carro e levaram. Nós acompanhamos, eles fizeram com ela um desfile na praça pública, em frente ao Palácio do Governo na época. Não gosto de me lembrar. Foi uma época muito sacrificada aquela nossa. Aí, com a roupa da Cabocla - uma saia estampada com um saiote de pena por cima, de penacho, arco e flecha, tudo isso eles fizeram ela levar. Daí, saltaram com ela na Praça e subiram com ela na frente, fizeram ela desfilar como se fosse num carro de carnaval, uma fantasia, mas a Jurema não suspendeu. A polícia quis malhar nós, mas a gente enfrentou, não íamos deixar ela sozinha”*

Pode-se inferir a energia advinda da consciência étnica da mãe-de-santo: ser “muito cabocla” neste contexto significa ser forte e destemida, como os caboclos, descendentes mestiços dos heróicos e míticos indígenas do

<sup>32</sup> Refere-se à “matança” de animais por ocasião dos rituais de iniciação ou “obrigação” para o santo.

<sup>33</sup> Iniciado na religião.. “que se submeteu ao processo de iniciação para servir de suporte à descida dos orixás entre os humanos”. Cacciatore, 1988

<sup>34</sup> Quer dizer, a entidade não desincorporou do médium, não abandonou o espaço terreno.

<sup>35</sup> “Pessoa que serve de suporte para a “descida” dos orixás e entidades. Médium, Também cavalo-de-santo. Nos candomblés de caboclo e na Umbanda é chamado também de aparelho e na Quimbanda, burro”. Cacciatore, 1988. Na Grande Florianópolis ouvi a expressão “médium”; raríssimas vezes “cavalo” e nenhuma vez “burro”.

imaginário nacional elaborado no período do Romantismo brasileiro.<sup>36</sup> A ridicularização de roupas rituais e a exposição pública da médium demonstram a impunidade dos agressores e a condescendência pública com a humilhação sofrida pelo grupo, já que a entrevistada não menciona qualquer ato de apoio por parte dos transeuntes da praça. A expressão “não ia morrer mas também não ia subir” reúne duas manifestações sobrepostas da resistência: a da pessoa física da mãe-de-santo que tranqüiliza o grupo afirmando que “não ia morrer” e a da entidade Cabocla Jurema garantindo que “também não ia subir”.

Quanto ao conjunto que envolve o grupo de médiuns e a mãe-de-santo agredida, podemos afirmar que este, no momento do conflito, utilizou a tática da “não-violência ativa”. Proposta pelo líder indiano Mahatma Gandhi<sup>37</sup> e seguida pelo líder negro norte-americano Martin Luther King, consiste em ações de resistência coletiva sem que, sob nenhum pretexto, empregue-se a violência física. Embora em nível micro-estrutural e localizado, pode-se caracterizar desta forma a tenacidade do grupo de religiosos em torno da mãe-de-santo, acompanhando-a durante toda a trajetória do terreiro até a praça onde foi exposta publicamente e permanecendo a seu lado nos momentos de maior tensão, apesar do rechaço violento e ameaça por parte dos policiais.

Fica claro, pelo episódio relatado, que três modalidades de forças complementares concentravam-se nos religiosos: uma, a força social do grupo em torno da mãe-de-santo Juracema, posto máximo na “hierarquia do santo”, motivo maior pelo qual os médiuns e toda a assistência deslocaram-se; outra, a força espiritual do coletivo orientado pela Cabocla Jurema - incorporada na

<sup>36</sup>O expoente do Indigenismo na literatura nacional foi o escritor José de Alencar. Sodré (1982) analisa como em torno do índio surge e cresce, com o passar do tempo um conjunto de idéias reflexo do surto capitalista no mundo. Para ele, o exame do Indianismo desvela preconceitos, tendências e motivações que pareciam inexplicáveis mas que, à luz do momento histórico da ascensão burguesa é possível desvelar. Neste momento de transformação política e econômica algumas relações sociais declinam, outras ascendem e o mito do índio vai servir de motivo para as críticas sobre os problemas criados por esta fase de mudança, de rápida deterioração de valores. O autor demonstra como, no contexto da ascensão burguesa seria um contra-senso valorizar o negro, que fornecia o trabalho e estava no extremo inferior da hierarquia social. Como os leitores pertenciam, em geral, à classe dominante podiam aceitar a idéia de valorização do índio. “*Numa sociedade escravocrata, honrar o negro teria representado uma heresia.*” (p. 268) pois ficcionistas e leitores pertenciam à elite e, como bem lembra Sodré, José de Alencar, o mais destacado deste Movimento Literário era escravocrata. Apesar deste quadro contraditório em relação à valorização do negro, o mito do indígena apresentado como um indivíduo puro, leal e corajoso sobreviveria muito tempo após a falência do movimento literário que o popularizou. Sua arquetipia remete a um passado romantizado, de natureza exuberante, agora ameaçado pela modernidade que corrompe valores e ideais. Este imaginário permanecerá, atingirá as camadas populares e será fundamental na constituição da figura dos “caboclos” da Umbanda e dos “candomblés de caboclo”.

<sup>37</sup>No contexto da luta contra o colonialismo inglês na Índia, propõe a resistência não-violenta tenaz e incansável dos povos. Por exemplo, o povo indiano deveria protestar contra o domínio inglês recusando-se a comprar e usar os tecidos fabricados pela indústria daquele país. A Índia foi colônia da Inglaterra até 1947. Em Florianópolis, na mesma época, as religiões afro-brasileiras foram duramente reprimidas, resquícios de um colonialismo que ameaçava destruir as bases culturais da população negra para afirmar suas raízes, racionalistas e brancas.

mãe-de-santo, tranquilizando e orientando o grupo afirmando que “não ia subir” e, por último, a pessoa física da mãe-de-santo também resistindo.

Note-se que, para enfrentar a Polícia - força hegemônica superior e constitutiva do Poder - os religiosos invocaram outra força poderosa com a qual poderiam contar: a resistência enérgica da entidade espiritual. Era clara a consciência entre os adeptos de que eles eram “pessoas pobres que nada podiam fazer”, como afirma Mãe Antonieta mais tarde. Portanto, para enfrentar o Poder Instituído na sociedade humana, somente o Poder Espiritual. Do poder material da Polícia para o poder espiritual da divindade Cabocla Jurema, o conflito deu-se no plano superior, de “chefe para chefe”, ou seja, do Delegado (chefe da força policial no plano material) para a Cabocla (chefe do plano espiritual). Visando a esta equiparação de forças é que a divindade Cabocla Jurema tranquiliza os religiosos avisando que “não vai subir” ou seja, não deixará o corpo da médium, mas permanecerá “em terra” enfrentando a tropa policial. Isto indica que o povo-de-santo na época conhecia claramente as limitações de sua força social, no contexto da perseguição e marginalização de que eram alvo os cultos afro-brasileiros e aceitam que a Divindade assuma o posto principal no enfrentamento do Delegado, a exemplo do que ocorrerá nos dois outros episódios da “Guerra da Polícia contra os Orixás” que veremos a seguir.

No momento em que a entidade espiritual pede aos filhos-de-santo que se afastem, porque “ela não ia morrer” [referindo-se à pessoa da mãe-de-santo] fala mais alto a voz do grupo social:

*“Aí nós desobedecemos o orixá [Cabocla Jurema], mas em benefício dela [Juracema]. Por que se ela era nossa mãe-de-santo, onde derramasse o sangue dela, o nosso tinha que ser derramado também. Nossa lei é linda, tem moral, não podemos abandonar a mãe-de-santo”.*

O “medo do feitiço”, analisado anteriormente, também fica evidente por parte dos policiais e a violência surge como reação direta contra este temor, como historicamente já analisado em outros locais do país<sup>38</sup>:

*“Quando passou em frente à Catedral, a Cabocla Jurema ajoelhou-se e movimentou a flecha em direção à Igreja, salvando<sup>39</sup> Oxalá. Aí veio um polícia num cavalo e deu um tapa nela na nuca. A Jurema caiu. Os policiais levantaram ela e iniciaram aquele desfile em frente ao Correio. Aí a polícia disse que ia prender todo mundo e prendeu ela. Não reagimos porque a gente ia apanhar muito e a Jurema disse que não continuássemos, porque ela sabia muito bem o que fazia na terra”.*

Pode-se observar que é justamente no momento em que a entidade dirige-se ao Poder Católico - movimentando sua flecha em direção à Igreja -

<sup>38</sup> Ver a este respeito Maggie, 1992 e Braga, 1995

<sup>39</sup> O mesmo que saudar, cumprimentar. Cacciatore, 1988

que a repressão se intensifica por iniciativa de um policial, o que demonstra que este gesto simbólico, que unia a mensagem de resistência e de afirmação da religião afro-brasileira diante do templo católico, foi captado pelo policial provavelmente como um gesto de “feitiçaria”, que deveria, portanto, ser contido. O jogo simbólico empreendido pelo grupo, pela médium e pela Cabocla Jurema incorporada nesta, é portador de um significado que, naquele momento, pode ser apreendido, tanto pelos filhos-de-santo, como por outros, que se colocavam fora do grupo, como a força policial, provocando reações antagônicas diante do mesmo fenômeno.

O outro dado que está subjacente a este momento do conflito, é que, de fato, estava surgindo em Florianópolis, uma religião popular, calcada sobre bases africanas e indígenas - e não romanizadas - capaz de enfrentar a hegemonia do Catolicismo institucionalizado, identificado com as elites, cuja representação física mais importante é o edifício da Igreja enquanto espaço de dominação física e simbólica, guardião de seus mais intocáveis dogmas<sup>40</sup>. Ora, uma “entidade mestiça” da Umbanda apontando “arco e flecha” em direção ao templo maior da Igreja Católica trazia subjacente um sinal de “guerra religiosa” que os filhos e a mãe-de-santo não puderam prever, mas que os policiais captaram desencadeando a extremização do conflito.

A impunidade dos agressores é outro elemento digno de análise. É na continuidade dos fatos que Mãe Antonieta revela este aspecto, após a soltura da prisão da mãe-de-santo agredida, Juracema Rodrigues:

*“Depois que ela veio de volta, a gente foi na Delegacia. O delegado era o Saul Vitto – branco, galego de olhos azuis. Ele disse que a lei era esta: olho por olho, dente por dente! e que a lei não dava cobertura a macumbeiro. E ficou tudo por isso mesmo. Não saiu nem no jornal. Nem nisso nós tínhamos aceitação. Só saiu que foi fechado o Centro de Macumba na Rua São Cristóvão. Mas não foi fechado não. Fizemos uma caixinha, cada um punha o que tinha. Conseguimos um dinheiro, aí o delegado não era mais o Saul Vitto tinha um outro. Chamava Antônio, ele disse que era bom a gente procurar o cartório e registrar o terreno. Aí fomos no Cartório da Hercílio Luz. Formamos a diretoria. Depois disso tudo, todo mundo da religião ficou com medo. E o que aconteceu com o Saul Vitto? Depois*

---

<sup>40</sup> Na majestosa obra teatral “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes, depois transformado em filme, na década de 60, fica clara esta noção do edifício da Igreja como espaço de afirmação e resistência do catolicismo mais dogmático. Na trama, o lavrador Zé-do-Burro faz uma promessa no candomblé a Iansã, sincretizada no catolicismo como Santa Bárbara. A promessa implica em levar uma cruz até a Igreja de Santa Bárbara mais próxima, caso Iansã curasse seu burro de uma ferida causada por raio. Numa belíssima alegoria, a escadaria da Igreja surge como espaço de disputa e guerra religiosa, pois o padre responsável pela Igreja não quer permitir que a cruz oferecida a Iansã/Santa Bárbara seja colocada dentro da Igreja, já que isso poderia significar a religião afro-brasileira ocupando os espaços do catolicismo.

de tudo que fez com a minha mãe-de-santo, ele foi ser filho-de-santo da\*\*\*\*<sup>41</sup> no Estreito. Lá foi coroadado<sup>42</sup>, catulado<sup>43</sup>, confirmado<sup>44</sup>, passou a ser pai-de-santo.”

Maggie (1992) analisa os processos de acusação de feitiçaria no Brasil, apontando a proximidade e a familiaridade de todos os envolvidos - delegados, autoridades, acusados de feitiçaria - com os rituais e expressões das religiões afro-brasileiras. A autora percebeu desde 1890, uma coincidência entre algumas categorias do discurso jurídico-burocrático e do discurso da crença. “*O texto legal e o da crença são homólogos*”, afirma. Ela vai ainda mais longe dizendo que o Estado participa da crença, que não pertence apenas a “negros e ignorantes” e, no Brasil, **todos temem o feitiço enquanto produção cultural**. Para Maggie a lei, em vez de suprimir a crença na feitiçaria, funda um sistema de crenças que todos compartilham. Este sistema baseia-se na crença dos espíritos e nos poderes ocultos de produzir malefícios. Então, associa-se espírito e capacidade de fazer maldade. Entretanto, é “*na mistificação que está o ponto de concordância que fazem todos serem cúmplices da perseguição aos fraudulentos*” (p.187). Identificando a proximidade de origem social entre policiais e acusados, problematiza se não estaria subjacente a estes a mesma crença, só que os primeiros estariam na posição de perseguidores e os segundos perseguidos. “*Aqui todos participam das mesmas premissas culturais, ou seja, participam das concepções que nós tentamos em vão colocar como crenças do passado, dos pobres, dos negros*”. (p.186)

Esta proximidade social e cultural entre autoridades policiais e os acusados “feiticeiros” certamente explica porque, como declarou a entrevistada, o delegado de Florianópolis torna-se, ele mesmo, um pai-de-santo de um terreiro no Estreito, tempos após haver empreendido esta violência contra a mãe-de-santo Juracema Rodrigues. Afinal, naquele evento ele estava na posição social de repressor e cumpriu este papel. O que nos indica que ele mesmo participe da crença é sua adesão à Umbanda

<sup>41</sup> Por se tratar de informação que pode gerar conflitos não se menciona o terreiro ao qual se integrou o delegado.

<sup>42</sup> “*Coroa : conjunto de orixás e entidades de um médium, santos que ele recebe e que o protegem. Quando são poderosos e incomuns diz-se que ele tem uma coroa bonita*” Cacciatore, 1988. Ser coroadado, é, portanto, “ser feito” pela mãe ou pai-de-santo, recebendo deste o conjunto destes orixás protetores.

<sup>43</sup> “*Catular: raspar a cabeça para fazer o santo, iniciar-se*”. Cacciatore, 1988.

<sup>44</sup> Refere-se a confirmação de protetor: “*Cerimônia realizada após a iniciação do médium para dar certeza de qual é realmente sua entidade protetora (chefe-de-cabeça). Cantam-se pontos, os protetores incorporam e preparam as guias (colares para o médium). Sobre a cabeça deste, o chefe do terreiro coloca uma coroa de certas plantas (guiné, arruda, espada-de-são-jorge) e derrama vinho tinto. Cantam-se pontos de caboclo até a incorporação do chefe-de-cabeça do novo iniciado, e a entidade se identifica riscando seu ponto*”. Cacciatore, 1988.

“*Riscar o ponto é fazer desenhos ou sinais cabalísticos que representam determinadas entidades espirituais e que possuem poderes de chamamento às mesmas ou lhes servem de identificação*” Quem o faz é o chefe do terreiro ou o médium que recebeu a entidade (no caso, identificação). Idem.

posteriormente. Em sua visão, provavelmente se tratava de cumprir com “sua obrigação com a lei” que, segundo acreditava, determinava a proibição de “feitiçaria”. O entendimento da relação entre fé e poder no Brasil é complexo porque estes domínios relacionam-se diretamente com a interpretação da formação cultural do brasileiro, o que complexifica a análise e não permite o maniqueísmo que determina a simples oposição de forças repressivas de um lado, e, de outro, os praticantes das religiões afro-brasileiras. Estes agentes sociais, fora de seus papéis específicos, tem muitas vezes imbricadas suas realidades culturais, o que demonstra a multilateralidade do fenômeno.

Este trecho esclarecedor revela-nos vários elementos da trajetória das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Em primeiro lugar, a clara consciência do **conflito étnico** e da negatividade que pesava sobre o grupo devido à sua origem negra. Esta consciência está insinuada nas entrelinhas, quando a entrevistada descreve o fenótipo do delegado repressor, como um “galego de olhos azuis”. Em segundo, a **impunidade** dos agressores, quando relata que “ficou tudo por isso mesmo”; em terceiro, a **cumplicidade dos meios de comunicação** que registram o ocorrido apenas do ponto de vista dos agressores - o fechamento do terreiro, sem nenhuma menção às arbitrariedades cometidas; em quarto, a **resistência** do grupo, reconstituindo o centro após o ataque policial; em quinto, o insólito: já estava constituída possibilidade de registro legal do terreiro, ou seja, a **institucionalização** da religião já estava a meio caminho; por último e o mais surpreendente: o **próprio delegado torna-se mais tarde um pai-de-santo**, de onde pode-se depreender que, é complexo e intrincado o processo de integração de um indivíduo a uma prática religiosa. Tal revelação rompe completamente a dualidade maniqueísta entre bem e mal, segundo a qual o primeiro seria representado pelos adeptos da religião afro-brasileira e o segundo pelas forças policiais.

Claro está, mais uma vez, a tênue fronteira entre estes dois domínios. A questão não se restringe aos bons ou maus instintos de indivíduos isolados; trata-se de uma disputa de forças sociais, com interesses antagônicos. De um lado, um grupo com expressão cultural própria, historicamente marginalizado e estigmatizado, lutando por espaços no campo religioso e pelo direito à sua existência enquanto tal. De outro, estão as forças institucionais ligadas aos interesses hegemônicos dominantes, cuja intenção é manter o controle dos campos estratégicos da sociedade para garantir o domínio enquanto tal, e o campo religioso é certamente um dos mais importantes.

Em Florianópolis, nas décadas de 40 a 50, período do qual estamos tratando, aos adeptos das religiões afro-brasileiras uma das formas de resistência possível era a já citada “não-violência ativa” que é novamente acionada para a soltura da mãe-de-santo:

*“Nos reunimos para ver o que fazer, mas a Jurema tinha dito que o tempo que estivesse presa não ia subir. Que nós ficasse em concentração bem firme, orando, cantando, porque ela [Cabocla Jurema] ia trazer ela [Juracema Rodrigues, mãe-de-santo] de volta... E, de fato, a polícia trouxe ela, soltou em frente ao cemitério [de Coqueiros] toda pisada, e aí tivemos que preparar bochechos com água e sal, mas só tinha os caquinhos dos dentes. Isso me marcou, porque hoje temos tudo na nossa mão e o pessoal da nossa religião não sabe ter moral para levantar a religião, que ainda é mal vista, tudo é macumba”.*

A solidariedade silenciosa e sub-reptícia também é uma marca deste conflito. A presença constante do grupo de médiuns durante todo o embate e o desenrolar dos acontecimentos demonstram que, nesta rede invisível à cidade naquele momento, havia fortes nós de apoio mútuo.

*“Todos, quando souberam, deram apoio: Seu Chicão, falecida Didi, Dona Cristina, Dona Bicota, ficaram do nosso lado, mas a gente era pobre e não podia ir contra a lei porque a Umbanda na época era baixa. Religião de negro, vou falar claro. Diziam: ‘isso é coisa de negro’ e eles dizem que o branco que está lá dentro é da mesma laia que os negros vagabundos, gente que não quer trabalhar”.* (grifo meu)

O acontecimento narrado acima, oriundo de um fragmento do cotidiano é uma clara demonstração de como se expressavam as relações da sociedade e suas instituições com as religiões afro-brasileiras na Florianópolis da década de 50, marcadas pelo estigma e marginalização já mencionados. Revela também a consciência plena que o grupo possuía de sua inferioridade na escala social, não apenas pela sua condição étnica de pertencimento à população negra, mas também a percepção de que a marginalização a que sua cultura era relegada era extensiva a outros grupos étnicos que dela compartilhassem, como os brancos, por exemplo.

Se lembrarmos que o Brasil vivia naquele momento um período de redemocratização e de afirmação das expressões culturais nacionais, pode-se imaginar o quanto as religiões afro-brasileiras em Florianópolis permaneciam à margem dos benefícios desta abertura cultural e política, alvos diretos da violência física e simbólica das instituições. É interessante analisar a distância profunda entre a legalidade democratizante proposta em documentos e leis do novo período, e o autoritarismo de fato presente no cotidiano da população negra e pobre em Florianópolis. Aliás, não somente em âmbito local este fenômeno é observável. Como aponta Braga (1995) também na Bahia, a repressão aos terreiros de candomblé se verificou permanentemente ao longo da primeira metade do século XX. Em sua pesquisa, ele percebe que os entrevistados não mostravam interesse em discutir o assunto, sugerindo haver uma “restrição mental” ao tema, como se a memória coletiva buscasse esquecer as ações policiais que feriam a dignidade do povo-de-santo.

O mesmo fenômeno é observável em Florianópolis. Entre os muitos entrevistados, em dezenas de horas gravadas, as menções diretas à repressão sofrida não são proporcionais à cotidianidade com que de fato ocorria e poucos são os episódios narrados com tantos detalhes como os que nos revela Mãe Antonieta. Entre aqueles que confirmam ter havido repressão policial sobre os terreiros na história das religiões afro-brasileiras locais, alguns não admitem terem sido alvo dela, mas apenas ter conhecimento de que outros centros haviam sido atingidos pela perseguição. Por vezes, no decorrer do depoimento, com uma frase ou gesto de cabeça ou ainda menções indiretas, foi possível perceber que o próprio entrevistado e seu terreiro, em algum momento de sua trajetória, também haviam sido vítimas da violência policial. Estes dados nos sugerem que a repressão não ocorria isoladamente, mas era uma constante, variando em maior ou menor grau, de terreiro a terreiro e de ocasião a ocasião.

As reticências e o quase silêncio de parte dos entrevistados parece indicar-nos que permanece até os dias atuais o constrangimento pelo tratamento criminalístico sofrido no passado pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Entretanto, a explicação de Braga não nos parece suficiente - ele credita a uma espécie de esquecimento proposital ou involuntário da memória coletiva. Poderíamos pensar em outra hipótese: se o constrangimento permanece, provavelmente é porque, até os dias atuais, os adeptos sintam ainda o preconceito, mesmo que de forma velada. Se atualmente, já não existe de fato a repressão policial tal como no passado, a marginalização das religiões afro-brasileiras e a estigmatização de suas práticas ainda permanece, como vimos nos depoimentos de Mãe Antonieta, quando afirma que a *"nossa religião ainda é muito mal vista, tudo é macumba"*

O tema do preconceito vigente será esmiuçado na segunda parte deste trabalho quando analisarmos as entrevistas dadas na atualidade.

A seguir, examinaremos dois outros casos de confronto entre os adeptos das religiões afro-brasileiras e a polícia. Além da estratégia da não-violência ativa utilizada no momento do conflito pelo grupo de Juracema Rodrigues, ao qual pertencia Mãe Antonieta, duas outras estratégias serão utilizadas pelo povo-de-santo para defender-se na Guerra da Polícia contra os Orixás: a barganha e a cooptação, ambas também não-violentas, mas com táticas diferenciadas.

## Segundo episódio – Estratégia defensiva: a barganha

O segundo caso ocorreu com Cristina Simas Costa, a Mãe Cristina, Embora ela não precise exatamente a data do acontecido, os dados do depoimento indicam tratar-se dos anos 60:

*“Teve uma época aí que tinha direito de bater só até às 10 horas da noite. A polícia ia, quebrava tambor de tudo quanto era terreiro. Isso bem no começo. Não tinha direito de ninguém fazer sessão, bater tambor. Meu terreiro era pequenininho, lá em cima!... Tem uns 35 anos isso. Era umas 11 horas e ainda estava a sessão batendo. Naquele tempo, o delegado era um galego muito ruim: ele entrava no terreiro e quebrava o tambor com o pé. Nesse dia quem estava arriado [incorporado em Mãe Cristina] era Seu Caveira que arriava na linha de Exú naquele tempo. Aí, quando o delegado meteu a mão na porta que entrou, Seu Caveira chegou perto, meteu a mão no peito dele e disse: **“Daqui tu não entra, eu que mando. Tu manda lá na rua”**. O delegado: **“Por que eu não entro?”** Aí ele, Seu Caveira, com uma bengala na mão - **“Então entra prá tu vê!”** (grifo meu)*

Pode-se observar que, diversamente do ocorrido com a mãe-de-santo de Mãe Antonieta, desta vez há um enfrentamento direto: a própria entidade, no caso, Exu Caveira incorporado em Mãe Cristina, faz uma barreira até mesmo física contra o policial, delimitando claramente os espaços de poder e de autoridade: no terreiro, mandam os orixás e seus mensageiros; na rua, manda a autoridade constituída. Também neste caso o conflito ocorre no Plano Superior, ou seja, o Delegado contra o próprio Exu Caveira. Como no caso anterior, o povo-de-santo deixa que a entidade espiritual enfrente o poder hegemônico das forças policiais, novamente, de “chefe do plano material para chefe do plano espiritual”, demonstrando a consciência daquele da debilidade de sua capacidade de enfrentamento direto naqueles tempos.

Neste embate, a entidade espiritual desafia a força terrena personificada no delegado. Vejamos o que ocorre:

*“Aí o delegado não entrou, foi prá rua. **Aí meu guia [Exu Caveira] foi atrás dele**. Chegou lá o delegado disse: **‘Olha, tu tens tanta força que não me deixastes entrar: nós andamos atrás de três presos que fugiram, me faz eu pegar esses presos’**. Tempos depois, o delegado disse prá mim: **“Olha, só não entrei porque vi que você tinha uma força muito grande”**. (grifo meu)*

Note-se que o delegado teme o poder do guia espiritual, recuando para a rua, para o local aonde a entidade havia permitido que ele ficasse, determinando ser este o seu território de direito. Além de obedecer às ordens de “Seu Caveira”, o policial dialoga diretamente com a divindade, pedindo-lhe orientações para a sua ação terrena de localização dos presos. Estas atitudes do delegado - submissão e negociação através do diálogo -

demonstram claramente que, para este, a existência concreta de Exu Caveira era indiscutível e seu poder temível, a exemplo do que analisamos anteriormente sobre o “medo do feitiço” impregnado na cultura brasileira. Este “medo” que legitima a existência do poder do “feitiço” fez com que, neste caso, a força policial se recuse a prosseguir no confronto, aceitando a autoridade do espírito, apesar de pedir-lhe um pequeno “teste de eficiência”. A entidade concorda com a “barganha” e indica ao delegado os caminhos para ter êxito em sua empreitada. Observe-se ainda que, em nenhum momento o policial insistiu em que os presos pudessem estar escondidos no terreiro e acreditou piamente nas “indicações” de Exu Caveira:

*“Aí Seu Caveira, disse: ‘Vai por aqui e entra naquele monte de pau bem alto que os presos que você quer estão lá’. Era um eucalipto grande. Pois os policiais foram lá e prenderam dois presos. Aí o delegado ficou com fé. No meu centro nunca ele entrou. Eu batia [fazia a sessão] até uma hora da madrugada. O delegado respeitou. Até hoje, ele está bem velho e diz prá mim que foi o único terreiro que ele não foi. Depois entrou na política, até ajudei ele.”*

Após o confronto cria-se, da parte da força policial, um respeito ao terreiro, sua chefe, Mãe Cristina e a entidade mentora, Exu Caveira. Mas é importante observar que o delegado afirma ter sido o centro de Dona Cristina, “o único em que ele não foi”, leia-se, “que não reprimiu”. Diante deste acordo, mais uma barganha: quando o policial se candidata a um cargo político, recebe, em troca o apoio eleitoral da mãe-de-santo.

### **Terceiro episódio - Estratégia defensiva: a cooptação**

O terceiro episódio é relatado por Guilhermina Barcelos, a Mãe Ida, e se passa nos anos 50. Desta vez, é a divindade Pai Benedito quem se defronta com o delegado.

*“A repressão era grande naquela época. Quando fui morar no Saco dos Limões, tinha vindo do Rio e já era médium feita. Briguei muito com padre, briguei com polícia muito, muito, porque queriam fechar meu terreiro.”*

Neste caso, à força policial, geralmente acionada pela vizinhança, veio somar-se a oposição de religiosos ligados à Igreja Católica. Neste conflito, surge também um outro elemento: a perseguição dos “crentes” às religiões afro-brasileiras, que, nesta época - anos 50 - parece estar já despontando, anunciando um fenômeno do final do século, cinco décadas após este acontecimento: o combate implacável por parte de membros da Igreja Universal do Reino de Deus ao povo-de-santo.

*“Nunca me esqueço: eu morava no Saco dos Limões e eu tinha um Preto Velho, Pai Benedito, que vinha em mim [incorporava nela] e quando ele chegava*

*ninguém queria mais saber de “trabalhar” [refere-se à atuação religiosa] Os médiuns só queriam sentar e ouvir o que ele dizia. Aí era três horas da manhã e o meu terreiro estava muito cheio e estava todo mundo sentado, conversando com ele. Nisso chegou o delegado e dois polícias. Eu estava incorporada com o Pai Benedito. O delegado chegou com a Bíblia e um terço embaixo do braço e começou: ‘Isso aqui é a religião do demônio, vocês estão todos presos!’ Já tinha passado a hora do silêncio mesmo, né?*

Neste episódio, ao contrário do anterior envolvendo Exu Caveira e Mãe Cristina, não há um enfrentamento direto da divindade com a polícia. É possível que isto se explique também pela diferenciação entre as entidades: “Seu Caveira”, por ser um Exu, faz parte do “povo-da-rua” apresentando-se, portanto, mais atirado e belicoso. Além disso, sua categoria espiritual é, por vezes, considerada “inferior” aos demais orixás. Já o Preto Velho está entre as “entidades de maior luz,” que possa haver em um centro, leia-se, mais intensa espiritualidade, como declarou Mãe Dalva, em entrevista à esta pesquisa. Esta sutileza na gradação espiritual provavelmente influenciou também na diferença de estratégias. Havia ainda um fato determinante para o não-enfrentamento da divindade com a polícia: a mãe-de-santo, admite que, de fato, estavam em situação irregular, violando regras, deixando a sessão prolongar-se além do horário institucionalizado permitido.

Nesta situação, há que evitar o enfrentamento e promover outra estratégia para livrar-se da repressão: a cooptação, através do oferecimento de bebida, visando acalmar os ânimos, tentando envolver os policiais num clima de confraternização. A estratégia do enfrentamento não-violento, mas afetivo, inclusivo e temporizador é bastante coerente com a figura do Preto Velho, neste caso Pai Benedito incorporado em Mãe Ida. Historicamente, o velho negro africano, escravo no Brasil, viu-se inúmeras vezes na contingência de utilizar sua sabedoria e experiência para driblar e sobreviver em situações que pusessem em risco sua vida ou sua liberdade. Este arquétipo traduziu-se no Preto Velho da Umbanda.

*“Daí o meu Preto Velho, Pai Benedito, que eu estava incorporada, disse para os médiuns: ‘Não quero ninguém com olho arregalado de cabra com medo porque eu vou dar um jeito nisso’. Aí pegou uma cachaça, preparou e disse: ‘Leva para os três polícias ali em pé tomarem um gole.’ Alguém disse: ‘Eles não tomam, Pai Benedito, porque o delegado é crente’. Aí o Pai Benedito disse: ‘Leva, que eles tomam!’ Os polícias tomaram. Um tomou um gole, outro tomou outro, outro tomou outro. No fim, minha filha, prá eu fechar a casa, tive que pegar os três e mandar levar lá na delegacia, porque eles estavam caindo por tudo quanto é canto do terreiro”. [risos]*

Destemido e corajoso, apesar de gentil, é novamente a entidade espiritual Pai Benedito quem toma à frente do conflito quando o pavor já tomou conta dos médiuns. Para enfrentar a força intimidadora da polícia, novamente, de “chefe material para chefe espiritual”, a situação acaba chegando a bom-termo, graças à perspicácia do Plano Superior.

A estratégia da cooptação foi vitoriosa, neste caso, mas o final do depoimento de Mãe Ida indica que apenas uma batalha havia sido vencida, mas a guerra iria continuar.

*“Isso acontecia sempre. De vez em quando era padre, crente, tudo... entravam terreiro adentro, gritando, xingando. A polícia só ameaçava de fechar, prender todo mundo, mas graças a Deus nunca aconteceu de agredir ninguém. Aqui não.”*

Os três episódios da “Guerra da Polícia contra os Orixás” acima narrados faziam parte do quadro antidemocrático e violento cotidiano que se afigurava aos praticantes das religiões afro-brasileiras nas décadas de 40 e 50 em Florianópolis e arredores. Neste momento, no Brasil, o ideário nacionalista já havia firmado suas bases sobre a mestiçagem como viés fundamental da identidade brasileira reconhecendo as contribuições de negros e índios. No âmbito das elaborações teóricas da intelectualidade nacional e das representações sobre o país, parecia consolidar-se a hegemonia de uma visão multicultural, na qual a cultura de origem negra trazia a contribuição que constituía a espinha dorsal da cultura nacional. Entretanto, na realidade cotidiana, nas instituições e na opinião pública, os praticantes das religiões afro-brasileiras continuavam sendo alvo da violência física e simbólica que havia alicerçado suas bases sobre a população negra em situação de escravidão no século XIX e que adentrava o século XX, tangenciando a propalada modernidade e estigmatizando a cultura daqueles que, apesar de libertos, permaneciam à margem da sociedade. Isto ocorrerá não só em Florianópolis, mas até mesmo na Bahia e Rio de Janeiro, importantes fontes criadoras e irradiadoras das criações culturais afro-brasileiras para todo o país.

#### **2.4. A UMBANDA ABRINDO CAMINHO PARA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM FLORIANÓPOLIS**

A Umbanda será a pioneira das religiões afro-brasileiras na região, abrindo caminho para o surgimento de outros rituais tais como: Almas e Angola (uma variação que vai afirmar-se especificamente em solo catarinense, que aprofundaremos mais tarde); Candomblé, surgido em meados da década de 70 e outros como Omolocô e Cabula (praticado por poucos grupos).

Concordamos com Roger Bastide (1985) que a Umbanda pode ser classificada como uma religião afro-brasileira<sup>45</sup>. Ele credits seu nascimento à urbanização que destrói a comunidade negra para em seguida reorganizá-la em novos liames sociais. Um marginalismo social surgia, resultante do momento de transição do Brasil agrário para o moderno, devido à rapidez das transformações. O negro se proletariza, o imigrante é assimilado e surgem fenômenos de reintegração cultural e social. Nessa reestruturação, segundo ele, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para fazer nascer o que denomina “espiritismo de Umbanda”. Claro está que esta é a fênix africana que ressurgue, não das cinzas, como o pássaro da fábula, mas das brasas ainda incandescentes de um processo de desintegração cultural que não foi fatal devido às estratégias perspicazes da população negra em situações adversas. Esta origem é que nos importa para a classificação de “religião afro-brasileira” que adotamos aqui.

Em Florianópolis, a influência da origem africana na Umbanda é bastante marcada. Nos inúmeros terreiros visitados e rituais assistidos para esta pesquisa, em diversos momentos, podia-se claramente classificar o rito - denominado genericamente Umbanda pelos seus adeptos - como “candomblé de caboclo” ou ainda o “candomblé umbandizado” ou a “umbanda candombleizada”<sup>46</sup>, terminologia que discutiremos mais adiante, à luz das reflexões sobre sincretismo religioso.

<sup>45</sup> Já Ortiz (1975) acredita que a Umbanda é uma síntese exclusivamente nacional que se opõe às religiões importadas, como o kardecismo, o catolicismo, e o protestantismo. Diz ele: “*não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena*”. (p.14)

<sup>46</sup> Ou seja, o fenômeno da umbanda “embranquecida”, quer dizer, despida dos traços africanizados, foi raramente observado durante esta pesquisa na Grande Florianópolis, o que é surpreendente, já que a região faz parte de um estado com características bastante peculiares em relação ao restante do Brasil, pela sua densa composição populacional de origem européia. Um dos indicadores que poderiam evidenciar à primeira vista o “branqueamento” é a ausência de elementos mais “africanizados” como os atabaques e o sacrifício animal. Entretanto, não se pode generalizar, há que se analisar detidamente o contexto histórico e social em que a configuração se instala. Braga (1995) relata que, para fugir à repressão, o povo-de-santo de Alagoas foi obrigado a inventar uma nova religião – o “Xangô rezado baixo”, sem instrumento de percussão e com as vozes em volume baixíssimo. Para analisar o complexo fenômeno do “branqueamento” da Umbanda é necessário considerar inúmeros fatores, para não correr o risco da estereotipia. O tema não será aprofundado neste momento. Por ora, vale dizer que o “branqueamento” refere-se sobretudo à negação dos traços, signos e crenças de origem africana e não simplesmente à composição étnica de seus adeptos ou a ausência de um outro elemento ritual, justificada pela necessidade de evitar conflitos ou pela sua inadequação ao contexto, como os atabaques em área urbana por exemplo. Não podemos esquecer que a Umbanda já nasce com um campo delimitado pela condição de fenômeno urbano. Esta característica lhe dá, por um lado uma expansão e diversidade social, que não era próprio das religiões africanas no Brasil em suas origens; por outro, a condição urbana impõe restrições como a proximidade da vizinhança, por exemplo, que será um forte empecilho na sua trajetória. Muitas vezes acionadas como pretexto para a repressão, as questões de vizinhança e horário de culto, por exemplo, encobriram o verdadeiro motor desta – o preconceito – e tornou ainda mais difícil a argumentação para defesa por parte do povo-de-santo. Evidentemente, o ruído provocado pelos rituais existia e não era aceito, mas, porque alguns ruídos urbanos são acolhidos e até provocados e outros são severamente restringidos? A resposta a esta questão está na discussão sobre os valores que estão subjacentes à aceitação ou

A denominação genérica de “Umbanda” aos rituais marcadamente africanizados observados na pesquisa, tem sua explicação à luz dos depoimentos, como o de Mãe Antonieta e outros que examinaremos mais tarde, que expressam as dificuldades enfrentadas pelas religiões afro-brasileiras. A Umbanda representou um grande “guarda-chuva” protetor para seus adeptos, já que na história das religiões afro-brasileiras, esta modalidade foi a que mais rapidamente galgou os degraus da aceitação social, tanto por seu formato sincretizado, oriundo de sua formação histórica, como pelo fato de incluir, algumas décadas após sua criação, indivíduos brancos de classes médias e altas na composição de seus integrantes.

### **Décadas de 40 a 60: a afirmação invisível da religiosidade afro-brasileira**

No período que abarca as décadas de 40 a 60 na Grande Florianópolis pode-se afirmar que permanece basicamente a situação que descrevemos anteriormente: a afirmação da religiosidade, com a implantação das primeiras casas de culto, na forma de terreiros de Umbanda, nas áreas periféricas do Continente e, pouco tempo depois, também nas áreas insulares de encostas, ambas habitadas pela população de baixo poder aquisitivo. Pode-se até mesmo generalizar, afirmando que estas três décadas serão o período de preparação interna para a ocupação de espaço público e abertura de canais de expressão, por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, que se consolidará nas décadas seguintes, notadamente, nos anos 70 e 80.

Um dos sintomas de que esta abertura lentamente principiava em todo o país, com reflexos em Santa Catarina, é que, nos anos 60, pela primeira vez, a legislação considerou a Umbanda uma religião oficial, como demonstra a Sinopse Estatística de Santa Catarina, do IBGE, onde esta consta entre as religiões recenseadas.

A estatística aponta em Santa Catarina: 1.066 adeptos em 31/12/1967 e, um ano depois, na mesma data, 1061. Pode parecer que diminui o número de adeptos, mas é mais provável, pelo histórico do crescimento vertiginoso da Umbanda em todo o país, que tenham diminuído os declarantes, devido aos inúmeros obstáculos enfrentados física e simbolicamente, como vimos no depoimento de Mãe Antonieta, agravados pelo período totalitário que imperava no país. Os números informam: durante o ano de 1968, 826 sessões realizadas, 109 conferências e palestras e 31 festas e reuniões sociais. Pode-se

---

não de determinadas atividades e grupos que as praticam. Com este questionamento, não estamos defendendo ou condenando os ruídos causados pelas sessões religiosas, os quais, se desmedidos, podem representar significativa fonte de poluição sonora. Estamos apenas problematizando a questão da lógica do ordenamento urbano e suas implicações e comprometimentos sociais, políticos, econômicos e simbólicos.

notar, pelos dados, que a ocupação do espaço público com conferências e festas já era plenamente aceita e inclusive recenseada pela lei<sup>47</sup>. A estatística isolada pouco determina quanto ao crescimento numérico dos declarantes, mas sua inclusão no censo é fundamental para a institucionalização da religião. Birman (1983) analisa esta inclusão como um reconhecimento oficial do poder de influência da religião, já que anteriormente não havia opção para esse culto.

Assim, o período que abrange as décadas de 40 a 60 foi de quebra de preconceitos, estabelecimento de alianças com setores médios e das elites em geral<sup>48</sup>, um certo distanciamento aparente entre estas e as práticas religiosas afro-brasileiras<sup>49</sup>. Dizemos “aparente” porque, de fato, as classes médias e elites sempre procuraram as religiões afro-brasileiras para beneficiar-se de suas curas espirituais ou físicas ou ao menos buscar consolo nelas para suas aflições. Além dos dados já mencionados anteriormente, veremos nas entrevistas, que a procura destes setores pelos terreiros religiosos afro-brasileiros será mais cotidiana do que se possa prever e isto será feito de forma ainda mais silenciosa e anônima do que da parte das classes populares.

Assim, pode-se afirmar que desde o surgimento das primeiras manifestações das práticas religiosas afro-brasileiras de que se tem notícia em Desterro e região entorno, em meados do século XIX, até a década de 40 do século XX - quando começam lentamente a surgir os primeiros terreiros organizados - o quadro de invisibilidade e marginalização permanece quase estagnado<sup>50</sup>. É com o surgimento de reuniões coletivas em espaços

<sup>47</sup> Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política. Sinopse Estatística de Santa Catarina, 1971, IBGE.

<sup>48</sup> Adiante analisaremos a estreita relação entre alguns terreiros e mães e pais-de-santo líderes de destaque em âmbito local com políticos tradicionais e o apoio que estes deram à consolidação destas casas religiosas.

<sup>49</sup> Pode-se fazer uma analogia com a história das escolas de samba em âmbito local, cuja trajetória história é concomitante à das religiões afro-brasileiras. As escolas de samba percorrerão as décadas de 40 a 60 em Florianópolis buscando lugar no espaço público e estabelecendo alianças. Tramonte, 1996. Aliás, inúmeros líderes e adeptos das religiões afro-brasileiras são também ardorosos participantes de agremiações carnavalescas entregando-se aos galpões desta nos dias antecedentes aos desfiles, integrando comissões de harmonia e desfilando no período em que há o fechamento dos terreiros religiosos para a abertura da época “profana” do carnaval.

<sup>50</sup> Diana Brown registra o ano de 1920 como a referência da origem da Umbanda. “Dois anos após o golpe do Estado Novo (1937), como resposta à repressão, é criada a União Espírita de Umbanda do Brasil por Zélio de Moraes, o fundador da Umbanda. O primeiro congresso de Umbanda se dá em 1941, ano em que Filinto Muller, chefe de polícia de Getúlio Vargas, exige que os centros espíritas tenham registro também na delegacia de Polícia Política”. (Maggie, 1992:191) Uma das formas de controle seria a criação das Federações de Cultos afro-brasileiros. O tema polêmico e complexo da organização dos terreiros em Federações será tratado posteriormente. É interessante analisar que, data também de 1920, a fundação da primeira escola de samba carioca, a Deixa Falar, depois Estácio de Sá, o que indica que a população negra e suas práticas culturais avançavam largamente na sua organização coletiva e de ocupação do espaço social e que os âmbitos do sagrado e do profano, longe de serem excludentes, foram complementares. O mesmo fenômeno ser verificado em Florianópolis. A fundação dos primeiros terreiros coincidirá com o surgimento das escolas de samba. A primeira escola de samba, os Protegidos da Princesa, foi fundada em 1948 e o

organizados e públicos com a finalidade específica de praticar a religião, que se consolidarão definitivamente as religiões afro-brasileiras em âmbito local, principiando a abrir caminhos, por um lado estendendo seu leque de influência, e por outro, tornando-se alvo ainda mais suscetível de perseguições e violências de ordem física e moral. As táticas utilizadas pelos adeptos - cuja liderança pertencia majoritariamente do grupo negro - já largamente estudadas por diversos pesquisadores em relação a outras regiões do país, serão não-violentas, como vimos anteriormente, buscando inicialmente a conciliação e o convencimento, o que também ocorrerá em Florianópolis<sup>51</sup>, e o instrumento básico daqueles será o sincretismo religioso.

### **O sincretismo como estratégia de sobrevivência**

Compreende-se sincretismo numa visão complexa, como analisa Ferretti (1995). Ele localiza cinco tendências ou fases nos debates sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro. A primeira foi a teoria evolucionista, sistematizada por Nina Rodrigues, que a denominou “a ilusão da catequese”. A segunda, de Arthur Ramos e Herskovitz, é a culturalista - o sincretismo como aculturação incluindo conflitos, acomodação e assimilação. A terceira, de Roger Bastide e seguidores. Um deles, Juana Elbein dos Santos, acredita na capacidade do negro de “digerir” diversos elementos ou africanizar as contribuições sem “embranquecer”. Poderíamos acrescentar que esta concepção está próxima à “Antropofagia” dos Modernistas da Semana de Arte Moderna de 22, com a diferença de que o resultado para estes, é uma nova elaboração e para aquela, seguidora de Bastide, haveria uma hegemonização do negro sobre as outras contribuições, posição com a qual tendemos a concordar<sup>52</sup>. Uma quarta tendência (dos anos 70-80 até hoje), da qual Peter Fry é um dos conceptores, analisa a “nagocracia” (predomínio do modelo nagô-ketu) entre os terreiros e o sincretismo é uma construção que nasce da disputa de poder e prestígio. A quinta, mais atual, elaborada principalmente a partir da década de 80 critica a idéia de sincretismo como “máscara colonial para escapar a dominação ou estratégia de resistência”; também não aceita a

---

terreiro de Mãe Malvina - considerado por vários depoimentos como o primeiro terreiro de Umbanda da Grande Florianópolis - abriu suas portas em 1947.

<sup>51</sup> Em trabalho anterior, demonstramos que estas estratégias se estenderão a outras práticas afro-brasileiras em âmbito local. O nome da primeira escola de samba de Florianópolis é “Protegidos da Princesa”, cujo título sugere a condescendência que se esperava das elites para com as manifestações carnavalescas da população negra. Pedindo “licença” às elites para desfilar nas ruas, os negros hegemonizaram completamente o carnaval local, colocando aquelas na posição de espectadoras ou, no máximo de figurantes, subordinadas às direções negras das agremiações carnavalescas.

<sup>52</sup> Em trabalho anterior, denominamos “hegemonia cultural” a esta preponderância da influência população negra. Tramonte, 1996.

justaposição ou a “colcha de retalhos”. Em síntese, Ferretti propõe a complexidade do termo sincretismo, seus múltiplos sentidos que se aplicam às religiões afro-brasileiras, e as variadas combinações de significados que pode apresentar conforme o contexto estudado.

É esta complexidade que consideramos como pressuposto, como assinala Braga (1995): *“Certo é que o negro soube criar e soube valer-se de situações sociais e culturais que lhe permitiram, de alguma maneira, alcançar resultados práticos, necessários à consolidação de alguns de seus interesses fundamentais... Toda vez que interessou aos propósitos de suas reivindicações sociais o negro soube, com extrema competência aproveitar-se da situação social em que vivia. Conduziu seu projeto maior de ascensão social com habilidade, sabendo negociar, aproveitando das raras ocasiões favoráveis, para sedimentar bases sólidas que ainda servem de substrato às diferentes frentes de lutas...”* (p.18).

É esta competência e habilidade de negociação e de alargamento das ínfimas brechas que nos interessa compreender. Lody (1987) acredita que inicialmente, o sincretismo parece uma duplicação da fé, porém o que ocorre é uma soma. *“Muitos adeptos dos candomblés reconhecem nitidamente os limites entre o santo católico e o deus africano. Alguns fundem essas duas categorias; outros privilegiam a primeira em detrimento da segunda; outros ainda, em menor número não aceitam a presença de imagens católicas...”* (p.52). O aspecto da soma dá uma dimensão positiva ao sincretismo que, no caso brasileiro, marcado pela miscigenação, parece-nos adequado para interpretar a especificidade nacional do fenômeno. Para ele, a soma não deturpou as virtudes e dignidade do conhecimento cultural africano no Brasil.

Embora Lody refira-se especificamente ao candomblé, parece-nos válidas suas observações para o caso da Umbanda em Florianópolis. Esta nascerá com uma trajetória parecida com a dos candomblés baianos, no que se refere à necessidade de estratégias sofisticadas para enfrentar a repressão e ampliar seu espaço na opinião pública. E, de fato, não há uma ruptura entre o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras. O primeiro será uma referência central para outras práticas<sup>53</sup>. Lody explica que o candomblé da Bahia é o destaque, adquiriu fama e notoriedade através da indústria cultural, e o modelo baiano é a encarnação de um protótipo “afro”, considerado “o mais

<sup>53</sup> Lody cita os Xangôs de Sergipe, Alagoas e Pernambuco; Casas Minas, no Maranhão e Pará; Babassuê e Tambor no Pará; Catimbó, na Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará; Umbanda, nacional, Batuque do Rio Grande do Sul e, um fenômeno recente, Saravá, em Mato Grosso; Mesa da Jurema e Xambá no Nordeste (p.77). Ele especifica que o candomblé é o modelo religioso mais difundido, influenciando principalmente a estética, mais do que a liturgia destes outros rituais. Além dos citados pelo autor, acrescentamos que observamos ainda esta influência nos rituais catarinenses Almas e Angola e Omolocô, além da Umbanda, evidentemente, que já mencionamos anteriormente.

puro”, mas ele acredita que a pureza africana é uma utopia e explicita a interpenetração: *“Interpretado nos grandes centros urbanos do país o candomblé co-participa da umbanda tradicional e classista, interferindo, antes de tudo, numa crescente estética religiosa afro.”* (p.77). Para ele, o modelo baiano é uma espécie de atestado do patrimônio brasileiro, mais próximo das matrizes africanas, uma espécie de referência para todos praticantes, simpatizantes e estudiosos das religiões afro-brasileiras. Entretanto, as variações locais e temporais estão em contínuo movimento gerando outros cultos e mesmo as interpenetrações entre Umbanda e Candomblé que ele define como “umbandomblé” (p.77) ou suas variações já largamente utilizadas, “candomblé umbandizado” ou “umbanda candombleizada”.

A Florianópolis das primeiras décadas do século XX seguirá uma trajetória cuja peculiaridade a diferenciara completamente do “berço” baiano das religiões de origem africana. Por ser a capital de um estado marcado pela imigração européia e pelo desejo das elites nacionais e locais de construir uma “Europa brasileira” em Santa Catarina, a população negra terá aqui dificuldades extraordinárias para organizar-se, fator aliado à pequena densidade populacional, já analisada anteriormente. Por isso, ao contrário da trajetória dos negros baianos, os primeiros terreiros de práticas religiosas afro-brasileiras serão de Umbanda, e não de candomblé, como naquele estado.

Não caberia neste momento fazer uma diferenciação profunda entre estas duas práticas religiosas<sup>54</sup>, mas apenas levantar alguns indicadores que possam explicar o fenômeno. Silva (1994) classifica em oito grupos as diferenças rituais entre as duas religiões: de panteão, finalidades do culto às divindades, concepção e finalidade do transe, iniciação, processos divinatórios (modos de comunicação com os deuses), hierarquia religiosa, música ritual e dança ritual, (p. 126). Mas, além das referências rituais, resultados de processos culturais diversos, importa-nos compreender suas origens históricas e sociais diferenciadas que explicarão a proeminência da Umbanda em âmbito local.

Para compreender a especificidade histórica na região da Grande Florianópolis, podemos tomar como elemento central aquele apontado por Birman (1983) quando caracteriza a Umbanda: *“Ao invés de oposições com base em questões de princípio separando e organizando os umbandistas em*

---

<sup>54</sup> Não é objeto deste trabalho detalhar profundamente cada variação das religiões afro-brasileiras. Estas já foram exaustivamente estudadas e há obras clássicas que vem sendo produzidas sobre o tema desde o início do século XX. Para aprofundamento ver Bastide, 1985; Carneiro, 1961; Rodrigues, Nina, 1988; Querino, 1988; Ramos, 1940; Verger, 1981; Lody, 1987; Ortiz, 1978; Sodré, 1988 e muitos outros, cuja nomeação seria impossível, dada a extensão do campo de pesquisa. Ao longo deste trabalho indicaremos obras com recortes específicos.

*correntes de pensamentos, encontramos um conjunto em que a segmentação é a regra, sem, contudo, ser operada por causa de princípios únicos e exclusivos, mas em razão de critérios particulares, relativos e contextualizados que correspondem ao destino de cada um na terra”.* (p. 89) Ou seja, esta abertura à diversidade na participação dos sujeitos, o sincretismo inerente nas ações religiosas cotidianas, o ato contínuo de reformular-se, remodelar-se e adaptar-se acrescentando novos elementos, característicos da Umbanda, estão na base da explicação para o pioneirismo da Umbanda em Santa Catarina. Sendo este um estado com características étnico-culturais marcadamente européias em sua composição humana, a população negra optou, estrategicamente, por trilhar os caminhos acolhedores e pluriculturais da Umbanda, visando evitar a violência dos possíveis conflitos que adviriam, caso a escolha recaísse sobre uma religião mais africanizada, como o candomblé. Historicamente, à custa de duras lições, a população negra já havia aprendido a “suavizar” os traços africanos de sua cultura a fim de penetrar lentamente em espaços completamente adversos e impermeáveis à sua influência.<sup>55</sup>

Em Florianópolis, estas mesmas estratégias serão utilizadas e, de fato, permitirão a longo prazo, ainda que tardiamente, a pequena abertura à cultura negra que se processava no resto do país, marcadamente a partir dos anos 20, com o movimento de busca da identidade nacional e de afirmação da brasilidade na mestiçagem.

Entretanto, apesar de sua plena abertura à assimilação da multiplicidade cultural e social brasileira, isto não significa que a Umbanda seja inferior aos cultos estruturados em dogmas religiosos mais rígidos e menos miscigenados, como suas vertentes formadoras principais: candomblé, espiritismo kardecista, catolicismo e religiões indígenas. Magnani (1986) alerta que *“A umbanda certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo kardecista. É, sim, o resultado de um processo de reelaboração, em determinada conjuntura histórica - e cuja complexidade... de ritos, mitos e símbolos...no interior de uma nova estrutura adquirem novos significados”* (p.13).

Além disso, não se pode esquecer que a Umbanda gestou-se historicamente a partir da estratégia de negros oprimidos e marginalizados numa sociedade que se transformava radicalmente, excluindo-os. Aliou-se então, a outros excluídos e, sob o manto protetor do kardecismo branco das classes médias intelectualizadas e do catolicismo, o grupo negro construiu o

---

<sup>55</sup>O tema já foi exaustivamente tratado: a capoeira, uma luta travestida de dança; os batuques africanos amenizados em diversas variações como samba e lundu e, na religião, o sincretismo com o catolicismo objetivando “encobrir” orixás com santos católicos.

espaço umbandista para fazer valer suas crenças e sobreviver seus mitos e deuses. Magnani (op.cit) assim descreve: *“É desse conjunto heterogêneo – ao mesmo tempo sinal e uma das respostas às dificuldades de negros, mulatos imigrantes e brancos pobres em seu processo de construção de novas redes sociais numa sociedade em rápida transformação – que surgirá a umbanda na década de 1920 no Rio de Janeiro. Elementos de classe média (profissionais liberais, funcionários públicos, egressos do espiritismo kardecista) voltam-se para esse cultos, apropriando-se de seus ritos, impondo-lhes uma nova estrutura e juntando-os no interior de um novo discurso. Dão início, enfim a seu processo de institucionalização”*(p.23). Embora Magnani acredite que foram os extratos médios da sociedade que se apropriaram dos ritos, há que se considerar que também os negros utilizaram-se de alguns rituais kardecistas para compor a nova religião com a feição mais amena em termos de “africanismos” e mais próxima da aceitação possível naquele momento histórico.

A ocupação destes espaços físicos de forma coletiva como empreendida pela Umbanda será um elemento fundamental de afirmação religiosa. Sodré (1988) analisa em que dimensão, para a população negra vinculada às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira. Através do remanejamento territorial, o grupo pode redefinir a cidade. *“Do lado dos ex-escravos o terreiro...afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais”* (p.19).

É este jogo de ocupação territorial e de elaboração de estratégias rituais adequadas que explicará o surgimento da Umbanda em Florianópolis, como formato privilegiado das religiões afro-brasileiras em âmbito local e que permanecerá até os anos 70 do século XX, juntamente com sua variante Almas e Angola. Pouco depois, em meados dos anos 70, ocorrerá o surgimento de alguns esparsos terreiros de candomblé e outros rituais, minoritários em relação à genérica autodenominação de Umbanda, por parte do povo-de-santo da Grande Florianópolis.

### **Os anos 60 e a “modernização conservadora” em Florianópolis**

A criação da Universidade Federal de Santa Catarina em 1956 é considerado um marco para o início da transformação urbana de Florianópolis, e busca da superação da mentalidade rural até então existente. Apesar de ser um período de estagnação econômica, a criação da Universidade Federal

representa, de fato, que estava se iniciando uma abertura cultural importante para a região. A Universidade vai possibilitar o fluxo e intercâmbio de conhecimento; além de fazer circular a informação, será também pólo de atração de intelectuais de outras regiões, alterando substancialmente os valores até então hegemônicos e abrindo as fronteiras da cidade para o mundo. Embora possa parecer que esta readequação de saberes atingiu somente o âmbito acadêmico, não se pode esquecer que as classes médias, por sua característica específica, são formadoras de opinião pública, já que significam um contingente expressivo com circulação tanto nos meios populares, quanto no seio da elite em alguns casos, e com acesso aos meios de comunicação.

Pereira [s/d] revela que, nesta época, aumenta também a oferta de energia elétrica, provocada pela ligação da rede da cidade à Termelétrica de Capivari em Tubarão, o que influirá diretamente nos “lares” com a instalação de refrigeradores, fogões elétricos, etc. O acesso à eletricidade também provocará mudança nos valores tradicionais. Nos anos 57 a 60, segundo o autor, ocorrem, em Florianópolis *“violentos movimentos de rua, com quebra-quebras em protesto à alta do custo de vida, aumento da passagem dos coletivos, greves de estudantes e outros”*(p.64). Em 1956 a Prefeitura contrata o Plano Diretor da Cidade de Florianópolis. Entretanto, em nível de comportamento tem início uma grande mudança no período compreendido entre os anos 60-70.

Este panorama indica as transformações latentes que se definirão a partir de 1960 e, fundamentalmente a partir dos anos 70, quando estas ocorrerão em vários aspectos da sociedade, dos materiais aos valorativos. Pereira analisa que o processo da chamada “modernização” de Florianópolis não obedece a um fluxo contínuo, mas se dá numa ordem cíclica que intercala modernização e estagnação econômica.

Peluso Jr. (1991) indica, em 1940, uma população de 25.014 habitantes. Os loteamentos de chácaras intensificaram-se nos anos 40 e 50 e a população cresceu geometricamente em 3,15%. A classe menos favorecida instalou-se no morro ou dirigiu-se para o Estreito, exatamente os locais que serão o berço das religiões afro-brasileiras, na forma da prática da Umbanda, como veremos adiante com mais detalhes.

Nas décadas de 50 e 60, o crescimento populacional ocorreu dentro do perímetro da Capital. Surgiram os edifícios e a atração empregatícia da indústria da construção civil para moradores das zonas rurais que, por seu lado, aumentaram o contingente da população de baixa renda. Este virá somar-se à população tradicional da região, principalmente os grupos de negros e brancos pobres, como já analisamos, para constituir o cerne da população que será o grupo majoritário fundador e freqüentador habitual de terreiros e

centros de Umbanda. Nos anos 60, a fundação da Universidade Federal de Santa Catarina e implantação da BR-101 significam um marco histórico no desenvolvimento da região, fundamental para compreender como afirmam-se, a partir daí, as religiões afro-brasileiras na Florianópolis e arredores. Estes dois fatores serão pólos de atração populacional e, ao redor da BR-101 se instalarão depósitos, oficinas e pequenas atividades industriais, trazendo mais trabalhadores de baixa renda, a base da constituição dos adeptos das religiões afro-brasileiras. A Umbanda em nível nacional é resultado do fenômeno da urbanização e não será diferente em Florianópolis.

Analisando-se a época da fundação dos primeiros terreiros - década de 40 - veremos que coincide exatamente com o início do adensamento populacional na área urbana, tímido até os anos 60 e vertiginoso a partir dos anos 70. Antes da década de 40, teremos apenas as práticas religiosas afro-brasileiras em seu embrião, com os indivíduos praticando suas curas e rezas isoladamente em casas particulares, como vimos anteriormente.

Assim, vários elementos conjugados fizeram com que, nos anos 60, os antigos valores entrassem em ebulição, resultado dos inúmeros fatores que transformaram a estrutura econômica e cultural da cidade. Na Florianópolis que se reivindica moderna, universitária, cosmopolita, dinâmica e participativa já não há lugar para que os velhos preconceitos permaneçam congelados; eles estarão, ao menos, constantemente em cheque. Os novos valores querem emergir, mas os velhos ainda não foram superados. A cidade se moderniza enviezadamente, construindo o moderno sobre a destruição da riqueza do passado, destruindo seu patrimônio colonial, excluindo a tradição. Desta fragmentação contraditória e multifacetada do passado, surgem as rachaduras fundamentais para a penetração daqueles que haviam ficado à margem, excluídos pelo preconceito e pela violência física e simbólica. Entre estes, os adeptos das religiões afro-brasileiras que emergem à vista da sociedade e consolidam sua organização e expressão pública.

Pereira registra, nos anos 60, a operação "inchamento" da parte continental da cidade, constatando que 70% da população do Estreito é constituída por pessoas que migraram do interior do Estado, e que virão para as áreas de São José ou Biguaçu, constituindo aí verdadeiras "cidades-dormitório". Esta população migrante será importante para a consolidação da Umbanda local. Em 1960, afirma ele, a população "*legitimamente florianopolitana*" tende rapidamente a ser menor em relação ao total; "*e a injeção de culturas de outras áreas é permanente e significativa, gerando um processo de transformação cultural de mudanças de comportamento e mentalidade*" (p.125). É esta mudança de mentalidade e atitudes que interessa-nos localizar e compreender para analisar a trajetória da Umbanda a

partir dos anos 70 em Florianópolis e porque o formato principal das religiões afro-brasileiras locais será este.

### A “Era de Chumbo” e as religiões afro-brasileiras em Florianópolis

A passagem da década de 60 para 70 será um marco para o Brasil e também para a região de Florianópolis. O país vivia, nos primeiros anos da década de 60, a plena realização do período populista, com uma efervescente demanda da sociedade civil, com movimentos reivindicatórios e culturais em todas as classes sociais. Com as bases firmadas no getulismo de 1930, a sociedade brasileira vivia uma aproximação com a possibilidade de participar do poder, ainda que tangencialmente, abruptamente rompida pelo Golpe Militar de 1964<sup>56</sup>.

A segunda metade da década será marcada por um autoritarismo crescente que atingirá seu auge no início dos anos 70. Esta ruptura violenta nos processos participativos brasileiros, explica o desaparecimento total nos meios de comunicação das já escassas informações sobre as religiões afro-brasileiras, vácuo que será claramente observável quando pesquisamos o período em Florianópolis. É como se desaparecesse do alcance da visão do país a figura do “povo brasileiro” - leia-se principalmente classes populares - e, com estas, suas práticas culturais.

A religião afro-brasileira, que já vivia o desafio da superação da invisibilidade, será novamente remetida ao anonimato, junto com outras expressões populares, cuja valorização coletiva poderia ser até mesmo interpretada como “subversão”<sup>57</sup>.

Entretanto, um dado que parece contraditório à primeira vista, pode ser apenas a face da mesma moeda: o Censo brasileiro de 1960 fez a seguinte classificação religiosa: católicos romanos, protestantes, **espíritas**, israelitas, ortodoxos, maometanos, outras religiões e sem religião. Na chamada “zona de Florianópolis”<sup>58</sup> foi apontado um contingente de 5.030 espíritas (0,5%) numa população total de 260.149 habitantes. Tomando-se os municípios que nos interessam - por compor a área estudada da Grande Florianópolis - teremos:

<sup>56</sup> Não é objetivo deste estudo aprofundar este tema, já largamente estudado. Recuperaremos aqui apenas alguns elementos para contextualizar as religiões afro-brasileiras. A este respeito ver a clássica obra de Octavio Ianni, “O colapso do populismo no Brasil”.

<sup>57</sup> Em trabalho anterior demonstramos como até mesmo as escolas de samba de Florianópolis sentiram o impacto do momento repressivo e autoritário. Embora estas ainda figurassem nos jornais na época do carnaval, também se ressentirão da opressão do período e tentarão à sua maneira, resistir, ainda que precariamente. Tramonte, 1996

<sup>58</sup> Engloba os municípios de Biguaçu, Camboriú, Florianópolis, Nova Trento, Palhoça, Porto Belo, Santo Amaro da Imperatriz, São João Batista, São José, Tijucas. Censo demográfico de 1960 - SC. VII Recenseamento Geral do Brasil, vol. I, tomo XV, I parte, IBGE

Biguaçu, Florianópolis, Palhoça e São José<sup>59</sup>. Como a classificação das religiões afro-brasileiras simplesmente não aparece, podemos deduzir, pelos depoimentos dos entrevistados, que os seus adeptos poderiam ter se incluído, ou entre católicos romanos, ou, na falta da opção específica, seriam englobados na classificação geral de espíritas - a hipótese mais provável. Restaria ainda a classificação em “outras religiões”, embora os dados não permitam analisarmos se isto de fato ocorreu, e em qual proporção, e a classificação do Censo seja genérica demais à época para tal especificação.

Analisando-se a população total dos municípios em 1960 em relação com a parcela do mesmo que se declara *espírita*, observa-se que em Biguaçu 0,76% da população de espíritas; em Palhoça, 0,22%; em São José 0,67% e em Florianópolis uma parcela maior - 4,6% - numa proporção cerca de sete vezes, em alguns casos, oito vezes maior que os demais municípios da Grande Florianópolis. Esta informação parece sugerir a tendência cosmopolita das religiões afro-brasileiras em Florianópolis que se avolumam em áreas mais densamente povoadas e mais urbanizadas.

### **As senhoras do povo-de-santo: anonimato e estigmas**

Outro dado intrigante é a proporção entre homens e mulheres frequentadores do espiritismo. Ora, todos os depoimentos indicam, que similarmente à trajetória do candomblé baiano, em Florianópolis também a liderança da Umbanda nos primórdios estava formada entre o sexo feminino. Pode-se mesmo afirmar que indivíduos do sexo masculino constituíam uma minoria e geralmente ocupavam, na hierarquia religiosa, posições inferiores às mulheres. Porque então, no Censo, homens e mulheres praticamente igualam-se? Em Biguaçu 63 (H) e 74 (M), em Florianópolis, 2221 (H) e 2256 (M); em Palhoça, 32 (H) e 31 (M); São José, 106 (H) e 106 (M). Parece-nos possível extrair que, a exemplo do que ocorria em toda a sociedade brasileira, a mulher enfrentava mais obstáculos de expressão quando sua prática era considerada marginal ao estabelecido e aceito socialmente. Ou seja, a repressão moral, dos costumes, dos princípios religiosos e filosóficos sempre abateu-se com maior força sobre as mulheres; estas tenderam a esconder mais suas idiossincrasias e preferências, inclusive as religiosas. Aos homens era reservado espaço um pouco mais amplo de expressão individual, permitindo a alguns adeptos declarar no Censo professar uma religião ainda marginalizada. Às mulheres, restava declarar-se católica romana, e, em alguns raros casos, “espírita”. Embora não seja possível confirmar esta informação à luz dos dados do Censo

<sup>59</sup> População total de 22.380 (Biguaçu) ; 97.827 (Florianópolis) ; 27789 (Palhoça); 31.193 (São José)

é possível traçar a hipótese, analisando o contexto histórico e a conformação específica das religiões afro-brasileiras em nível local.

Pedro (1994) analisa detidamente as representações sobre a mulher e a realidade da busca pela sobrevivência na feminina na antiga Desterro/ Florianópolis dos finais do século XIX e primeiras décadas do século XX, no bojo do chamado processo de “modernização”. Ela demonstra como a normatização do comportamento e dos papéis sociais destinados às mulheres cria um imaginário sobre estas, que excluía a população pobre. Ou seja, às integrantes do sexo feminino pertencentes às elites era possível cumprir com as expectativas de comportamento, mas as pobres, pressionadas pelas condições de vida e premência de trabalho e sobrevivência, acabavam rompendo totalmente com o padrão hegemônico que determinava quais seriam as “atividades e aptidões naturais” femininas.

Embora o estudo da historiadora refira-se à Florianópolis nos princípios do século XX, pode-se imaginar que estas representações sobre a condição da mulher tenham permanecido praticamente as mesmas até meados do século, por alguns motivos: em primeiro lugar, porque é justamente nesta época que principiam os movimentos feministas em nível mundial e seus reflexos ainda não haviam chegado a localidades menores, como a Florianópolis da época. Na Ilha de Santa Catarina, como vários estudos já indicaram, as transformações econômicas, sociais e, portanto, de costumes, começaram a ocorrer na década de 60, de forma ainda lenta e defasada se comparada aos grandes centros do país e, evidentemente, aos grandes centros mundiais. A própria região de Florianópolis começa a desenvolver-se em termos urbanos, de forma intermitente, justamente nesta época, ocasião em que principia o intercâmbio de informações e a decorrente transformação dos valores morais e de costumes da população.

Este é o cerne da marginalização da imagem das mulheres das classes populares e a base sobre a qual se assenta seu silêncio e a dificuldade destas em emitirem juízos, opiniões, idiosincrasias e preferências. É provável que esse fator explique porque, nos anos 60, em Florianópolis, a expressão majoritariamente feminina umbandista no Censo não corresponda à realidade, sendo igualada à participação masculina. Considerando-se o preconceito e estigmatização que perseguiram as religiões afro-brasileiras desde seus primórdios, e ainda bastante evidentes naquele momento, pode-se entender porque a mulher em Florianópolis - principalmente a das classes baixas - ainda nos anos sessenta do século XX se recusasse a declarar sua adesão à Umbanda.

Estudando a passagem da Desterro do século XIX para a Florianópolis do século XX, Pedro demonstra como a imprensa - agência de formação de

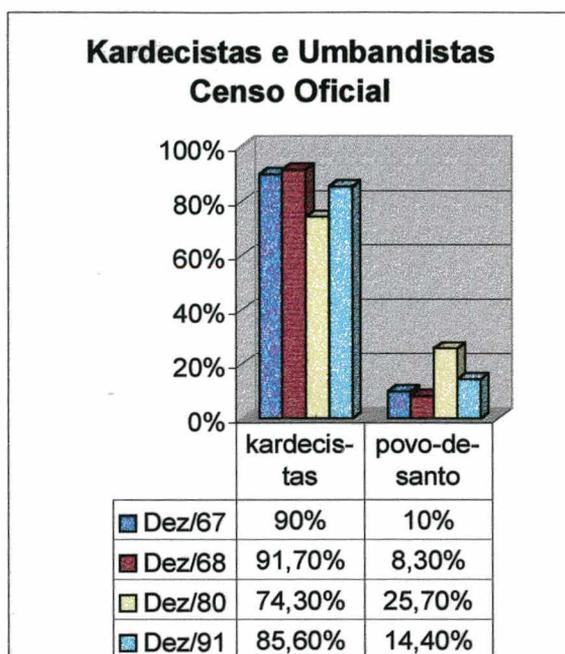
opinião pública - contribui para a discriminação da mulher trabalhadora, que permanece à margem dos padrões hegemônicos determinados para seu gênero. Assim, sua atividade, local de moradia, vestimentas, comportamento e até mesmo a opção religiosa em nada coadunavam com a “segregação ao lar e à família” preconizada pelos valores vigentes dominantes. A autora vai ainda mais longe, afirmando que a repressão não se limitava apenas à condenação moral de padrões de conduta, mas traduzia-se em atos de violência policial. Diz a autora: *“Especificamente em relação às mulheres pobres urbanas havia – além das tentativas de reajustamento social dirigidas à sua classe – toda uma preocupação centrada em expectativas de comportamento considerado como próprio para mulheres. Isso permitia à polícia usar, sem traumas, toda uma série de repressões e arbitrariedades ‘pois tratava-se, não só de gente pobre, como de mulheres que fugiam às normas próprias de sua natureza’*. (p. 153). Um relatório de polícia dos anos 1910-1911 citado, aponta a porcentagem elevada de pardas e negras detidas, o que indica, segundo ela, os obstáculos enfrentados pela mulher pobre e negra na Florianópolis do início do século. Ora, a mulher negra e pobre corresponde exatamente ao perfil do grupo fundador da Umbanda local três décadas depois, o que nos leva a pensar que esta situação de dificuldades não se alterará ao longo de toda primeira metade do século, como apontam vários autores<sup>60</sup> sobre a estagnação geral do período.

### **Legalidade, controle e aceitação: a presença da Umbanda no Censo Demográfico**

O Censo de 1968, realizado em plena vigência do governo militar autoritário, desmembra a classificação do Espiritismo em **Umbanda e Kardecismo** e informa: na data de 31/12/1967, em Santa Catarina, constam 10.688 kardecistas e 1.066 umbandistas (total de 11.754). Ao final do ano seguinte, 1968, 11.729 kardecistas e 1061 umbandistas (total de 12.790). Este índice cresce no ano seguinte, mas somente em relação ao kardecismo, declinando ligeiramente no total de umbandistas. (gráfico n.1)

<sup>60</sup> A este propósito ver Cardoso & Ianni, 1960; Cabral, 1979; Peluso Jr. 1991; Pereira [s/d] e outros.

Gráfico n.1 – Divisória da classificação “espírita”- SC – 1968



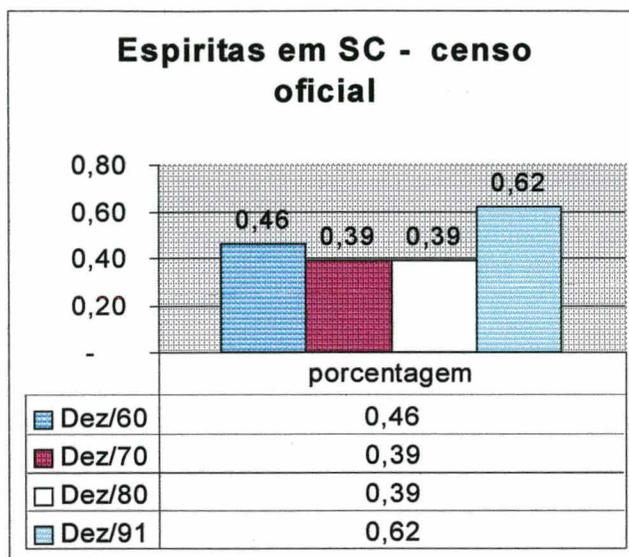
Dados: IBGE. Elaboração: Tramonte, 2001

Esta divisória em **kardecismo e umbanda** indica-nos a proporção aproximada entre estes: em 1967, 90% dos espíritas são kardecistas e apenas 10% umbandistas. Um ano depois, em 1968, cresce ainda mais a proporção de kardecistas: 91,7% contra apenas 8,3% de umbandistas.

Por aproximação, podemos comparar ainda a proporção de espíritas na população geral do estado. Tomemos os Censos das décadas de 60 até 90. Em 1960 temos, no Estado de Santa Catarina, 9.965 indivíduos espíritas (0,46% da população). Em 1970, temos 11.387 espíritas (0,39% da população<sup>61</sup>); um crescimento em números absolutos de adeptos, mas um decréscimo em termos proporcionais. A proporção nas décadas seguintes não sofre grandes modificações: 0,39% da população em 1980 são espíritas, dos quais 74,3% são **kardecistas**, contra 25,7% classificados como “**espíritas afro-brasileiros**” indicando uma mudança significativa em relação a 1968, quando os kardecistas eram 91,7% dos espíritas e 8,3% umbandistas. Em 1991, outro crescimento dos kardecistas, mas ainda não recuperando os índices dos anos 60: na década de 90, eles são 85,6% dos **espíritas**, contra 14,4% dos **praticantes de Candomblé e Umbanda**, como foram classificados, totalizando 0,62% da população. (gráficos n.1 e 2)

<sup>61</sup> População total de SC em 1960 = 2.129.252 habitantes; em 1970 2.901.660 habitantes.

**Gráfico n.2 - Espíritas e povo-de-santo na pop. total de SC – 1960/70/80/91**



Dados: IBGE. Elaboração: Tramonte, 2001

A partir dos dados, pode-se inferir que, nos censos oficiais é tênue a presença dos espíritas em geral e dos praticantes das religiões afro-brasileiras em particular, certamente muito aquém da realidade, minimização resultante do contexto de repressão às religiões afro-brasileiras.

A ínfima proporção de espíritas entre a população no Censo Oficial não corresponde à realidade, indicando que a invisibilidade destes permanece em Santa Catarina nas quatro últimas décadas, mas é ainda maior quando se trata de adeptos das religiões afro-brasileiras, apesar do ligeiro crescimento nos anos 90. Este dado aponta-nos a permanência de dificuldades de assunção pública da condição religiosa, que soma a remanescência de preconceitos do passado à permanência destes na atualidade. Há um aspecto positivo: a evolução da nomenclatura no censo oficial indica um ligeiro crescimento na aceitação da “africanidade” na religião: em 1967/68, nomeava-se apenas “umbandistas”; em 1980, “espíritas afro-brasileiros” e finalmente, em 1991, aparece claramente o “Candomblé” ao lado da Umbanda.

Da confrontação entre os censos podemos inferir outras informações: a primeira delas é a “moeda de duas faces” à qual nos referimos anteriormente. Embora possa parecer contraditório o fato de que, na década de 60, as religiões afro-brasileiras em Florianópolis desaparecem dos meios de comunicação e reaparecem no Censo Oficial do Governo, estas são apenas as duas faces da mesma moeda, resultado do modelo ditatorial implantado a partir de 1964. O Estado autoritário brasileiro, ao mesmo tempo em que censura os meios de comunicação, fazendo com que desapareça da cena

pública o “povo” brasileiro - anterior protagonista dos acontecimentos durante o período populista - faz com que emergja nos Censos e demais instrumentos de controle da sociedade civil todas as informações sociais, econômicas e culturais que poderiam ter estado até então invisíveis aos seus olhos e fora do controle estatal. Ou seja, o controle é o principal motor que determina o desaparecimento das religiões afro-brasileiras de Florianópolis em um âmbito e o reaparecimento em outro. Por mais paradoxal que possa parecer, o recenseamento do “povo-de-santo” e sua inclusão nas estatísticas oficiais será uma vitória da luta dos religiosos por sua visibilidade e, ao mesmo tempo, um instrumento de controle do governo ditatorial, apesar da estatística minimizada oriunda dos estigmas que historicamente cercaram as religiões afro-brasileiras, extensíveis em grau menor ao espiritismo em geral.

Em síntese, os anos 40 a 70 do século XX se constituirão no período de busca de afirmação das religiões afro-brasileiras em Florianópolis. A abertura dos primeiros terreiros é um sinal desta intencionalidade, embora seja uma “afirmação invisível”, pois se trava dentro do estrito espaço geográfico dos terreiros. A Umbanda será a forma ritual pioneira para garantir os primeiros espaços, tendo o sincretismo como estratégia de sobrevivência. Este período será de preparação interna à rede do povo-de-santo para a ocupação do âmbito público e abertura dos canais de expressão nas décadas seguintes. Dando seguimento à tendência das primeiras décadas do século, a busca da saúde física e espiritual continuará sendo o principal motivo de integração às práticas religiosas afro-brasileiras, principalmente por parte das classes populares.

Os primeiros centros abertos serão marcados por preconceitos por parte da opinião pública e desencadearão violenta repressão policial, para os quais os religiosos traçarão estratégias diferenciadas de enfrentamento. Para combater o poder institucionalizado da polícia, os adeptos, cientes de sua condição de subalternidade como parcela da população pobre e/ou negra invocarão as entidades espirituais num conflito entre integrantes dos “Planos Superiores” humano e divino, optando pela não-violência ativa para resistir. A análise dos embates aponta também o “medo do feitiço” como traço presente na formação cultural brasileira.

Assim, o período que abarca os anos 40 a finais da década de 60 foram de quebra de preconceitos, abertura dos primeiros espaços, pequena aproximação com outros setores sociais e busca de afirmação. O aceleração do adensamento urbano nos anos 60 gera novos valores e coloca em cheque velhos preconceitos, criando o ambiente propício ao crescimento das religiões

afro-brasileiras na Grande Florianópolis na década seguinte, apesar do clima repressivo e controlador do governo ditatorial.

## CAPÍTULO III - DÉCADA DE 70: O AUGE

Analisaremos aqui a correlação de forças e os inúmeros fatores que fizeram desta época a fase de maior organização, visibilidade e conseqüente institucionalização das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis e sua influência sobre a realidade social, política e cultural local. Buscamos desvendar as estratégias e as alianças utilizadas para lograr esta expansão e a formação das primeiras entidades organizativas dos religiosos. Identificamos os eventos e demais fatores que colocaram as religiões afro-brasileiras em evidência junto aos organismos formadores da opinião pública e propiciou maior abertura à diversos setores sociais e instituições. Localizamos o início do adensamento urbano na região e o surgimento das novas exigências de adaptabilidade dos adeptos face aos desafios emergentes.

### 3.1. DO TERREIRO PARA A RUA

No período que estamos analisando há uma importante moeda em jogo, aquela da luta pela democratização. Esta estava em curso silenciosamente, e, apesar da vigência do período autoritário, a inclusão nos Censos será também, dialéticamente, o resultado de uma luta vitoriosa das religiões afro-brasileiras por sua visibilidade e aceitação.

Em um artigo publicado em 1970<sup>1</sup>, José dos Lyrios de Lyra Telles<sup>2</sup>, informa que em decorrência do II Congresso, reunido no Rio de Janeiro, em 1961, a União Espírita de Umbanda do Brasil e o Supremo Órgão de Umbanda lutaram para que a Umbanda constasse do recenseamento, mas, segundo ele, a metodologia de recensear uma casa a cada quatro existentes, é insuficiente para fornecer um perfil exato dos umbandistas. Para Telles, a precisão é necessária devido à Umbanda ser a “segunda religião do Brasil

<sup>1</sup> O Estado, 13/12/1970.

<sup>2</sup> O Informativo Eco Umbandista – do qual trataremos mais tarde - de agosto de 1977, elabora seu currículo à época: “José dos Lyrios de Lyra Telles, iniciou-se na Umbanda em 1958, aos 24 anos, na cidade de Itajaí. É babalorixá do C.E. Afonjá Alufan, presidente do Superior Órgão de Umbanda de Santa Catarina. Foi seminarista...de onde saiu para ingressar na Marinha. Em 1962 fundou a União de Umbanda de Santa Catarina, foi secretário do III Congresso Brasileiro de Umbanda, é Conselheiro do CONDU (Conselho Deliberativo da Umbanda). Fundou a União Joinvilense de Umbanda. Escolheu o Ritual Almas e Angola, o quase extinto Cabula\* e sua esposa pelo Ritual Angola\*\*. É descendente da roça do Bate-Folha da Bahia\*\*\*. Já reformado, é de Xangô Airá.\*\*\*\*.” Gessy D’Aquino, Eco Umbandista, ano I, n. 2, agosto de 1977. O babalorixá, José Telles veio para Florianópolis em 1956. O Estado, 8/11/1974

\* Não há comprovação de que o ritual Almas e Angola tenha derivado da Cabula. Como veremos mais tarde, Almas e Angola surge no Rio de Janeiro e sobreviverá apenas em Santa Catarina. Talvez esta associação ocorra porque a Linha das Almas origina-se da Cabula, mas a analogia termina aí e são grandes as diferenças.

\*\* Provavelmente refere-se ao Candomblé de Angola

\*\*\* terreiro tradicional de candomblé

\*\*\*\* O Xangô mais velho, sincretizado com S. Pedro. Cacciatore, 1988

*quanto ao total de praticantes cuja penetração é em todas as camadas sociais, lugares e rincões do Brasil*”, dois outros estigmas em busca de superação: a marginalização e invisibilidade e a marca de religião de “negros e pobres”. Ele reivindica a necessidade de se tomar “medidas saneadoras para que a **mistura** que por aí existe em nome da Umbanda, ganhe outra designação...*Misturam-se folclore, pagelança, candomblé...congadas<sup>3</sup>, caxambús...quimbandismo, com improvisações de rituais e aberram o bom senso e a espiritualidade...tem resultado um grande descrédito...quando [os que procuram a Umbanda] não saem muitas vezes explorados...Falta de vigilância oficiosa e oficial que evitasse essa proliferação de uma falsa Umbanda*”<sup>4</sup>.(grifo meu) O dado mais evidente é a reivindicação da necessidade de medidas repressoras, desde internas, através de entidades organizativas do povo-de-santo, até oficiais, leia-se governamentais e, portanto, legislativas e policiais. Ele cita que estes “falsos umbandistas” praticam atos que seriam “puníveis se fossem presenciados por qualquer agente da lei, visto que ferem os bons costumes e a moral”.

É interessante notar que é solicitada a punição policial, ironicamente, o grande inimigo das religiões afro-brasileiras ao longo de sua história. Estas, também em Florianópolis, lutaram duramente pelo direito de expressar seus credos, abrir suas portas e exprimir-se publicamente, como já vimos. Apenas alguns anos mais tarde, é no mínimo insólito que líderes de entidades umbandistas, como Telles, reivindiquem a força policial para controlar exatamente o que havia sido uma conquista - a liberdade de culto, conforme a própria constituição já previa. A necessidade de regulação interna dos rituais e da ética religiosa, tarefa cabível aos próprios religiosos e suas entidades não pode impedir o inalienável direito à expressão dos credos. Ou seja, o fato de haver indivíduos que, no dizer do autor, “*deturpavam rituais ou praticavam atos puníveis atentatórios a moral e bons costumes*” não deveria ser caso da esfera policial e sim, do código de ética interno dos Umbandistas. Pode-se inferir deste caso, que a questão da auto-regulação de normas e condutas entre os indivíduos de um grupo religioso é sempre complexa e, por vezes, resultou em atitudes e opiniões extremadas. Além da solução policial, o articulista aponta o direito de um controle superior por parte das entidades organizativas das religiões afro-brasileiras o que, de fato, aponta para uma perspectiva mais adequada do ponto-de-vista do exercício democrático do que a anterior, da punição policial.

<sup>3</sup>*Congada - o mesmo que congado. Séquito ou cortejo de pretos em certas festas religiosas como a Epifania, Nossa Sra. do Rosário e S. Benedito./ ...De origem africana representa luta de guerreiros...bailado popular dramático em que os negros, dançando e cantado representam a coroação de um rei do Congo. Scizínio, 1997.*

<sup>4</sup> O Estado, 28/2/1971

## Africanização ou branqueamento? O dilema umbandista

Como se vê, a dura tarefa da construção democrática em um momento político autoritário não é apenas uma questão do poder central, mas perpassa pelas diversas organizações e instâncias da sociedade civil: *“Daí o esforço sobre-humano da UEUB (União Espírita de Umbanda do Brasil); SOU (Supremo Órgão de Umbanda)<sup>5</sup>; ABECE (Associação Beneficente cultural Espiritualista)...de alertar os umbandistas...para a gravidade do momento...que o Censo encontre uma Umbanda sadia, orientada ...de acordo com os postulados cristãos sem as involucionices e misturas de cultos já arcaicos e ultrapassados...urge um saneamento moral e social em nosso meio”*. Fica evidente que está em jogo a disputa de influências sobre a Umbanda; a “sadia” é orientada de acordo com o cristianismo e a que deve ser saneada é aquela portadora de *“involucionices e misturas de cultos já arcaicos e ultrapassados”*. Embora o autor não mencione diretamente, fica claro que a Umbanda que deve ser saneada é aquela mais africanizada - o que se deduz da localização no tempo, como rituais arcaicos e ultrapassados e sua nomeação mencionada anteriormente: congadas, caxambus<sup>6</sup>, candomblés, quimbandismo<sup>7</sup>, todas práticas de marcada raiz africana e a pagelança de

<sup>5</sup> Em uma carta ao leitor publicada nesta mesma data, o autor esclarece que o SOU é um *“órgão controlador...onde se encontra a cúpula de nossa Umbanda”*. Esta definição da entidade deixa claro que as preocupações democratizantes não estavam aí muito presentes, sendo a função primordial a de controlar, sob a égide de uma “cúpula”.

<sup>6</sup> *“Caxambu = variedade de samba, espécie de batuque, dançado ao som do tambor de mesmo nome; jongo, corimá...dança de negros africanos do estilo de cucumbi e de moçambique”*. Scizínio, 1997

<sup>7</sup> *“Quimbanda = Linha ritual da Umbanda que pratica a magia negra. Essa linha é assim chamada pelos umbandistas de ‘linha branca’, pois os praticantes se dizem apenas umbandistas. A quimbanda, influenciada mais diretamente pelos negros bantos - Cabindas, Benguela, Congos, Angolas, Moçambiques, etc. - chegados dos portos africanos ao Rio de Janeiro não fugiu do sincretismo. Cultua os mesmos orixás e entidades que a Umbanda “branca” mas trabalha principalmente com Exus, que são considerados espíritos desencarnados, havendo entre eles, os exus em evolução e os quiumbas. Mediante encomendas realizam feitiços ou contra-feitiços, visando favorecer ou prejudicar determinadas pessoas.”* Cacciatore, 1988.

Há controvérsias sobre o significado da Quimbanda, não só entre os estudiosos, mas principalmente entre os adeptos. Geralmente, estes recusam-se a admitir que haja qualquer trabalho para prejudicar alguém, tema muito polêmico que aprofundaremos na segunda parte. Entretanto, vale registrar a opinião de Altair Pinto, presidente da Tenda de Com Jesus No Coração, que organizou o Dicionário da Umbanda (Ed. ECO s/d). Para ele, a quimbanda surge *“composta de elementos incultos e maus que procuraram criar em torno da seita um mito de que as suas práticas eram dedicadas exclusivamente à evocação das falanges de Exus, entidades essas dirigidas pelo Agente Mágico Universal (Demônio ou Satanás). Ele afirma ainda que o homem branco imiscuindo-se com os negros, mas dotado de maior capacidade e cultura, aproveita grande parte dos rituais nos candomblés, cangerês e mesmo na quimbanda e...busca melhores desígnios nessas crenças”*. Da definição deste praticante da Umbanda, emergem duas falácias evidentes: a primeira, a associação de Exu com o Demônio, uma transfiguração criada pelo senso-comum, pelo preconceito contra as religiões afro-brasileiras estimulado por parte da Igreja Católica, dividida entre o maniqueísmo do bem e do mal. A outro, de cunho racista explícito é acreditar que o homem branco, por ser portador de mais *“capacidade e cultura”* melhorou a crença. Entretanto, esta posição não é hegemônica entre os umbandistas,

origem indígena. Nem mesmo o sincretismo religioso é admitido, mas é considerado “mistura de cultos” que requer um saneamento moral e social em direção à cristianização, este sim considerado um ideal “sadio”.

Em vários momentos ele invoca o “estandarte de Cristo” como símbolo dos umbandistas. Novamente, emerge o ideal do branqueamento e a condenação da “africanização”, só que, contraditoriamente, este embate não se dá entre as forças dominantes e os adeptos das religiões afro-brasileiras, como historicamente ocorreu, mas em meio ao próprio “povo-de-santo”. O saneamento moral refere-se à eliminação de “misturas de cultos arcaicos”. E o saneamento social, a que ou a quem se refere? Significaria alijar algum segmento social da Umbanda? E qual seria o grupo responsável pelas “misturas de cultos arcaicos e africanismos”? Não fica clara a resposta. Entretanto, pode-se inferir que as práticas mais “africanizadas” eram rejeitadas por este pai-de-santo responsável pela coluna jornalística e esta fosse uma tendência existente dentro da Umbanda e não apenas uma opinião isolada. O candomblé é um dos alvos de sua crítica. Ele afirma que *“Os terreiros africanos procuram conservar as cores correlatas a cada Orixá em seus paramentos, com toda a bizarrice que isso possa constituir”*<sup>8</sup> e compara com a Umbanda “pura” que só utiliza o branco - para ele, símbolo de pureza e lealdade. Ele se refere a “algumas inovações” que nota estarem surgindo, como filhas-de-santo passarem a usar sombras de cores diversas sob a bata e as saias de seus paramentos. Este comentário indica que o candomblé, que iria se instalar cinco anos mais tarde na região do Sambaqui com o terreiro de Pai Juca, já estava influenciando de alguma maneira a Umbanda local.

Em meio ao lançamento destas questões candentes o articulista recebe cartas anônimas que atacam suas posições. Ele responde a um leitor dizendo que estará sempre pronto a revidar aos “falsos umbandistas” e prossegue, com afirmações vagas, mas que indicam que a carta recebida continha acusações a que ele acreditava não fazer juz. O certo é que a coluna - e as opiniões de seus responsáveis - eram polêmicas e estimulavam o debate público sobre questões internas das religiões afro-brasileiras e demonstra que as divergências entre estas extrapolavam o âmbito da intimidade dos terreiros.

• Este é um traço positivo em direção à visibilidade das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. O fato de “sair dos terreiros para a rua”, leia-se, sua presença nos meios de comunicação, inicia uma lenta quebra de

---

como podemos depreender das entrevistas em Florianópolis. A unanimidade local existe em torno da negação de que a Quimbanda exista para fazer o mal. A alegação é de que o mal é feito pelas pessoas que dela se utiliza para prejudicar a outros.

<sup>8</sup> O Estado, 17/3/1971

preconceitos que tornará os anos 70/80 o período de maior pujança do povo-de-santo.

### Ocupando o espaço público

A presença na mídia - no caso, os jornais da época, através da coluna do Kia Kussaka - abre caminho para o noticiário do que ocorria no interior dos terreiros. Em 1971, por exemplo, anuncia-se uma festa no dia 19 de março, celebrando o consagramento a Xangô Aganjú<sup>9</sup>, promovida por um terreiro em São José. Note-se que não é mencionado o centro promotor, provavelmente pelo caráter ainda pioneiro - e, portanto, “arriscado” para os adeptos - da informação dada ao público, uma vez que, nesta época, era cotidiana a violência, até mesmo física, contra estes. Portanto, era necessário evitar demasiada exposição.

Além da presença nos jornais, outro elemento da visibilidade das religiões afro-brasileiras são as oferendas rituais realizadas em locais semi-públicos, tais como cachoeiras, matas e, posteriormente, praias. Cristina Simas Costa, a Mãe Cristina, revela o início da ocupação do espaço público em Florianópolis:

*“Quem botou na rua essas obrigações aqui no Estreito foi eu. Antes, eles iam escondidos e um ano, eu disse: nós vamos fazer! Levei tambor prá praia, no Balneário, os médiuns vestidos e abrimos a sessão na praia. Já faz 30 anos, em 1970. Vamos prá rua, mostrar a religião! Depois de eu ir, todo mundo foi. Quando bateu o tambor, todo o mundo disse: ‘A polícia vem aí!’. Que nada! A polícia veio, eu disse: ‘Cada um tem sua devoção e eu tenho a minha, sou umbandista. Estou mostrando meu ritual, saudando a Deusa das águas, não é prá fazer mal prá ninguém e estou pedindo prá todos aqui’. E a polícia recuou.*

*Aí começamos a fazer em Canasvieiras, Jurerê, em lugar aberto, porque ali era pequeno, não dava espaço. O trabalho na rua também. Quando era dia de ‘obrigação’, íamos com tambores e as pessoas todas. Um dia o Telles me contou que pensou: ‘Está batendo um tambor lá na mata, mas quem é?’ Ele apareceu lá, era eu, batendo, e os médiuns arriando as obrigações. Isso faz anos, era mata virgem, aqueles madeirão grande. E eu botei a Umbanda na rua. Esse dia era Festa de Caboclo. Botei no meio da mata.”*

O relato deixa claro a trajetória do rompimento da invisibilidade: as “obrigações”, antes escondidas, passam a ser feitas em praias mais reservadas, menores e finalmente, em locais “mais abertos”. Uma vez que a repressão foi enfrentada com sucesso, abrem-se as portas expandindo-se o espaço social dos umbandistas.

<sup>9</sup> “Xangô-Aganju - São Pedro na Lei Católica (que protege as almas que entram no céu ou Aruanda) Fetiche; chave. Insígnias: pedra, palmas. Amalá; bode, carneiro, galinha. Contas: azul, branca e roxa.” Pinto, s/d.

Como analisamos anteriormente, pelas características étnicas do Estado, as práticas culturais afro-brasileiras terão especial dificuldade de legitimar-se. Serão necessárias estratégias que passarão principalmente pela negociação e penetração nas brechas possíveis, mais do que no enfrentamento, como às vezes ocorreu com o candomblé baiano e outros centros, como o Rio de Janeiro, com configuração histórica e social diferenciada<sup>10</sup>.

Esta situação principiará a ter contornos definidos nos princípios da década de 70. Embora o período autoritário atingisse seu auge, lentamente a sociedade civil começaria a sair do estupor causado pelo impacto do golpe militar e começaria a preparar silenciosamente a pequena abertura política que teve início em meados dos anos 70. As religiões afro-brasileiras, marcadas pela perseguição policial, pela repressão física e simbólica, acostumadas a conviver com o anonimato e a invisibilidade não sucumbirão no período repressivo, como outras organizações - sindicatos, por exemplo - cujo eixo de atuação é a visibilidade pública nas manifestações e comícios e a negociação direta com o poder através das associações de classe.

### **Ocupando as brechas institucionais**

Em Florianópolis, as religiões afro-brasileiras haviam principiado lentamente a afirmar seus valores e romper estereótipos na década de 40. Três décadas depois, estavam num crescente e haviam aprendido na áspera experiência do passado, a conviver com as adversidades e o autoritarismo. Este fator possivelmente explica porque, no auge do governo militar, as religiões afro-brasileiras em Florianópolis conseguem organizar-se em Federações e até mesmo ter seus veículos de informação, como veremos adiante.

Outra explicação é que o Estado autoritário brasileiro poderia tolerar expressões populares aparentemente descomprometidas com as forças da oposição - como escolas de samba e as religiões afro-brasileiras - porque estas não representariam, de fato, uma ameaça ao controle desejado sobre a sociedade civil. Entretanto, se o poder totalitário fizesse esta análise estaria totalmente equivocado, já que estas duas manifestações culturais calcadas na "africanidade" representaram, naquele contexto, espaços importantes de organização que, se não reivindicatórios diretamente no plano social e econômico, criavam um ambiente de identidade cultural coletiva para setores marginalizados, fato que, por si só, poderia desequilibrar o sistema estabelecido, ao valorizar e imprimir liderança a estes.

---

<sup>10</sup> A este propósito ver Braga, 1995.

Outra explicação ainda, da qual compartilham alguns autores (Birman, 1983) é de que o surgimento das Federações Umbandistas seria uma estratégia dos governos totalitários de controle das religiões afro-brasileiras, mas não é esta a perspectiva que abordaremos aqui. Ao analisar a atuação de algumas Federações em Florianópolis, veremos que, em seus primórdios, e apesar das contradições internas, estas representaram um importante canal de expressão pública e organização coletiva dos adeptos. Em âmbito local foi justamente através destas e outras brechas possíveis e aceitas pelo sistema dominante, que a população negra e pobre fará avançar sua organização coletiva na forma de iniciativas culturais, enfrentando o silêncio imposto pelos governos militares.

### **O sincretismo como estratégia de expansão**

Como analisamos anteriormente, dos anos 40 até a década de 70 a Umbanda preponderará porque, por sua característica sincrética e de aproximação com o kardecismo na sua origem, será a única expressão passível de ser aceita numa sociedade bastante restrita em termos populacionais e num contexto como o de Santa Catarina, fortemente marcado pela preponderância numérica de descendentes de europeus.

A adequação da Umbanda na Grande Florianópolis possui duas vertentes básicas: a da estratégia política de sobrevivência e da estratégia simbólica de inversão do poder. Na primeira, a Umbanda assume ser a linguagem possível utilizada pela população negra e pobre para ocupar o espaço público e atrair novos segmentos sociais - como as classes médias e elites - para uma participação anônima e escondida, ou, ao menos para garantir sua condescendência, criando assim possibilidades de amenizar a repressão institucionalizada sobre estas. Pode-se dizer que a Umbanda foi a estratégia adequada para forçar as brechas possíveis, buscando suavizar a repressão simbólica que permeava toda a opinião pública e a sociedade em geral e a institucionalizada exercida por forças policiais e judiciais.

Na segunda vertente, a da estratégia simbólica, Bastide (1985) faz uma consideração importante quando aponta como se dá a entrada do indivíduo branco na Umbanda, reflexão que pode ser transposta para o contexto da Grande Florianópolis. Ele aponta que a entrada do elemento branco, geralmente de classe social superior aos fundadores surge, aos olhos da população negra, como uma inversão de valores: o caboclo deixa de ser selvagem ou primitivo e o escravo africano deixa de ser submisso: *"tornaram-se deuses da nova religião, e o senhor de outrora agora abaixa humildemente a cabeça diante dele"* (p. 466). Bastide acredita que a Umbanda foi a **única** forma possível de adaptação religiosa da comunidade negra à industrialização

e urbanização, hipótese bastante provável para explicar o fenômeno do profundo enraizamento e multiplicação da Umbanda no contexto hostil da capital do “estado mais europeu do Brasil”.<sup>11</sup> Ele atribui a adequação da Umbanda a um nacionalismo que as classes populares assumem com mais rapidez do que as classes altas da sociedade, em geral mais cosmopolitas e ocidentalizadas. Para ele, *“somente a Umbanda pode agrupar todas as cores e todas as etnias”*(p.466). Mas este nacionalismo, adverte, é ambivalente: se, por um lado é expressão de “brasilidade”, por outro, ainda é de “marginalismo”, daí a necessidade das elaborações táticas adequadas nesta singular forma de exercer a religiosidade de tal forma que consiga *“não ofender os espíritas ou os católicos inquietos que a procuram, proclamando-se africana, mas consegue, ao contrário atraí-los, pois que diviniza até o limite os mortos em orixás e sublima o cristianismo em uma magia superior”*(p.451).

Embora esta visão nos pareça um pouco atenuada, se examinarmos o caso de Florianópolis onde nem sempre a Umbanda conseguiu manter tão satisfeitas as diferentes vertentes formadoras, enfrentando diversos obstáculos para consolidar-se, esta descrição parece-nos adequada para explicar o fenômeno de sua preponderância absoluta durante três décadas, apesar de, em nível local, a Umbanda permanecer bastante africanizada. Provavelmente esta característica tenha permanecido pelo contato constante de seus líderes com o candomblé baiano e as religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, locais nos quais, pela sua origem histórica, estão localizados o nascedouro e os fundamentos destas religiões. Veremos, mais adiante, que muitos dos históricos mães e pais-de-santo de Umbanda local, “fizeram a cabeça” ou, ao menos, freqüentaram durante algum tempo os candomblés baianos, principalmente, ou ainda a Umbanda carioca.

## A Umbanda como síntese cultural

Com o aumento do contingente populacional de Florianópolis, diversificam-se também as contribuições culturais que daí advém. A Umbanda, por suas peculiaridades de “religião-síntese” de variadas e inúmeras contribuições culturais, será o formato de raiz marcadamente afro-brasileira

---

<sup>11</sup> Este foi um lema de *marketing* turístico muito utilizado para promover Santa Catarina. Embora demograficamente esta preponderância seja um fato, este lema, ao ser evocado, resulta não apenas em resultados turísticos, mas numa política de priorização e valorização de determinadas etnias em detrimento de outras. Atualmente, no ano 2000, já está incluída a etnia negra na Festa das Etnias do Estado, ou nas feiras culturais, mas este é um fenômeno recente, resultado das lutas de grupos negros locais pela afirmação de sua cultura e contra o racismo e fruto também das estratégias adequadas utilizadas pela população negra local para abrir espaços significativos no panorama público.

mais apropriado para congregar esta população migrante que rompe suas raízes com sua origem e tenta recriar sua existência numa realidade que lhe é desconhecida. Esse desenraizamento será pleno apenas num primeiro momento; em seguida, estes migrantes buscarão associar-se aos moradores tradicionais, a fim de recriar suas práticas religiosas, sendo portadores de contribuições culturais diferenciadas destes. A Umbanda será capaz de absorver esta contribuição, embora a liderança continue sendo dos moradores tradicionais. A partir das entrevistas, veremos, na segunda parte, que a grande maioria dos históricos pais e mães-de-santo são nascidos na região da Grande Florianópolis, mas a composição de seus médiuns e filhos-de-santo terá origens geográficas variadas, o que induz à reflexão acima.

Na década de 60, a BR-101 expande as áreas continentais e extrapola o município de Florianópolis atingindo São José. Peluso Jr. analisa que a população pobre de Florianópolis desloca-se para o espaço compreendido entre a Capital e São José. Veremos que o crescimento da Umbanda acompanha de perto o nomadismo da população pobre de Florianópolis. De 1960 a 1970, aponta ele, São José cresceu 17,17%; Palhoça, 11,59% e Biguaçu 10,16%. Constitui-se o distrito de Barreiros, município de São José, ainda rural, entre o perímetro urbano de Florianópolis e a BR-101, com a sede contendo 13.064 habitantes. Em 1970, uma taxa de crescimento de 2,85% em Florianópolis mostra-se muito inferior às décadas anteriores, mas a cidade não perdeu o ritmo de crescimento, avolumando suas obras de construção civil e expandindo a ocupação territorial. Florianópolis deixa de ser cidade individual e constitui-se em conurbação com as cidades vizinhas. As três obras construídas na década de 70 - Ponte Colombo Salles, Aterro da Baía Sul e a Expressa em continuação à Avenida Rubens de Arruda Ramos aboliram os últimos entraves à ocupação urbana.

### **3.2. A FORMAÇÃO DA REDE URBANA NA GRANDE FLORIANÓPOLIS E O POVO-DE-SANTO**

Estava formada a Grande Florianópolis<sup>12</sup>, conurbada com São José, Palhoça e Biguaçu. Com a grande rede urbana, adensava-se ininterruptamente também a rede do povo-de-santo da Grande Florianópolis, com o surgimento, de tempos em tempos, de novos terreiros, em intervalos cada vez mais curtos, formando uma malha ainda invisível que cobriu toda a região.

<sup>12</sup> Nome dado ao conglomerado que engloba a região de Florianópolis e municípios circunvizinhos após 1970. *“Na realidade é a nova versão criada pelo aumento de população e pela inovação tecnológica, do mesmo fenômeno que antes da construção da ponte se mostrava na praia do mercado com a chegada de canoas e outras embarcações das cidades e povoações costeiras da região de Florianópolis”*. Em 1894 a cidade deixa de chamar-se Desterro; em 1943, o Estreito foi anexado à capital.

Pereira<sup>13</sup> estudou detalhadamente o processo de modernização em Florianópolis. Ele toma como data-referência a década de 70. Sua principal preocupação é entender a especificidade do processo local, já que não surgiram atividades econômicas suficientemente dinâmicas que pudessem explicar o fenômeno. Seu conceito de modernização está ligado diretamente à explosão da construção civil: *“De 1925 até 1960 a construção civil, termômetro que vimos usando para sentir e diagnosticar a modernização em Florianópolis é menos expressiva”* (p.60). No período citado, ele identifica o ano de 1950 como um marco para uma pequena transformação que vai fundando as bases da reviravolta urbana que ocorrerá a partir dos anos 70, apesar do processo de desenvolvimento decorrente ser bastante limitado ainda neste período.

Cardoso & Ianni desenvolveram uma pesquisa<sup>14</sup> nesta época sobre a população negra de Florianópolis, que resultou em uma classificação bastante precisa, aplicável, pela profundidade da análise, até mesmo aos dias atuais. O maior mérito da obra – e especialmente esta contribuição – é ter superado os estudos que consideram os negros como uma população homogênea, como se somente o traço étnico pudesse congregiar toda a complexidade social e cultural do grupo.

Os autores identificam quatro grupos principais: um **primeiro grupo** composto de indivíduos que ascenderam socialmente e pertencem às camadas intermediárias da população: professores, indivíduos portadores de diplomas de grau médio e superior, empregados do comércio, funcionários públicos, autárquicos, economias mistas, etc. Entre estes está o maior número de mestiços e eles identificam neste grupo o que denominam um processo de tomada de consciência de sua posição na sociedade como negro. Um **segundo grupo**, de importância social e numérica, inscrito no sistema artesanal e semi-industrial do município, considerado pelos pesquisadores uma espécie de “elite” entre a população trabalhadora negra. Entre estes estão os descendentes dos antigos escravos dos serviços ou das profissões mecânicas, que lograram permanecer em idênticas posições ocupadas pelos seus ancestrais no sistema ocupacional da comunidade. Representam a camada mais estável entre a população negra e, considerando a comunidade como um todo, fazem parte do grupo dos antigos habitantes, evidenciado pelo fato de que a localização de suas moradias é na Ilha – núcleo pioneiro do povoamento - e não no Estreito, de ocupação urbana posterior. Devido a estas condições um pouco favoráveis, este grupo pode organizar suas famílias, casar-se

<sup>13</sup> “Desenvolvimento e Modernização. Um estudo de modernização em Florianópolis”. Não consta a data da edição, mas seus estudos incluem estatísticas até 1971, quando, então, presume-se, ocorreu a publicação.

<sup>14</sup> O já clássico “Cor e Mobilidade social em Florianópolis”. 1960.

formalmente e organizar até mesmo seus espaços de lazer, como as primeiras associações recreativas de que se tem registro. Também é o responsável pela atividade associativa organizada do grupo negro. É esta a origem das primeiras escolas de samba de Florianópolis. O **terceiro grupo** é formado por indivíduos originários da antiga situação de escravidão, dos ofícios menos qualificados. Atualmente ocupam os empregos que exigem força física e recebem pequena remuneração, como empregados domésticos e trabalhadores braçais em geral. Nem sempre pertencem a famílias organizadas; alguns vivem nos morros da Ilha (convivendo com os indivíduos do segundo grupo), outros na área suburbana do Estreito. O **quarto grupo** é oriundo de outras regiões do estado e geralmente não são qualificados ou são semi-qualificados. Cardoso & Ianni identificam uma segmentação entre este contingente e a população negra local; *“não participam da vida associativa, nem mantêm relações de amizade ou vizinhança, pois em geral se localizam no Estreito”*<sup>15</sup>.

É evidente que existem flutuações e permeabilidade entre um grupo e outro principalmente numa realidade ainda tão excludente quanto a de Florianópolis. Importante notar, que, diferentemente do Rio de Janeiro, por exemplo, neste momento não existem diferenças de estratificação social entre negros e mestiços em Florianópolis. Utiliza-se aqui o termo “negro” para nomear todas as gradações étnicas de mestiçagem, inclusive porque esta gradação, no caso de Florianópolis, não é relevante para a análise que aqui se desenvolve.

Diferentemente das escolas de samba, que surgirão principalmente do segundo grupo entre a população negra - aquele que promoveu as atividades associativas e de lazer - veremos que a Umbanda reunirá um leque bem mais amplo: se tomarmos a classificação dos autores, pode-se afirmar que os fundadores da Umbanda em Florianópolis localizam-se basicamente entre este segundo grupo e o terceiro - formado por trabalhadores braçais cuja moradia são os morros e a área suburbana do Estreito. É possível localizar também o quarto grupo entre a população negra - formado por indivíduos de outras regiões do Estado. Este se integrará tardiamente e se somará a outros migrantes aumentando expressivamente o número de adeptos.

Com isso, não se quer afirmar que a Umbanda crescerá somente a partir da agregação de elementos do grupo negro. Ao contrário, a Umbanda local terá como característica justamente o fato de transitar em diversas classes sociais e por diversas etnias. A análise específica da participação negra é relevante porque, além de ser sua matriz cultural mais importante e a fundadora em nível local, nela os negros encontrarão um espaço de realização

---

<sup>15</sup>Cardoso & Ianni, 1960:144

espiritual receptivo à sua contribuição cultural e propício à sua aceitação social. É evidente que as marcas do preconceito e da marginalização perpassarão também pela Umbanda, mas os conflitos por razões étnicas serão infinitamente menores do que em outros espaços, nos quais o negro enfrentará imensas resistências. O campo do sagrado e sua dinâmica específica redefinirão a escala de valores e de prioridades entre os indivíduos. Este campo valorativo alternativo proporá um hierarquia sobre outras bases que não a da sociedade hegemônica, como veremos mais tarde. Em grande parte dos casos, a “hierarquia do santo” será a exata inversão da hierarquia da sociedade global de classes.

### **As Forças Armadas e a Umbanda no período autoritário**

Em 1971, há uma notícia surpreendente se considerarmos que chegava ao auge o período repressivo da ditadura militar: *“No imenso porta-aviões Minas Gerais, da Marinha de Guerra brasileira, acha-se em pleno funcionamento o C.E. Embarcado São Francisco de Assis, que realiza suas sessões quando se encontra singrando os mares. Quando ancorado nos portos, as sessões são feitas ao meio-dia das quartas-feiras”*<sup>16</sup>.

Esta notícia insólita traz à tona algumas reflexões sobre a extensão e penetrabilidade da Umbanda nos diversos setores da sociedade. Isto é ainda mais intrigante se considerarmos a rígida estrutura das Forças Armadas, intensificadas pelo período repressivo. Claro está, pela nota, que esta penetração era intensa entre os militares, principalmente os da Marinha, senão, não haveria justificativa para a criação de um terreiro de Umbanda dentro de um porta-aviões, justamente um artefato de guerra.

Trazendo esta reflexão para Florianópolis, é preciso lembrar que a formação da cidade é marcada pela militarização: no século XVIII, com sua destinação de área de defesa do governo colonial e já no século XX, com a criação do 5º Distrito Naval na cidade<sup>17</sup>, o que resultou na vinda de marinheiros cariocas para Florianópolis. Estes marinheiros, por sua origem étnica e cultural, eram muitos deles portadores de uma cultura de origem afro-brasileira bastante marcada e irão influenciar decisivamente os negros de Florianópolis, o que resultará, na década de 40, na criação das primeiras escolas de samba da cidade. Assim como ocorreu com as agremiações

<sup>16</sup>A informação é transcrito do Serviço Espírita de Informações n.145/70. O Estado, 11/2/1971.

<sup>17</sup>Peluso Jr. (1991) registra os anos 50 como a época de instalação das dependências do 5º Distrito Naval e da vila de oficiais da Marinha de Guerra. Evidentemente, os marinheiros que para cá viriam morar definitivamente chegaram alguns anos antes para preparar a fundação, o que explica que, já nos anos 40, eles tenham influenciado a população negra moradora dos morros, como analisei em trabalho anterior. A este propósito ver Tramonte, 1996.

carnavalescas, é possível inferir que estes marinheiros também tenham influenciado na formação da religião afro-brasileira local, tanto é que, na mesma época surgem os primeiros terreiros de Umbanda abertos ao público, cuja base social e étnica é exatamente a mesma das escolas de samba. Além da vinda dos marinheiros, Florianópolis foi, no século XIX, um importante porto para embarcações de pequeno porte, declinando sua atividade a partir dos anos 40 do século XX e situa-se relativamente próxima aos portos de Imbituba e de Itajaí, estes para grandes embarcações.

Retomando a notícia do terreiro umbandista criado dentro do Porta-aviões, não é difícil imaginar a influência que os militares da Marinha tiveram na Umbanda local, já que, certamente este porta-aviões ia de porto em porto, e quando estava em terra, aí realizava suas sessões de Umbanda. Na atualidade, muitos entrevistados declararam-se membros das Forças Armadas, ou filhos destes, como veremos mais adiante, o que vem de encontro à nossa hipótese mais geral da influência dos marinheiros na formação da cultura negra local e, especificamente, nas religiões afro-brasileiras.

### 3.3. RELIGIÃO E RECONHECIMENTO

Pelo exposto, vimos que a Umbanda na Grande Florianópolis apresenta complexa composição social durante o período autoritário brasileiro. Afinal, os militares, enquanto membros das Forças Armadas, representavam o próprio sistema ditatorial em sua essência, o que torna ainda mais intrigante a análise das relações entre as religiões afro-brasileiras e a política naquele período.

Vários fatores devem ser considerados do ponto de vista da construção de uma política de alianças visando garantir a possibilidade de continuidade da religião. No terreiro da Mãe Malvina, a pioneira em Santa Catarina, há uma placa do centro homenageando o então prefeito, político tradicional e conservador Esperidião Amin, com os dizeres:

*“Ao Dr. Esperidião Amin Helou Filho. Dd. Gov. do Estado de SC, o nosso reconhecimento pelas suas relevantes ajudas prestadas ao nosso centro espírita. Agradecemos também ao Dr. Cláudio Ávila Dd. Prefeito do Município de Florianópolis. Malvina Ayroso de Barros – babá de orixá; Darcy Aloise Kaeffer – Presidente – 28/4/84”*

O primeiro terreiro de Candomblé de Florianópolis também ergueu-se com o apoio decisivo do político tradicional. É Pai Juca quem relata:

*“Na época que o Esperidião Amin foi prefeito, construí o barracão com uma subvenção social conseguida dele. Isso tenho que ser agradecido, pedir à Xangô muitos anos de vida para ele. Ele oportunizou o Candomblé ser fundado em Santa*

*Catarina. Sem saber, né? Porque ele não tem ligação nenhuma conosco [povo-de-santo], espiritualmente não tem nada.*

*O Esperidião oportunizou o dinheiro para eu levantar o barracão. Ele disse: 'Construa um pontilhão porque você é das águas!' O Amin é árabe e árabe tem ligação com a gente [povo-de-santo], não adianta. Ele disse: 'Vou te ajudar a construir o barracão, mas construa um pontilhão senão a água vem e leva tudo'. E me ajudou. E a água veio, a casa de Obaluaiê ficou pendurada. Foi um inferno! Ele veio através do Xangô e me avisou! Eu tinha posto tubulação, mas me dei mal!"*

Uma interpretação inicial pode creditar aos terreiros o papel de “currais eleitorais”. Entretanto, é necessário rever a problemática em sua totalidade multifacetada. Suponhamos que o apoio a estes terreiros tenham revertido em apoio político ao prefeito, o que é provável que tenha ocorrido. Por outro lado, o apoio deste auxiliou a existência mesma da religião, duramente perseguida ao longo das décadas desde seu surgimento, como vimos. O próprio terreiro de Mãe Malvina foi três vezes expulso do local para fora da cidade por pressões de vizinhança e forças da opinião pública contrárias à religião. Aliar-se com forças políticas e sociais influentes na cidade era uma questão de sobrevivência religiosa e até mesmo física, do espaço do terreiro. É evidente que este tipo de atuação política é marcado pelo clientelismo, troca de favores e populismo, mas é necessário examinar os desdobramentos desta ação à luz do contexto histórico da época e da cultura afro-brasileira local, para compreendermos como se dá construção da rede do povo-de-santo e suas alianças na Grande Florianópolis ao longo de sua história. O contato com o poder constituído e suas forças hegemônicas deve ser examinado inserindo-se o grupo negro e os praticantes da cultura afro-brasileira na estreitíssima brecha que lhe cabia no período pós-Abolição e que dependia de estratégias adequadas para alargar-se. Não se trata de fazer um julgamento moral, mas de entender a correlação de forças e suas implicações. Não se trata também de justificar qualquer tipo de cooptação, mas de complexificar a análise a partir dos fatos, superando sua aparência exterior.

No caso de Pai Juca, por exemplo, é interessante notar que ele relata abertamente o apoio recebido do prefeito Amin, mas em nenhum momento credita a qualquer relação político-partidária a subvenção dada ao barracão. Para Pai Juca, Amin é um emissário enviado de Xangô, que, além de fornecer apoio material ao barracão, avisa-o do risco das águas. Como ele próprio, Juca, também é de Xangô, trata-se quase de uma fraternidade ancestral entre irmãos “no santo”. O babalorixá afirma, inclusive, que esta relação de proximidade espiritual deve-se ao encontro das heranças culturais de árabes – a origem étnica do prefeito – com a cultura africana do Candomblé.

## Urbanização, pobreza e o povo-de-santo

Como vimos, a passagem dos anos 60 para a década de 70 será marcada por profundas transformações que resultaram na conurbação dos municípios vizinhos, resultando na chamada Grande Florianópolis. Se durante as décadas de 40 a 70, a repressão física e simbólica será a marca que orientará as ações das religiões afro-brasileiras em nível local, daí em diante, pode-se alterar o ângulo de visão e abordarmos a trajetória destas do ponto de vista da estrutura social e econômica. Vale dizer, com a “modernização conservadora” o êxodo rural expulsa grandes contingentes populacionais para a cidade, os espaços urbanos são diminuídos, as vizinhanças tornam-se mais próximas e a crise econômica agrava-se. Estes fatores serão, então, os determinantes da Umbanda a partir desta época. Os depoimentos indicam a dificuldade prática em manter rituais e práticas ligados à natureza - tradicionais das religiões de origem africana - oriunda da falta de espaços adequados para o cultivo de ervas e árvores e o distanciamento cada vez maior de locais adequados para oferendas como praias e cachoeiras. Além disso, a crescente mercantilização da sociedade atinge também as religiões afro-brasileiras e passa a vigorar uma exigência maior quanto a roupas, acessórios e produtos industrializados para os rituais, o que confronta-se diretamente com a crescente crise financeira que atinge principalmente a população mais pobre.

Este quadro favorecerá ainda mais o crescimento da Umbanda em detrimento do Candomblé. A este respeito afirma Lody (1987): *“O Candomblé é uma religião cara. Compreende todo um conjunto de festas que se estendem por vários dias de comemorações públicas, distribuindo entre os presentes...muita comida...As roupas são quase sempre novas, exigindo muitos materiais complementares em metais, palha-da-costa, búzios e contas...Os ogãs executam a música instrumental e recebem sempre algum dinheiro; há ainda outros gastos com manutenção dos prédios...e até mesmo pagamento de fotógrafos”*. (p.33)

Dalva Minella dos Passos, a Mãe Dalva, confirma esta realidade em Florianópolis:

*“Dentro da Umbanda não é tão caro. No Candomblé é muito caro: lençóis, vestimentas, comida de santo, esteira, 7 dias e 7 noites deitado, bichos para todas as obrigações.”*

Some-se a este dispêndio econômico a necessidade de amplos espaços onde possa instalar-se a “roça” e a inadaptabilidade - em nome da manutenção da tradição - dos rituais, roupa, adereços, objetos simbólicos, o que faz com que muitos líderes e adeptos até mesmo vejam-se na contingência de importar

da África objetos e materiais considerados sagrados, de custo elevado; além dos períodos prolongados exigidos pelos diversos preceitos religiosos a serem cumpridos<sup>18</sup>. Isto explica também as dificuldades das lideranças do Candomblé em estender sua rede de adeptos. Entre os rituais, a maior proliferação ocorre entre as formas da “Umbanda candombleizada ou umbandomblé” como opção real, que possuem maior elasticidade e adaptabilidade e que serão as únicas alternativas para os mais pobres.

### A conquista da opinião pública: uma árdua batalha

Em 1970, os jornais já noticiam abertamente o cotidiano dos terreiros de Umbanda. Num artigo denominado “Flores brancas para Iemanjá”<sup>19</sup> o jornalista revela o funcionamento: *“A escolha do local para o culto de Iemanjá fica a critério de cada terreiro. Os umbandistas preferem realizá-la em locais afastados. Em Florianópolis, o Norte da ilha é um dos preferidos e o culto a Iemanjá na praia de Cacupé é tradicional”*. Pode-se perceber que, nesta época, já é plenamente aceita pela opinião pública a realização de rituais afro-brasileiros em locais abertos, ou ao menos os mais populares, como as oferendas de final de ano para Iemanjá. Entretanto, os Umbandistas ainda preferem a discrição. Os locais citados - Norte da Ilha e praia de Cacupé - hoje densamente povoados, não o eram à época. As praias mais freqüentadas eram aquelas situadas na área continental. A intimidade do articulista com os terreiros revela que já não se trata de uma atividade clandestina, como no passado: *“Os terreiros começam a preparar a cerimônia dias antes do 31 de dezembro...reunindo todos os seus petrechos [sic]: uniformes brancos e congás, em que figuram imagens de diversos santos da religião católica como São Jorge, Santa Bárbara, São Cosme e Damião e São Judas Tadeu, além de capacetes, cocares e vestimentas especiais usadas nos rituais...as chuvas prejudicaram as cerimônias...que os terreiros da Ilha e Estreito haviam preparado... ritual simples e de grande beleza, atraindo turistas e curiosos. Flores brancas são oferecidas ao orixá feminino”*.

O tom respeitoso e sem estereotípiia visível na descrição dos detalhes e na utilização de termos específicos, em geral desconhecidos dos leigos - como congá<sup>20</sup> e orixá<sup>21</sup> - revelam que a aceitação, além de ser expressiva, era

<sup>18</sup>Carneiro (1961) analisa como as necessidades da vida urbana, tais como o emprego fixo, foram alterando as tradições, ao ponto de camarinhas de um ano de preparação feitas no século XIX, serem reduzidas a semanas no século XX e irem encurtando seu tempo à medida em que avança a sociedade industrial urbana.

<sup>19</sup>O Estado, 4/1/1970

<sup>20</sup>“Congá ou gongá = peji, altar. Pode ser grande, com três degraus, ou uma simples mesa. Ai ficam as imagens dos santos católicos sincretizados com orixás, estatuetas de Caboclos e Pretos-velhos...velas, flores, copo com água, etc. Termo usado na Umbanda em cultos não-tradicionais, afro-indígenas”. Cacciatore, 1988

também alvo de certo orgulho “da cidade”, como a menção feita à grande beleza do ritual atrativo aos turistas. Numa época em que o turismo em Florianópolis ainda era bastante restrito, restringindo-se basicamente à frequência às praias e a alguns eventos sazonais, como o carnaval, pode-se imaginar a dimensão dada pelo jornalista ao ritual, ao ponto de mencionar a importância turística. O artigo segue descrevendo minuciosamente o culto a Iemanjá em outras cidades, sua origem histórica, suas práticas e simbologia.

### Seixas Netto e a afirmação da Umbanda

Amaro Ribeiro Seixas Netto é importante pesquisador da cultura popular local<sup>22</sup>, jornalista, escritor e professor, Membro da Academia Catarinense de Letras e da Comissão Catarinense de Folclore. A análise de sua expressão a respeito das religiões afro-brasileiras é relevante porque indica a penetração do tema também junto à intelectualidade local. Nesta época, faz uma defesa intransigente da importância religiosa da Umbanda, invertendo vários de seus estigmas. Partindo da proposição “Umbanda: folclore ou religião?”<sup>23</sup> menciona a existência do Superior Órgão de Umbanda, indicando que os umbandistas estão sob regulamentos, “*possuindo, portanto, diretrizes de trabalho e estudo*”. Considera a Umbanda uma religião em formação e aponta sua importância até mesmo “biológica”, ao contrário de alguns intelectuais do campo da medicina na década de 40, que se insurgiram veementemente contra essa possibilidade, como vimos anteriormente. Para ele, o mistério é uma defesa mais biológica do que espiritual. “*Buscam-se certos ritos para cuidar da saúde do corpo e não da estabilidade da alma...assim, a Umbanda vai estruturando-se em religião e poderá, por certo, tornar-se de aplicação muito geral*”. (grifo meu)

<sup>21</sup> “Orixás = divindades intermediárias iorubanas, exceto Olórun, o Deus Supremo. Na África era cerca de 600. Para o Brasil vieram talvez uns 50 que estão reduzidos a 16 no Candomblé.. dos quais só 10 passaram à Umbanda. Os orixás são intermediários entre Olórun (e filho) Oxalá e os homens... os quais representam as vibrações das forças elementares da Natureza... fenômenos naturais... atividades econômicas primordiais do homem primitivo... ou minerais. E ainda as grandes ceifadoras de vidas, as doenças epidêmicas...No Brasil, como em Cuba e Haiti, os orixás foram sincretizados com os santos católicos sendo também chamados santos. Cada orixá pode ter qualidades que se unem ao seu nome, como Xangô Alafin (Xangô Rei) ...ou tipos especiais”. Cacciatore, 1988

<sup>22</sup> Especialista em história, folclore e tradições da Ilha de Santa Catarina foi também astrônomo e meteorologista, tendo se especializado no que denominou “meteorologia matuta ilhoa” que buscava desvendar “a arte de marear, do céu e do mar”. (Seixas Netto, Boletim da Comissão catarinense de Cultura, n.33, dez.1980, ano XVIII. A obra agrega mais de 2000 verbetes dos Carijós, antigos habitantes da Ilha de Santa Catarina. É autor de “Cânticos Ilhéus”, de cuja obra foi extraído o poema “O último guerreiro Carijó”, samba-enredo da Escola de Samba Embaixada Copa Lord em 1982. O Estado, 26/3/1983. (In: Boletim da Comissão Catarinense de Cultura, n.35-35, dez.1983, ano XXI)

<sup>23</sup> Artigo publicado no Boletim Catarinense do Folclore, ano XVI, agosto de 1978 n.30/31

Está claro que o autor procede a uma inversão dos argumentos utilizados historicamente para combater a Umbanda - os de “falsa medicina”, “curandeirismo”, etc. Ele valoriza a prática religiosa **justamente por ser ela de grande importância biológica para a saúde do corpo**, ou seja, legitima-a como prática curativa. Esta inversão faz com que Seixas Netto desconsidere completamente a possibilidade de estereotipação da Umbanda como folclore, o que seria para ele uma “heresia”, já que os terreiros são templos de cultos de muita importância. Ele aponta à época do artigo (1978), a grande disseminação da religião “*principalmente nas classes de nível cultural elevado – o que pode parecer incrível a muitos*” e a grande frequência a terreiros em Joinville, Blumenau, Itajaí, contabilizando cerca de 200 em Florianópolis. E faz uma previsão: “[a Umbanda] *poderá se tornar, se bem cultuada, panteão mitológico do nosso povo*”. Esta segunda inversão nos estigmas que percorreram historicamente a Umbanda em Florianópolis revela que a idéia de religião primitivista formada por “negros, pobres e ignorantes”, portanto, contrária à modernidade e passível de repressão, começava a ser lentamente superada nesta época. E, se de fato, esta noção permanece subjacente, publicamente, nos órgãos culturais e de imprensa, esta imagem começa a desvanecer-se neste período<sup>24</sup>.

### 3.4. UMBANDA E OUTROS CREDOS

#### Kardecismo e Umbanda

Entretanto, se o espaço da Umbanda havia se ampliado, é preciso atentar para o fato de que, de forma alguma, esta era plenamente aceita, como

<sup>24</sup> Em uma crônica da época ele evidencia o encontro da espiritualidade de base africana durante suas pesquisas científicas: “*Faz alguns dias presenciei coisa um tanto fabulosa para este século:...os deuses das águas estão ainda vivos na memória e no culto do povo... Ia eu, com outro cidadão percorrendo de pé certos locais do Vale do Rio Tijucas fazendo umas tomadas meteorológicas. Toda vez que passávamos por sobre um curso d’água ou rio, o acompanhante fazia com a mão direita, às escondidas, uma figa...E o companheiro, pessoa de relativa cultura e grande bom-senso explicou: os rios, a água tem alguma coisa estranha e em certas horas podem até absorver a nossa sorte ou escravizar nossos espíritos... que há ligamentos espirituais feitos nos nós dos rios... os pequenos redemoinhos entre pedras...*” O Estado, 30/7/1970.

O autor expressa o estranhamento pelo fato de um indivíduo considerado de “boa cultura e bom senso” manter certas crenças, que sub-repticiamente, o autor considera “primitivas”, já que menciona sua incongruência com a modernidade. Relacionando várias divindades das águas, entre elas Iemanjá, acrescenta que, do passeio, aprendeu simpatias para curar “ínguas e bicheira de animais que...coincidência ou não funcionam”. Seixas Neto relata ainda um caso de 1947, em São José, quando acompanhava o pesquisador Márcio Pires que lhe falou do espírito da floresta que vivia nas ruínas. De noite, o articulista tremeu de febre, e conclui: “*No creo en las brujas, mas que las hay, hay.*” Claro está que a fé em divindades e poderes sobrenaturais não era exclusividade dos praticantes das religiões afro-brasileiras, mas sobrevivia também entre intelectuais. Sua ligação com a Umbanda fica clara ao se verificar que sua coluna no jornal O Estado, também assinala o recebimento de obras umbandistas, como “Exu na Umbanda” de João de Freitas. O Estado, 6/4/1972

relata o episódio noticiado no artigo “A tese primordial do espiritismo”<sup>25</sup> em que o autor, adepto do kardecismo, defende-se contra as acusações de membros da Igreja Evangélica, tomando como argumento central a necessária diferenciação entre o kardecismo e a Umbanda. Ele refere-se a uma palestra de um pastor ex-umbandista em que *“o espiritismo sofre rude agressão completamente descabida nos dias atuais...constituindo-se aliado respeitável do catolicismo, do protestantismo...não sendo boa ética tratá-lo como adversário, desenvolvendo campanhas demolidoras contra seus princípios como esta que se propor e o ilustre pastor...vindo a Florianópolis para realizar...um trabalho de formação da Aliança Nacional de Crentes Convertidos do Espiritismo e Umbanda...tendo como lema: ‘Deus abençoe o Brasil’ porque não se achou nele os necromantos, os agoureiros, os adivinhos e os feiticeiros, acrescentando que a campanha já converteu cerca de três mil crentes em Umbanda para a Igreja Evangélica”*.

É evidente o combate movido notadamente pela Igreja Universal do Reino de Deus contra o Espiritismo, ainda mais acirrado no caso dos umbandistas, materializando-se na tentativa de criar uma entidade formalizada que absorvesse os “desertores” desta. Para isso invocam até mesmo termos que preponderaram no passado, como a denominação de “feiticeiros” aos praticantes do espiritismo. O autor kardecista, alegando a vocação conciliatória deste credo, reivindica a aliança do kardecismo com o catolicismo e protestantismo, baseando-se no princípio comum da existência de Deus e imortalidade da alma, mas demarca com firmeza as diferenças com o umbandismo: *“Assim, caracteriza a nota que a conversão é de umbandistas, irmãos nossos que adotam um regime de **trabalho mediúnico bem diferente** daquele pelo qual se orientam os espíritas...organizada por Allan Kardec sob **inspiração de espíritos superiores**...Não se trata portanto, propriamente de espírita, nem o mesmo ilustre pastor era espírita sim, pertencente à Umbanda...de forma alguma pode ser confundida com espiritismo...isto porque um verdadeiro espírita já é um convertido ao cristianismo”*.(grifo meu) Alegando a “superioridade dos espíritos” fica subjacente a hierarquização entre Umbanda e espiritismo kardecista, na qual, evidentemente, o segundo estaria em posição superior em sua opinião, além da garantia da base cristã desta doutrina, o que a “absolveria” das acusações de “feitiçaria e mau-agouro” dirigidas indiscriminadamente aos espíritas pelo pastor ex-umbandista, agora evangélico. Deste episódio depreende-se também que, desde esta época, já estava deflagrada publicamente a incansável

<sup>25</sup>O Estado, 21/01/1970. Arnaldo S. Thiago

perseguição dos membros da Igreja Universal às religiões afro-brasileiros, que se mantém e se acirra nos dias atuais.

### O surgimento do Candomblé em Florianópolis

Se a Umbanda ainda não gozava de plena aceitação, o Candomblé, mais africanizado, terá ainda maiores dificuldades, surgindo em Florianópolis somente em meados dos anos 70, quando as religiões afro-brasileiras principiam a conquistar um espaço próprio. O primeiro terreiro de que se tem notícia em Florianópolis é C.E. Caboclo Serra Negra, fundado em 1976 por Zulmar Carpes, o Pai Juca<sup>26</sup>.

O Candomblé surgirá de um setor mais intelectualizado, minoritário enquanto número de adeptos e de terreiros. Embora esta marca da elitização seja uma constante na história do Candomblé, veremos mais tarde, que em nível local ela adquire especial significado.

Alguns autores demonstram que havia uma diáspora entre os candomblés baianos. Os mais famosos e consagrados possuíam em seus quadros honoríficos pessoas das classes médias e altas de respeitabilidade pública e circulação nos meios intelectuais, muitas vezes dignificadas com o título de “ogã”<sup>27</sup> da casa. Esta articulação com outros setores sociais permitiu aos grandes candomblés - entre eles Gantois, Engenho Velho e outros, uma certa tolerância por parte das forças repressivas.

Bastide (1985) aponta a complexidade deste fenômeno: ele descreve como, após a Proclamação de República, com a nova Constituição e o sufrágio universal, os candidatos às eleições estavam interessados nos votos da liderança do Candomblé e, evidentemente, de seus fiéis também. Em sua opinião, este jogo de interesses permitiu às religiões africanas sobreviverem no início da era Republicana. O mesmo ocorreu com a macumba no Rio de Janeiro; o prestígio do líder espiritual possibilitava-lhe boas relações com a polícia do bairro e sua boa situação econômica, ajudar à quem necessitasse;

<sup>26</sup>O extenso currículo de Zulmar Carpes, o Pai Juca, está detalhadamente anotado em um livro particular com as assinaturas dos responsáveis pelas feitura. Esta é uma precaução interessante, pois a tradição oral da religião às vezes acaba possibilitando a manipulação de prazos e graus hierárquicos, resultando no fenômeno da “fabricação em série” de pais e mães-de-santo que significa, segundo as lideranças, uma perda dos fundamentos. Não cabe aqui analisar sua complexa história religiosa, mas observar como é densa e árdua a trajetória tradicional de um líder religioso afro-brasileiro, o que lhe confere legitimidade e respeito diante dos pares, a recompensa pelo esforço. Por isso a “feitura” rápida e sem critérios preocupa tanto os líderes tradicionais: significa a banalização da autoridade religiosa e, conseqüentemente, o esvaziamento dos fundamentos estruturantes da religião.

<sup>27</sup>“Ogã: Título honorífico dado a homens de boa situação financeira e prestígio social ou político capazes de ajudar e proteger o terreiro bem como a outros escolhidos por sua honorabilidade e prestação de serviços relevantes à comunidade religiosa” Cacciatore, 1988. A autora cita ainda ogã Beré; ogã Calofé; ogã Colofé; ogã-de-altar, ogã-de-atabaque ou ogã-de-tambor, ogã-de-terreiro, ogã honorífico; ogã Ilu.

suas relações pessoais com as classes altas auxiliava na consolidação de seu poder (p.236). Apesar da lisonja de ver-se procurado pelos candidatos, os negros preocupavam-se basicamente com a liberdade de seus cultos e sua possível difusão (p.326). Os candomblés menores eram presa mais fácil das forças policiais. Sobre o papel político dos ogãs na sociedade baiana, Braga (1995) afirma: *“Há uma tendência de acreditar que o Candomblé baiano se valeu sempre do expediente de escolher pessoas importantes na sociedade para lhes conceder o honroso título de ogã e fazê-las protetoras da comunidade religiosa...Esquece-se, que muitos eleitos eram negros que detinham razoável poder aquisitivo e gozavam de grande prestígio dentro da comunidade negra em geral”* (p.60) .

Em Florianópolis este fenômeno praticamente inexistente, ou existe de forma esporádica. O ogã em Florianópolis cumpre basicamente as funções de ogã-de-tambor ou de atabaque, ou ogã-de-terreiro: o primeiro é o tocador dos atabaques sagrados, conhecido também por alabê e o segundo, cargo de auxiliar do chefe do terreiro na direção das cerimônias públicas.

A não-existência em Florianópolis do ogã honorífico tradicional como definido anteriormente - indivíduo escolhido devido a estratégias políticas e sociais - se explica pela dificuldade especial que tiveram as religiões afro-brasileiras de estabelecerem alianças em nível local. Afinal, para constituir este grupo de ogãs, seria necessário um trânsito fluente nas classes médias e altas o suficiente para encontrar entre estas, indivíduos que se dispusessem a colocar seu nome e prestígio a serviço da segurança dos terreiros, assumindo aí cargos instituídos. Numa realidade desfavorável às práticas culturais afro-brasileiras como a de Florianópolis, esta construção foi muito mais lenta do que em alguns outros locais do país e somente na atualidade, com a expansão da religião para classes sociais abastadas, seria possível encontrar indivíduos de prestígio que se dispusessem ao cargo e até mesmo se sentissem honrados com ele, como ocorre com o candomblé baiano. Afinal, as realidades são incomparáveis: o candomblé baiano, como lembra Lody (1987) é uma espécie de patrimônio afro-brasileiro, reunindo um verdadeiro comércio em torno de si, midiático, mitificado por personalidades artísticas, promotor de modelos e de seguidores. O Candomblé adquiriu destaque *“fama e notoriedade ganhas pela indústria cultural, sendo o modelo baiano a encarnação de um protótipo afro, festejado como o mais puro”* (p.77). Sua expressão na mídia e seu prestígio, guardadas as devidas proporções equivalem-se, no campo do sagrado às escolas de samba cariocas. Nada parecido com a tímida expressão pública da religiosidade afro-brasileira na Grande Florianópolis que ocupa apenas “falses” nos meios de comunicação e quase nada está integrada à indústria cultural e turística.

### 3.5. CONQUISTANDO ESPAÇOS NA MÍDIA

Como vimos anteriormente, nos anos 70, a Umbanda adquire um espaço fixo na mídia local: a coluna do líder religioso José Telles, o Kia Kussaka, do C.E. Afonjá Alufã<sup>28</sup>, publicada periodicamente no jornal “O Estado”, um fato inédito nos meios de comunicação que revela a dimensão que a religião havia adquirido nesta época. Além de significar uma conquista do espaço público, representa também uma oportunidade formidável de divulgação das religiões afro-brasileiras locais<sup>29</sup>. Ele promete que a coluna será constituída de doutrina, assuntos gerais e respostas de cartas às *“dezenas de irmãos que apresentando-me seus problemas...me tem procurado”*.<sup>30</sup> Claro está que a coluna surge de uma necessidade concreta de leitores. Na parte de doutrina, Kia Kussaka insiste na raiz africana da Umbanda *“legada pelos velhos e tão maltratados africanos”*, um tom bastante diferenciado de um artigo anterior seu, que já examinamos, no qual critica justamente as práticas mais africanizadas, classificando como *“involucionices e misturas de cultos já arcaicos e ultrapassados”*. Esta mudança de discurso do articulista certamente é resultado também da amplificação do espaço do povo-de-santo junto à opinião pública. Ele argumenta que a Umbanda é ciência, porque *“em seus terreiros e sessões de caridades, para atender a todos os que material e espiritualmente a procuram, tem ela de investigar as causas...e aplicar remédios”*.

Deste trecho, dois elementos afloram para caracterizar a Umbanda em Santa Catarina nos anos 70: a reivindicação de sua matriz africana e não a busca do “embranquecimento”, o que vem de encontro ao que argumentamos anteriormente, além da defesa da religião como uma verdadeira “ciência”, justamente os motivos pelos quais ela havia sido duramente perseguida e criticada dos primórdios até principalmente a década de 40, condenada por sua ação diagnóstica e medicamentosa no campo da saúde..

Interessante observar que, para o articulista não há contradição entre ciência e africanismo. Ora, este geralmente é tratado como primitivismo, a antítese da ciência ocidental. Claro está, pelo texto, que, nesta época, a Umbanda já enfrentava a discussão de frente com dois de seus algozes: a

<sup>28</sup> “Afonjá = Título de Xangô em candomblés nagô. É sincretizado com São João/ Alufan = um dos nomes dados a Xangô sincretizado com São Pedro e São Paulo.” Cacciatore, 1988.

<sup>29</sup> Segundo Kia Kussaka a coluna já existia há 7 anos atrás sob orientação da Confederação Espírita Umbandista do Rio de Janeiro, mas deixou de ser publicada a partir de 1963, segundo os cálculos que fizemos a partir das informações. Os motivos da ruptura também não são explicitados, o que leva-nos apenas a inferências de que possa ter havido problemas a partir da instalação do governo autoritário em 1964, já que o colunista é, ele próprio, um militar.

<sup>30</sup> O Estado, 2/12/1970.

acusação de excessiva “africanização” da religião que se associava à idéia de “magia negra e trabalho para o mal” e a de “falsa medicina” reunidos sob o estigma da “feitiçaria” e do “charlatanismo”.

### O cotidiano do povo-de-santo exposto publicamente: encontros e desencontros

No artigo citado, Telles ataca acidamente a União de Umbanda de Santa Catarina<sup>31</sup> e seu lema “*união, codificação e confraternização*”; menciona traição e “campanhas manhosas de destruição”, mas nada especifica a respeito dos acusados, alegando que “*os truques são sempre os mesmos*”. Provocantemente, pergunta aonde está a citada entidade, insinuando sua inatividade. Fica claro que os acusados pertencem ao grupo dos praticantes das religiões afro-brasileiras, mas não há nada de mais concreto a respeito, o que impede qualquer afirmação definitiva já que o comentário parece apenas indicar a fragmentação entre os religiosos. São feitas também críticas que permanecem até os dias atuais: “*Mal interpretada por diversos chefes de terreiros e por muitos praticantes do culto vem este orixá [Iansã<sup>32</sup>] servindo de apanágio para aberrações sexuais.*”<sup>33</sup>. O tema da imoralidade que se esconde sob o manto da incorporação de um orixá, será um tema recorrente nas religiões afro-brasileiras em Florianópolis até os dias atuais, principalmente quando se trata de Exu e Pomba Gira<sup>34</sup>. Surgem também as

<sup>31</sup> Segundo ele, fundada em 7 de abril de 1962.

<sup>32</sup> Para Kia Kussaka, é o orixá dos Eguns e das Ventanias. Cacciatore (1988) assim define: “*Iansã = Oyá, orixá feminino, divindade africana do rio Niger, uma das esposas de Xangô, rainha guerreira, dona dos ventos, raios e tempestades. É o único orixá que não teme os eguns\*...É sincretizada com Santa Bárbara em todo o Brasil.*

\*Eguns = ou egungun. Espíritos, almas dos mortos ancestrais que voltam à terra em determinadas cerimônias rituais. No Brasil só existe candomblé de Egungun na Ilha de Itaparica, perto de Salvador. Chama Ilê Agboulá”. (idem)

<sup>33</sup> O Estado, 17/12/1970

<sup>34</sup> “*Exu = figura mais controversa do panteão afro-brasileiro. No candomblé tradicional é um mensageiro entre os deuses e homens. É o elemento dinâmico de tudo que existe e o princípio da comunicação e expressão...embora de categoria diferente dos orixás, é importantíssimo, essencial mesmo, pois sem ele nada se pode fazer. Suas funções são as mais diversas; leva pedidos, traz a resposta aos deuses, faz com que sejam aceitas as oferendas, abrindo os caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural*” Cacciatore, 1988. Em Florianópolis, pude observar profunda reverência a Exu. Esta se revela tanto nas oferendas de abertura dos trabalhos, quanto nas casas especiais reservadas a estes nos ambientes dos terreiros, geralmente logo à entrada, ou ainda na abertura de épocas profanas, como o carnaval. Por fazer a “segurança da casa” (terreiro) quando os orixás estão girando, é objeto de grande consideração por parte dos praticantes.

“*Pombagira = Exu feminino. Aparece na Umbanda popular e Quimbanda com nomes diversos, mas é sempre faceira e provocante quando “baixa” (incorpora). É temida e trabalha muito para o mal, quando paga para isso*”. Cacciatore, 1988. Não notei, na Grande Florianópolis, consideração equivalente ao Exu masculino, mas sentimentos de comiseração pela “vida difícil” que teve em outra encarnação, como prostituta. Os médiuns que a incorporam, são às vezes alvo das críticas de “imoralidade”, principalmente quando são homossexuais, como veremos na análise das entrevistas.

diferenças de rituais entre terreiros, como o culto a Obaluaiê, festejado em datas diferentes nos terreiros - 11 de fevereiro e 17 de dezembro<sup>35</sup>.

Apesar da fragmentação subjacente às críticas, pode-se perceber que, nesta época, algumas atividades congregavam os umbandistas como, por exemplo, as festas: *“C.E. Caboclo Sete Flechas (Estreito) - comparecemos no dia 28 próximo passado e agradecemos bela recepção realizada pela Babá D. Cristina, em ocasião dos festejos do Seu Caveira”*<sup>36</sup>. Outras atividades que eram uma referência à rede do povo-de-santo – e que lhe davam um sentido de coletividade - consistiam nas oferendas feitas aos orixás em datas marcadas, em espaços externos ao terreiro: *“Cachoeira, ao raiar do sol, sob o rufar dos atabaques, vários terreiros reuniram seus filhos-de-santo para prestarem suas homenagens a Mamãe Oxum”*<sup>37</sup>, *o orixá das cascatas, a Ninfa das águas. O dia 8 próximo passado foi, como todo os anos, o belo dia consagrado a Oxum”*.

Em outro artigo<sup>38</sup> ele apresenta, desde textos descrevendo o Natal tal como apresenta a Bíblia católica até anúncios da fundação de terreiros. São incluídos ainda na coluna textos de formação religiosa, tais como o esclarecimento do uso do termo “babá”<sup>39</sup>, criticando os que o utilizam para “bajularem” pais e mães-de-santo.

Uma descrição da saudação à Iemanjá realizada no final do ano de 1970<sup>40</sup> revela que era significativa a expressão pública dos terreiros em torno deste evento; revela ainda um certo movimento de conjunto articulado destes: *“Os terreiros de Florianópolis se reúnem e seguem em caravanas para as praias de nossa ilha para prestarem o seu culto e realizarem...curimbas”*<sup>41</sup>,

<sup>35</sup> “Obaluaiê = o mesmo Abaluaiê, Orixá da variola, forma jovem de Xapanã, cuja forma velha é Omolu, sincretizado com São Roque e às vezes com São Lázaro que é mais comumente Omolu”. Cacciatore, 1988. A polêmica está em torno da data de referência, de sua morte verdadeira ou de sua ressurreição.

<sup>36</sup> O Estado, 17/12/1970. Refere-se a Exu-Caveira - “Exu considerado o Príncipe dos Cemitérios. É geralmente representado com uma caveira no lugar da cabeça e sentado num trono de ossos. É mensageiro de Omolu”. Cacciatore, 1988. O título “Seu” que precede o nome quer significar respeito à autoridade da entidade. É largamente utilizado pelo “povo-de-santo” inclusive em Florianópolis até os dias atuais.

<sup>37</sup> Idem. “Oxum = Deusa das águas doces – rios, lagos, cachoeiras – bem como da riqueza e da beleza. Deusa-menina, faceira, a mais jovem e preferia esposa de Xangô...É sincretizada com diversas Nossas Senhoras...Segundo a lenda, é filha de Iemanjá. Na Umbanda é chamada carinhosamente de mamãe Oxum e sincretizada com N.S. da Conceição. É muito cultuada em cachoeiras. Sua graciosa dança imita uma mulher faceira tomando banho no rio, penteando os longos cabelos”. Cacciatore, 1988. É clara a analogia com o mito indígena da Yara ou a sereia de origem européia.

<sup>38</sup> O Estado, 23/1/1970

<sup>39</sup> “Babá = termo que entra em grande número de palavras, com diferentes acepções. No sentido de pai, compõe o nome de diferentes sacerdotes: Babalorixá, Babaojê, Babalossaim, Babalaô, etc...// Chefe feminino de terreiro, termo usado em candomblés traçados. ...Babá = pai e título de respeito para vários parentes: ancestral; chefe...” Cacciatore, 1988. Como se depreende pelo vasto leque de denominações, não haveria incorreção alguma em denominar “babá” aquele ao qual se tem respeito.

<sup>40</sup> O Estado, 1/01/1971

<sup>41</sup> Curimba ou corimba = Cânticos religiosos dos cultos afro-brasileiros para honrar e chamar as divindades ou entidades espirituais”. Cacciatore, 1988

*salvas*<sup>42</sup>, *preces, flores e barcos iluminados, homenagem com seus mais variados rituais à nossa querida mãe Iemanjá*".(grifo meu) Fica evidente também a aceitação da diversidade dos rituais e outro aspecto essencial da Umbanda: a sua missão primeira, a da "caridade", a qual vários entrevistados se referiram, como veremos.

As notícias de 1971 revelam que já é bastante estreito o contato da Umbanda local com os grupos cariocas, inclusive com troca de materiais - como livros e folhetos - e convites para participação em eventos. Kia Kussaka acusa o recebimento do livro "A magia e a Umbanda através dos séculos",<sup>43</sup> do Presidente da Associação Beneficente Cultural Espiritualista e secretário-geral do SOU - Supremo Órgão de Umbanda, do Rio de Janeiro. Registra também colaborações da mesma cidade enviadas por aquela entidade. A coluna, aliás, é bastante solicitada também pelos leitores catarinenses, através de cartas com pedidos de ajuda.

A análise do conteúdo desta coluna é fundamental para entender a Umbanda naquele período em Florianópolis. Pelo seu caráter informativo e de comunicação com o leitor, é possível perceber quais atividades, desafios, impasses e até mesmo a aceitação da religião na opinião pública. Além do mais, é inédito que um jornal da imprensa tradicional ceda um espaço fixo para a expressão da religiosidade afro-brasileira o que, em si, já demonstra como a Umbanda havia forçado as brechas e logrado penetrar no espaço público. Anos mais tarde, veremos que as religiões afro-brasileiras praticamente desaparecerão da mídia impressa ou televisiva, tendo seu espaço restrito à divulgação das tradicionais festas de Iemanjá ou ainda, lamentavelmente, à página policial quando algum adepto da religião comete crimes, utilizando ou não signos rituais nestes.

É possível perceber, através da análise dos artigos, que muitos dos dilemas e polêmicas que as religiões afro-brasileiras enfrentam atualmente, já estavam presentes naquela época. Um deles é a questão da remuneração pelos serviços religiosos e, mais ainda, em torno da "profissionalização" do pai ou mãe-de-santo. Com o título "Os que vivem da Umbanda"<sup>44</sup> Kia Kussaka ataca três fontes básicas de renda oriundas do grupo das religiões afro-brasileiras. A primeira, seriam as entidades organizativas dos terreiros. Embora ele não nomeie diretamente a quem se refere - este anonimato é uma constante no seu tom acusatório - pode-se inferir os alvos da crítica, pela prática citada, quando

<sup>42</sup> Talvez se refira à "salva ao pé do Santo" que significa o pagamento feito ao babalorixá ou yalorixá dono do terreiro pela "feitura do santo" ou "feitura da cabeça" de um iniciado. Cacciatore, 1988. Pode ser referência às oferendas levadas a Iemanjá para compor seu barco.

<sup>43</sup> O Estado, 1/01/1971. Este é um livro referência para os umbandistas. Cavalcanti Bandeira é um importante estudioso e adepto da Umbanda.

<sup>44</sup> O Estado, 11/2/1971

diz: *"Há os que se dizem donos da Umbanda, impingindo seus obséquios, seus favores, seus serviços gratuitos aos terreiros desavisados e ingênuos, dizendo que os mesmos ficam na obrigação de cooperarem para certas arapucas, com quantias que atingem dezenas de cruzeiros"*. Veremos, pela análise das entrevistas realizadas para este trabalho, que a crítica alude às Federações, acusadas de cobrarem taxas excessivas para filiação sem oferecerem serviços em troca. Sem entrar no mérito da legitimidade da acusação, podemos perceber que o descontentamento é generalizado e que a maioria dos terreiros acaba optando por não manter-se filiado às Federações, preferindo legalizar-se através do registro direto em cartório ou alvará da Prefeitura. Este dado nos indica que, para o "povo-de-santo", as entidades organizativas das religiões afro-brasileiras acabam sendo preteridas em favor das instituições privadas e do poder público. Embora todos os entrevistados mencionem a necessidade de união em torno de objetivos comuns, veremos que as Federações são por estes deixadas à parte.<sup>45</sup>

O segundo alvo da acusação de oportunismo dirige-se ao grupo dos próprios adeptos "do santo"<sup>46</sup> que, em seu ponto de vista *"chegam a abrir terreiros com o único fito de explorar a crença alheia, fazer-se passar por milagreiros, pais-de-santo, visando a enriquecer ou pelo menos viver à custa da crença alheia"*. Para ele, viver "à custa da religião" é considerado falta de escrúpulo, posição quase unânime entre os entrevistados na atualidade. Note-se também que permanece a antiga acusação que perseguiu os benzedores do início do século até a década de 40 - a de "falso milagreiro".

Por último, são atacados também os comerciantes de produtos "do santo": *"Juntam-se os que fazem dos terreiros seus balcões...comerciais vivem a enganar os que procuram material para suas obrigações. Procuram ingirir [sic] bugigangas de toda natureza como se fosse material do sagrado ritual da Umbanda. Vendem ervas miraculosas, amuletos, patuás...coisas falsificadas que estão a merecer a rigorosa fiscalização dos responsáveis pelo culto, como também das autoridades... Merecem nossa repulsa não só os batuqueiros - falsos pais e mães-de-santo - como os donos de armazém de bugigangas"*. Ele prossegue dizendo que não filiará ao Supremo Órgão de Umbanda terreiros que funcionem desta maneira, já que este está *"empenhado na restauração do prestígio da comunidade umbandista"*. Dois aspectos perpassam por esta fala - o primeiro deles, a intervenção controladora das

<sup>45</sup>Este fato mereceria uma análise aprofundada, mas não é objeto central deste trabalho. Seria necessário acompanhar o cotidiano da atividade das Federações para perceber em profundidade quais os "nós de estrangulamento" na sua relação com os terreiros. Por enquanto, interessa-nos perceber que as Federações de Umbanda existentes na Grande Florianópolis não estão respondendo às expectativas dos centros, já que estes as rejeitam em sua maioria, como veremos na segunda parte do trabalho.

<sup>46</sup>Diz-se "do santo" para expressar tudo aquilo que adjetiva as religiões afro-brasileiras.

autoridades sobre a Umbanda, reivindicada pelo articulista. Em seguida, a menção ao “batuqueiro” significando o falso religioso, estigma contra o qual a população de origem africana lutou durante muito tempo, desde a época em que era crime grupos de negros se reunirem para fazer “batuques”<sup>47</sup>. Estes dois elementos demonstram que o próprio articulista se apropria de julgamentos preconceituosos que historicamente marcaram os umbandistas, para criticar alguns deles, considerados “vigaristas”. Apesar de utilizar nomenclatura que o passado marcou como discriminatória, ele preconiza a restauração do prestígio da comunidade umbandista. Claro está que o autor - ele próprio uma liderança entre os religiosos - vive uma contradição, dividido entre os estigmas do passado e a vontade de vê-los superados. Com os argumentos do discurso discriminatório hegemônico, tenta restaurar o prestígio da comunidade umbandista, sem perceber, certamente, que ele próprio estava preso às armadilhas do estereótipo consolidadas no passado e ainda existentes no senso-comum desta época.

### **Invisibilidade e sensacionalismo na imprensa: os primeiros protestos**

O descontentamento com o tratamento dado pela imprensa às religiões afro-brasileiras nos anos 70 é outro aspecto digno de nota. No artigo “O que muitos não sabem”<sup>48</sup> Kia Kussaka protesta contra o que denomina “manchetes escandalosas” sobre “coisas absurdas” acontecidas em centros espíritas. Ele se queixa do sensacionalismo, argumentando que estas “coisas más” poderiam ter ocorrido em qualquer outro local e que a imprensa estaria desprezando as curas e a caridade exercida nos terreiros em Florianópolis e declara: *“Vimos...em um humilde Centro Espírita, um Preto Velho”*<sup>49</sup> arrancar os

<sup>47</sup> “Mesmo querendo divertir-se entre grupos de negros, era-lhe terminantemente proibido ‘ajuntamentos’ sob pena de cadeia como atesta esta Postura Municipal de 1831 em Desterro (antiga Florianópolis): ‘São proibidos daqui em diante os ajuntamentos de escravos ou libertos, para formar danças e batuques...supostos Reinados Africanos...e todos os que contrariarem serão multados. Sendo liberto e não tendo com que pagar terá de 4 a 8 dias de cadeia e sendo cativo...será castigado conforme a lei e seu senhor pagará as despesas municipais”. Tramonte, 1996:75. Neste trabalho, demonstrei que até as primeiras décadas do século XX “fazer batuque ou ser batuqueiro” era considerado um verdadeiro crime, passível de punição. Nos primórdios do samba carioca, a população negra reunia-se para dançar e cantar o nascente samba na casa das famosas “tias”, como Tia Ciata, por exemplo, ela própria uma “babalaô-mirim”. A descrição arquitetônica de sua casa expressa bem a logística dos negros quanto às estratégias de resistência e de política de alianças no início do século: na sala de visitas, os bailes, com som de lundus e polca; na parte dos fundos, o samba de partido-alto e no terreiro, a batucada, geralmente praticada pelos negros idosos, com significação religiosa. Idem, p.30. A denominação “babalaô-mirim” creditada na literatura específica à Tia Ciata, creio significar o que mais comumente se define como “mãe-pequena” (ou “*Ia kekeré - auxiliar imediata e substituta eventual da Yalorixá ou Babalorixá*”). Cacciatore, 1988), já que na terminologia “babalaô” não é usual a subdivisão “mirim”.

<sup>48</sup> O Estado, 6/4/1971.

<sup>49</sup> “*Pretos Velhos (as) = Espíritos purificados de antigos escravos africanos no Brasil, os quais ‘descem’ na Umbanda e são exclusivos dessa religião afro-brasileira. São o exemplo de humildade, sabedoria simples,*

*curativos médicos que vendavam os olhos de uma moça que já se considerava cega e dizer-lhe que olhasse para o gongá porque ela não era cega... Todos viram quando a jovem levantou-se e se dirigiu ao congá batendo sua cabeça<sup>50</sup>...Hoje esta moça é uma filha-de-santo". Ainda outro caso: "O mesmo Preto Velho viu entrar certo dia um pobre rapaz apalermado, mudo e anêmico, quase sem poder se por de pé e disse-lhe que não tivesse receio porque dentro de 4 luas ele estaria curado...Hoje temos a imensa alegria de ver o enfermo...transformado num alegre e feliz jovem". Ele finaliza os relatos solicitando que estes casos se transformassem em reportagens. O tema da invisibilidade das religiões afro-brasileiras nos meios de comunicação permanece até os dias atuais, quando não expostas na página policial, de forma sensacionalista, como aponta o articulista. Claro está que, nos anos 70, a Umbanda exercia uma função comunitária marcadamente curativa, a despeito das perseguições que sofreu por este motivo ao longo de sua história.*

No mesmo artigo, o Centro Espírita Afonjá Alufã, ao qual pertence o jornalista, anuncia o preparo para as "obrigações", convidando interessados e estudiosos do assunto para uma palestra na sua sede. Informa ainda a criação do "mini-jornal A Umbanda", que circulará, *"em todos os terreiros de Santa Catarina...distribuído gratuitamente...excelente iniciativa de um pequeno grupo de estudiosos"*. Anuncia, ainda no mesmo centro, a apresentação do filme "Jerusalém", sobre a cidade de mesmo nome e os conflitos religiosos aí existentes. Estes informes indicam a expansão da Umbanda na época. O convite aos estudiosos demonstra que a religião começava a ser respeitada inclusive pelo saber de tipo acadêmico; a confecção de um jornal é um indício de busca de intercomunicação e criação de organicidade entre o "povo-de-santo", além de registro de sua trajetória. A apresentação de filmes seguidos de palestras, significa que os terreiros começam a constituir-se em espaços de

---

*bondade e perdão. Dão conselhos e ralham amigavelmente, em linguagem peculiar, com os fléis faltosos. Fumam cachimbo. Não representam os orixás, mas alguns estão ligados às linhas destes. Estão no quarto plano da hierarquia espiritual, após os caboclos. Constituem a Linha das Almas...São tratados por pai ou vovô, vovó ou tia." Cacciatore, 1988. Em Florianópolis, notei que os Pretos Velhos são as entidades que recebem maior carinho por parte dos médiuns. Todos se referem a eles com respeito e amor e juram nunca abandoná-los. Em certas ocasiões ouvi que eles são os espíritos "de mais luz na Umbanda", embora a literatura não confirme isso. A chegada de um Preto Velho ao terreiro é sempre acompanhada de grande comoção dos presentes.*

<sup>50</sup> *"Bater cabeça = Fazer o cumprimento ritual – ao peji, ao chefe do terreiro, aos atabaques, a um visitante ilustre ou a ogã de alta hierarquia, em sinal de respeito. Na Umbanda o deita-se no chão, frente ao altar, bate de leve a testa à direita, à esquerda e de frente. Levanta-se e novamente bate com a testa, por três vezes, à borda do altar...Deita-se, então, ante o pai-de-santo e repete as batidas de cabeça. Às vezes ajoelha-se depois e beija-lhe a mão. Os cumprimentos rituais de respeito são feitos no princípio e fim de sessões públicas". Cacciatore, 1988*

formação, inclusive religiosa, como indica a apresentação de um documentário sobre as “cidades santas”.

As constantes visitas recebidas pelo terreiro mostram a busca de articulação este estes: “O C.E. Afonjá Alufã...registrou...a visita de vários irmãos, pertencentes ao grupo do Dr. Miguel, liderados...pelo Sr. Tarcísio Serratine e sua irmã. O Caboclo Sumaré, liderando sua falange<sup>51</sup>, deixou-nos agradecidos”<sup>52</sup>. Alude ainda ao Sábado de Aleluia, quando os terreiros reabrem suas portas ao público e anuncia o dia 7 de abril como mais um aniversário da União de Umbanda de Santa Catarina. Novamente ele ataca a entidade pelo seu “ostracismo eterno”, inquire sobre o que os dirigentes estão fazendo e onde andam e ironiza, ao duvidar da própria existência da entidade e faz uma acusação de que estes dirigentes estariam burlando a “boa fé de seus fundadores”, concluindo: “quem não pode com a mandinga, não carrega patuá”.<sup>53</sup>

### Escassez documental, vozes intermitentes e a busca da articulação

Do estilo polêmico de Kia Kussaka é bastante complexo extrair informações muito precisas sobre os conflitos existentes entre a rede do “povo-de-santo”. Em vários artigos, ele responde de forma vaga, aludindo ao seu objetivo primordial de “dizer a verdade nua e crua sobre o que se passa nos terreiros”<sup>54</sup>. Pelo tom de réplica que alguns de seus artigos assumem, é possível inferir que ele recebia inúmeras cartas de leitores indignados com seus comentários sobre o funcionamento interno da religião. Entretanto, estas cartas jamais são publicadas, o que dificulta uma análise mais profunda sobre o que de fato permanecia subjacente aos textos. Como é divulgada apenas a versão do articulista, com respostas vagas e por vezes apenas baseadas em declaração de princípios, o único dado que se pode extrair é que a voz de Kia Kussaka de forma alguma representava o consenso entre os umbandistas. Não

<sup>51</sup> “Falange = O mesmo que legião. Conjunto de seres espirituais que trabalham dentro de uma mesma corrente afim (linha). Subdivisão das Linhas de Umbanda, cada uma com suas funções definidas e dirigidas por um ‘chefe de Falange’. Cacciatore, 1988. A autora enumera: Linha de Oxalá ou de Santo 2) Linha de Yemanjá 3) Linha do Oriente. 4) Linha de Oxóssi 5) Linha de Xangô 6) Linha de Ogun 7) Linha Africana. O detalhamento de cada uma delas é extremamente revelador, mas não cabe aprofundamento neste momento. Apenas para indicar a complexidade da Umbanda fale nominar, como exemplo de inclusão da diversidade as falanges da linha do Oriente: Falange dos Hindus, dos Médicos e Cientistas, dos Árabes e Marroquinos, dos Japoneses, Chineses, Mongóis e Esquimós, dos Egipcianos, Aztecas e Incas, dos Índios Caraibas, dos Gauleses, Romanos e outras raças européias. “Formada por espíritos que encarnaram nesses povos, tem a missão de auxiliar o conhecimento das ciências ocultas e praticar a caridade” idem.

<sup>52</sup> O Estado, 14/1/1971

<sup>53</sup> “Mandinga = feitiço, encantamento/ patuá = amuleto que se leva pendurado ao pescoço ou pregado na roupa”. Cacciatore, 1988.

<sup>54</sup> O Estado, 6/4/1971

se sabe, entretanto, se suas opiniões à época eram hegemônicas entre o grupo do povo-de-santo. A **menção detalhada que fazemos a seus artigos justifica-se somente pelo fato de ser extremamente escassa a documentação** das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis no período. Suas opiniões ganham relevância por tratar-se de um dos mais respeitados líderes religiosos naquele momento e, apesar de apresentar uma única visão entre os umbandistas, a coluna do presidente do Centro Afonjá Alufan pode indicar-nos por onde perpassavam os conflitos, embora não indiquem sua dimensão, origem, correlação de forças entre diferentes pontos de vista e tampouco a real dinâmica dos terreiros. Este elemento da metodologia de análise é fundamental ser indicado, porque o articulista pertencia a entidades organizativas da Umbanda em Santa Catarina, o que maximiza o seu envolvimento na disputa de posições de poder dentro do grupo.

É dentro deste contexto que se deve analisar suas afirmações. É claro que muitas delas correspondem a linhas de opinião entre os umbandistas, o que pode ser comprovado pela permanência de muitas destas até os dias atuais. Entretanto, dada a escassez dos dados, não é possível determinar a dimensão exata e nem a origem de tais problemas, mas apenas indicar sua existência.

Ele critica o enclausuramento dos dirigentes dos terreiros dentro do *“estreito quadrado de suas casas”*<sup>55</sup>. Reivindica maior arrojo visando a projeção no *“cenário religioso nacional”*. E pergunta: *“Como se admitir que os sacerdotes do culto, vendo crescer a legião de afeiçoados e praticantes da Umbanda...sua religião ser considerada e respeitada até mesmo pelos Poderes Públicos, se conservem dentro do seu personalismo, da sua dissociabilidade negando-se a viver em comunidade com seus irmãos de crença”?* (grifo meu) Ele solicita também o entrelaçamento de todos adeptos e que participem ativamente das reuniões que visam o engrandecimento da religião: *“Cooperem mutuamente neste instante de intensa expectativa para todos quantos amam os orixás”*.

Três elementos aí articulados indicam-nos que os anos 70 representaram uma fase bastante marcante de expansão, crescimento e visibilidade das religiões afro-brasileiras em Florianópolis, especificamente a Umbanda: a alegada urgência em projetar-se no cenário religioso nacional; o citado respeito dos Poderes Públicos pela religião e a notícia da realização de reuniões organizativas do povo-de-santo. A expressão *“instante de intensa expectativa para todos que amamos os orixás”* revela que as mudanças, além

---

<sup>55</sup> O Estado, 14/4/1971

de serem profundas, pareciam estar sendo rápidas, exigindo reformulação por parte dos dirigentes, acusados de ficarem confinados e retraídos dentro de seus terreiros e de não acompanharem este momento de expansão da religião.

### 3.6. SIGNOS DE EXPANSÃO E RESISTÊNCIA

#### As festas de Mãe Malvina

A festa ocorrida em abril de 1971, no Centro Espírita São Jorge, da Mãe Malvina Ayroso Moreira<sup>56</sup>, no Bairro de Fátima, hoje Coloninha, demonstra claramente a expansão a que nos referimos: a comemoração de 23º aniversário de fundação do Centro<sup>57</sup> e em homenagem ao “glorioso São Jorge, sincretizado com Ogun<sup>58</sup> - orixá padroeiro do centro”<sup>59</sup> durou três dias “com a visita de centenas de médiuns de nossa capital e cidades vizinhas que, em majestosas caravanas vieram participar, recebidas pela mãe-de-santo em seu *eledá*”<sup>60</sup>, noticia Kia Kussaka enumerando visitantes de Criciúma, Itajaí, além dos líderes do C.E. Afonjá Alufan, Babalaô José Telles e Yalorixá Marlene Telles, *digina*<sup>61</sup> Katuleuí. A descrição do evento definido como “majestosa festa”, com centenas de participantes e caravanas organizadas vindos de todo o estado, revela a dimensão da articulação do povo-de-santo na época. É necessário recordar que este centro é atípico e apresenta a característica específica de se tratar de um dos maiores e mais antigos terreiros da cidade, além de ter contado, em diversos momentos de sua história, com o apoio explícito de forças ligadas aos políticos tradicionais, como vimos anteriormente.

A informação sobre outras programações parecem confirmar a movimentação das religiões afro-brasileiras locais. São registradas as

<sup>56</sup> Mais tarde Malvina Ayroso de Barros.

<sup>57</sup> Em entrevista concedida a esta pesquisa sua filha, também mãe-de-santo, D. Juraci, informou-me que o registro oficial do centro data de 1953, mas que teria iniciado suas atividades alguns anos antes. Por esta nota, temos então a data oficial: como o artigo data de 1971 e o centro comemora 23 Anos de fundação, pode-se supor que tenha iniciado em 1948.

<sup>58</sup> “Ogun = Orixá nacional iorubá, filho de Yemanjá e Oranhiã, ou, em certos mitos, de Odudua...No Brasil é um dos orixás mais cultuados, mas foi ressaltado seu aspecto de deus guerreiro. Na Umbanda, domina também as demandas (batalhas judiciais). Seu símbolo é uma espada de metal prateado”. Cacciatore, 1988. A autora informa-nos que na Bahia é também sincretizado com Santo Antônio.

<sup>59</sup> O Estado, 5/5/1971

<sup>60</sup> “*Eledá* – divindade que vela pela pessoa, seu protetor e guia espiritual.” Cacciatore, 1988. Parece que o articulista utiliza o termo em outro sentido, equivalente à “camarinha”, pois, mais adiante, ele se refere a uma iaô que saiu do “eledá”. Pinto [s/d] caracteriza “eledá” como anjo-da-guarda.

<sup>61</sup> “*Dijina* = Nome pelo qual a filha ou filho-de-santo será conhecido dentro do ritual, após sua iniciação. É revelado pelo orixá ou entidade protetora pessoa. É formado pelo nome conhecido do santo, acrescido de uma qualidade especial deste, e mais, às vezes, o local de origem da divindade ou da entidade” Cacciatore, 1988

seguintes festas: dia 20 de abril para Ogun Guerreiro, no Estreito, dirigido por Miguel e Tarcísio Serratine; C.E. São Jerônimo<sup>62</sup> no Saco dos Limões, realizou festa de “saída de Camarinha” da Yalorixá Erondina.

Em 13 de maio deste mesmo ano comemorou-se o dia dos Pretos Velhos. A notícia na imprensa<sup>63</sup> informa as atividades do já mencionado Centro Espírita São Jorge, de Mãe Malvina, que organizou uma “gira”<sup>64</sup>, com a presença do pai-de-santo Altamiro José Pereira e 90 médiuns, além de mais 200 pessoas que integravam o ritual ou permaneciam na assistência. *“Na entrada o terreiro estava montada uma senzala, dentro dessa, a imagem da Siá Maria Conga, preta velha, que, segundo a tradição zelava pela Igreja do Senhor do Bonfim, em Salvador. Aos pés da imagem, as oferendas do terreiro constituídas de bolos, frutas, charutos, bebidas e outros alimentos...”*

A descrição da festa e seu cenário informa-nos alguns elementos sobre a Umbanda na época. Em primeiro lugar, sua penetração e grandiosidade, o que é notável pelo número de pessoas presentes. Atualmente, quase 30 anos após, é raro um terreiro que reúna tal quantidade de médiuns e de assistência aos eventos religiosos. A grande maioria dos terreiros, ainda que possuam grandes espaços, perderam o contingente de médiuns que tinham no passado. Alguns conseguem reunir muitas pessoas em dias de grandes festas, grande parte delas na assistência, mas isso tem significação parcial em termos da estrutura do terreiro - por vezes é a oportunidade da festa que atrai grande parte dos participantes, muitos deles descompromissados com a religião em si. O dado mais revelador é o número de médiuns que freqüentavam o terreiro de Mãe Malvina. A descrição da montagem da senzala logo à entrada do terreiro tendo em seu interior a Preta Velha Maria Conga, sugere a mensagem de valorização étnica daquele grupo e daquele espaço. Quer dizer, este signo de africanidade colocado à frente, inspira aos participantes que trata-se de reservar o primeiro plano para aqueles que foram escravos e estiveram no último degrau social no passado, agora alçados à proeminência da festa, protagonizando-a no papel de liderança espiritual respeitada e louvada por todos. É evidente que não há, por parte deste grupo, nenhuma concessão na direção do “branqueamento da Umbanda” a exemplo do que ocorreu em outros locais do Brasil.

Apesar das inúmeras variações de detalhes dos rituais de terreiro a terreiro, dada a importância que possui o terreiro da Mãe Malvina na história das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis, vale a pena citar a descrição feita, para termos uma idéia de sua organização há 30 anos atrás:

<sup>62</sup> Resultado do sincretismo com Xangô Agodô. Em Florianópolis, na Umbanda, observei o sincretismo com Xangô em geral.

<sup>63</sup> O Estado, 19/5/1971

<sup>64</sup> “Gira = Orda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os santos e as entidades espirituais, formada pelos filhos-de-santo (médiuns). O mesmo que canjira e enjira.” Cacciatore, 1988.

*“...um dos mais bonitos e bem cuidados de todo o Estado conta com três gongás...Logo à entrada ...o gongá de Ogun (São Jorge), padroeiro do centro e do pai-de-santo. No lado oposto...o gongá maior, onde fica Oxalá (Senhor do Bonfim de Jesus Cristo) consagrado aos orixás maiores, onde só é permitida a entrada dos pais e mães-de-santo e aos pais e mães pequenos, a hierarquia mais elevada do terreiro. Os demais médiuns só podem chegar até a ‘porteira’. Em recinto reservado...encontra-se instalado um terceiro gongá, onde estão entronizadas as imagens dos Pretos Velhos e Caboclos...inclusive do guia espiritual do centro e de sua mãe-de-santo, Babá Malvina, que é o Caboclo da Muiangaba<sup>65</sup>...é utilizado somente para atos especiais e secretos de iniciação...e para consultas particulares”.*

Este terreiro apresenta uma estrutura particular e original: como os três gongás distribuem-se ao longo de todo o espaço, quando se penetra no recinto já se está adentrando o espaço do sagrado, diferentemente de outros centros, nos quais a assistência é separada por limites bem definidos. Apesar da hierarquia entre os gongás - cujo acesso corresponde à “hierarquia de santo” daquele grupo, aquele que vem às cerimônias encontra-se naturalmente dentro destas, pela própria organização interna do espaço.

A homenagem aos Pretos Velhos, realizada no 13 de maio deste mesmo ano de 1971, é descrita detalhadamente por Kia Kussaka. Sua riqueza de detalhes e a preocupação pedagógica com o leitor leigo, tornam o texto um verdadeiro documento antropológico da religião afro-brasileira nos anos 70 na Grande Florianópolis. É possível, através dele, a percepção exata dos detalhes e motivações do ritual do princípio ao fim, bem como a inter-relação entre médiuns entre si e entre esses e suas divindades, além do papel de cada indivíduo no todo do cerimonial: *“A sessão comemorativa do Dia do Preto Velho começou, como todas as outras, com a defumação<sup>66</sup> do local e dos presentes, objetivando o afastamento das entidades do mal e visando atrair as entidades do bem. Em seguida, deu-se a invocação de Exu, que é um Orixá<sup>67</sup>, para que ficasse do lado de fora do terreiro, protegendo-o do mal contra o qual mantém o terreiro fechado. Os cavalos (como são chamados*

<sup>65</sup> A grafia do nome deste Caboclo aparece de variadas formas: Muiangaba, Monhangaba, Moiangava, etc. Como nada encontrei sobre este Caboclo nos livros especializados, adoto as grafias dos articulistas.

<sup>66</sup> “Defumação = Ato de queimar ervas, bálsamo, etc. sobre brasas para produzir fumaça, numa operação ritual, possuidora de um poder superior que atrai boas vibrações ou afasta as más, tanto para as pessoas como para ambientes. Os materiais queimados são inúmeros, desde folhas sagradas e essências aromáticas até cascas secas de alho. A alfazema, o incenso e o alecrim, puro ou misturados, estão entre os preferidos”. Cacciatore, 1988. Em Florianópolis ouvi o seguinte canto, em diversos terreiros, durante a defumação: “Vou incensando, vou defumando, a casa de Bom Jesus da Lapa/ Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo e Jesus Cristo incensou os filhos seus/ Eu incenso/ eu incenso esta casa, na paz de Oxóssi, Ogun e Oxalá”.

<sup>67</sup> Há controvérsias sobre esta afirmação. Para a maioria dos estudiosos e mesmo praticantes, Exú não pertence ao grupo de orixás, mas cumpre a função de mensageiro destes, além de outras, como abrir a caminhos, “negociar” com as divindades, proteger o terreiro quando os orixás vem à terra, etc.

*os médiuns em Umbanda vestido com roupas que identificam suas falanges e com guias<sup>68</sup> (colares), foram, em seguida, chamados ao trabalho, pelos pontos cantados<sup>69</sup> pelo ogã-de-terreiro<sup>70</sup> acompanhados pelos atabaques. Uma a uma é chamada cada falange, primeiro por um ponto-de-chamada<sup>71</sup> em ritmo forte e enérgico. Em seguida à manifestação das entidades da respectiva falange, o Ogã ordena que firmem o ponto<sup>72</sup>, mudando para um ritmo mais vibrante.” (grifo meu)*

A intercalação entre a chamada “linguagem do santo”, quer dizer, aquela corrente entre os adeptos das religiões afro-brasileiras e a explicação em termos leigos para aqueles que não pertencem ao grupo, evidencia que, em nível local, a Umbanda abre suas portas buscando alargar seu leque de influência naquele momento. A coluna periódica no Jornal O Estado, assinada por José Telles (Kia Kussaka) representa um espaço de expressão de duplo canal; por um lado, destina-se a fazer a intercomunicação entre a rede do povo-de-santo, com avisos, comentários sobre eventos, conselhos, textos de aprofundamento teológico, respostas a cartas de leitores, etc. Por outro lado, busca também a disseminação e popularização da Umbanda, bem como a desmistificação de seus rituais e procedimentos, o que fica evidente pelo linguajar altercado de explicações que caracteriza esta preciosa descrição de um ritual umbandista da época: *“Ao sentir a manifestação e o desejo de trabalhar, de entidade de outras falanges, o ogã canta um ponto-de-retirada, agora num ritmo dolente fazendo com que a entidade se vá<sup>73</sup> e dê lugar para outra trabalhar; que será chamada pelo seu respectivo ponto... Enquanto são cantados os pontos, os cavalos da falange que está trabalhando entram na*

<sup>68</sup> A palavra é utilizado em dois sentidos: entidade espiritual ou colar ritual de miçangas, este o uso feito neste trecho. “O colar de miçangas ou conta de vidro é da cor de cada orixá ou entidade. Podem ter de 1 a 16 fios... Os filhos e filhas-de-santo usam as guias do orixás ou entidades que recebem em transe. ... Os colares rituais são consagrados e não devem ser tocados senão por seu dono.” Cacciatore, 1988

<sup>69</sup> “Ponto cantado = letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. É uma prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las quando “descem” e despedi-las quando devem partir. Assim, os pontos podem ser apenas de louvor aos orixás e entidades (pontos de abertura dos trabalhos), ou cantados com finalidades mágico-rituais durante determinadas cerimônias (ex. abertura de gira, de bater cabeça, de defumação, de encruza, \* etc.) Há pontos para incorporação (ponto de chamada) e desincorporação (ponto de subida). Há gerais, para as linhas ( Pretos Velhos, Caboclos, Exú, etc.) ou para cada entidade particular.” Cacciatore, 1988

\* “Encruza = Ritual realizado pelo chefe do terreiro ou pela Mãe pequena, antes do início das sessões e que consiste em traçar cruces, com pomba, nas costas e palmas das mãos dos médiuns... assim como na testa e nuca.” Cacciatore, 1988

<sup>70</sup> “Ogã-de-terreiro = cargo de auxiliar do chefe do terreiro na direção das cerimônias públicas”. Cacciatore, 1988

<sup>71</sup> Ver acima “ponto cantado”.

<sup>72</sup> “Firmar o ponto = cantar coletivamente o ponto (cântico) determinado pela entidade que vai dirigir os trabalhos para conseguir uma concentração de corrente espiritual”. Cacciatore, 1988

<sup>73</sup> Diz-se que a “entidade se vai” quando deixa o corpo do médium e deixa a terra, retornando ao espaço espiritualizado de onde veio. O médium, então, desincorpora.

*curimba (dança ritualística) iniciando o transe mediúnico...após a purificação do terreiro, foram chamados ao trabalho respectivamente as falanges de Ogun (São Jorge), Oxóssi (São Sebastião), Iemanjá (Nossa Senhora dos Navegantes<sup>74</sup>), Xangô (São Jerônimo), Pretos-velhos, Ibeijadas (crianças) e depois da chamada para saravar [saudar] Exú, foi cantado o ponto de chamado do guia da mãe-de-santo chefe do terreiro, o Caboclo da Muiangaba, **para abençoar os filhos do terreiro**". (grifo meu)*

O relato é encaminhado de forma a que o leitor possa apreender as diversas etapas da homenagem às divindades, no caso, os Pretos Velhos. Ao final, a desmistificação de Exú, uma das figuras mais controvertidas das religiões afro-brasileiras, em nome do qual inúmeras acusações foram feitas a seus adeptos: pacto com diabo, trabalhos para o mal, magia negra e assim por diante. Neste relato, a função de Exú em uma oferenda aparece de forma clara, resgatando sua missão protetora e intercomunicadora entre os orixás: *"No encerramento dos trabalhos, o dirigente do terreiro reza a prece de encerramento, abaixa-se, curvando sobre o ponto-de-afirmação<sup>75</sup>, cantam: 'Exú, Exú, Tranca-Rua/me fecha o terreiro/ me abre a rua'. Assim, Exú que no início havia aberto o terreiro e trancada a rua para a proteção dos trabalhos, agora abre a rua para que os filhos possam ir embora. Depois da sessão, como manda o ritual e a tradição, foi servido um banquete aos filhos do terreiro e convidados". (grifo meu)*

Oito anos após, este terreiro ainda viverá seu período áureo: numa reportagem de 1978, o jornal O Estado<sup>76</sup> reconhece sua importância social como elemento de referência: *"Da rua que passa em frente ao centro, poucos sabem o nome, sendo mais conhecida como rua do Centro da D. Malvina, assim como a elevação no local conhecida como Morro da D. Malvina".* Na entrevista a yalorixá informa que, nesta época, em dias de festa, mais de 400 pessoas participam das atividades.

Este momento de abertura à sociedade que a Umbanda vive nos anos 70 na Grande Florianópolis, certamente é viabilizado também pelo fato de que esta mesma sociedade vive, ela própria, um momento de maior flexibilização e tolerância para a aceitação – ao menos formal e pública – das contribuições afro-brasileiras à questão religiosa. Esta abertura parece um paradoxo. Afinal, na primeira metade desta década, vivia-se o auge do totalitarismo do governo

<sup>74</sup>Em Florianópolis, alguns umbandistas fazem a associação de Yemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes, mas a recíproca não é verdadeira: quando os pescadores se reúnem em caravanas de barcos com a imagem da santa protetora para a travessia da Lagoa da Conceição e outros locais, não há qualquer referência à deusa afro-brasileira do mar, embora o evento seja um belo espetáculo para a população local e os veranistas de passagem.

<sup>75</sup> Parece referir-se ao Ponto de Segurança, riscado no início da sessão, variando segundo a cerimônia.

<sup>76</sup> 30/12/1978

militar pós-64 e a liberdade de expressão da sociedade civil era praticamente inexistente. Se pensarmos neste contexto, agravado pelo fato de Florianópolis ser a capital de um estado cuja imagem simbólica é marcada pela europeização de sua população e cultura, é realmente surpreendente o que se passava na Umbanda em nível local.

Afinal, a homenagem daquele 13 de Maio reuniu, no C.E. São Jorge, cerca de 200 pessoas, das mais variadas classes sociais, mas predominantemente pobres, numa área periférica da cidade, para celebrar, louvar e divinizar Pretos Velhos, sob a liderança absoluta e incontestável de uma senhora negra e pobre - portanto, pertencente ao segmento inferiorizado na sociedade de classes - chamada Malvina. Ora, os Pretos Velhos tinham estado no último degrau social ainda no século passado: escravos e idosos, pouco significavam para uma sociedade que aboha a escravatura e se queria "moderna". Os Pretos Velhos, para a emergente sociedade capitalista, nada mais eram do que as mais desprezíveis "sobras", porque, entre os poucos negros absorvidos como trabalhador livre, estariam incluídos apenas os mais jovens e fortes e assim mesmo nos últimos degraus da hierarquia social. Agora, alçados à condição de divindades de luz, glorificados e santificados, os Pretos Velhos ostentavam um dos principais símbolos de sua opressão - a senzala - à porta da entrada do salão em festa preparado para louvá-los. A dona do terreiro, ela mesma negra e pobre reinava, senhora absoluta do poder dentro daquele espaço e daquele grupo. Se pensarmos que aquele momento político em que o país vivia era de pleno silêncio e ostracismo total em meio aos lúgubres tempos ditatoriais, esta homenagem aos Pretos Velhos - fazendo coincidir seu dia com o da Abolição da Escravatura no 13 de Maio - é um verdadeiro manifesto pela liberdade, pela igualdade e de resgate da memória daqueles que foram os mais oprimidos pela sociedade branca, ocidental e cristã, agora colocados no topo da hierarquia pelo povo-de-santo, nos rituais da Umbanda. A inferioridade reabilitada do escravo idoso, cruzava-se, naquele momento, com a reivindicação de cidadania da população negra e pobre, num primeiro momento, mas não só desta, mas da população como um todo, esmagada pelo regime totalitário, calada à força, excluída de seus direitos mínimos. Era também em espaços como estes que se gestava lentamente, silenciosamente, a base da virada para a democracia alguns anos mais tarde.

Evidentemente, não se pode ignorar que Mãe Malvina possuía relações diplomáticas com políticos tradicionais locais, o que pode aparentemente explicar tamanho espaço de atuação. Entretanto, é preciso examinar esta informação com cuidado: afinal, naquele momento, cada grupo da sociedade civil brasileira elaborava suas estratégias adequadas para enfrentar o obscurantismo do período. O que se pode perceber é que os contatos de Mãe

Malvina com políticos tradicionais, não lhe tolheu o espaço de afirmação e resistência cultural e étnica, nem diminuiu a possibilidade de atuação dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Ao contrário, pode-se dizer que também o C.E. São Jorge, de Mãe Malvina, “aproveitou-se” de suas sólidas bases de apoio – entre estas, os políticos tradicionais - para fazer avançar e ampliar o espaço da Umbanda e da cultura afro-brasileira em geral na Grande Florianópolis. Prova disso é esta homenagem a uma classe de indivíduos - os Pretos Velhos - que na sociedade real, ainda no século XX, permanecia nos degraus inferiores da escala social. Se considerarmos que naquele o momento histórico poderia ser considerado “subversão” o simples ato de ser portador de um livro com tema social, que dizer então de uma festa pluriclassista e pluriétnica, na qual reuniam-se cerca de 200 pessoas, com uma senzala ostentada à porta, onde o centro das homenagens era ocupado com Pretos Velhos elevados à condição de deuses, e aonde a autoridade absoluta e incontestada estava fora das fileiras militares e pertencia a uma mulher negra e pobre que comandava esta sociedade pluriétnica e pluriclassista com todos, indistintamente, subordinados a seu mando? Quando se procura entender a Umbanda no período é preciso analisar este momento do ponto de vista do jogo simbólico e do papel da religião neste processo para evitar uma análise fragmentada, que privilegia o embate considerando somente as forças econômicas ou políticas. As estratégias de comunicação e de articulação grupal passam também pelo plano da crença religiosa e do simbolismo, como buscamos demonstrar com este fato.

Outras cerimônias no C.E. São Jorge Guerreiro, de Mãe Malvina, atestam a fase de expansão e visibilidade religiosa: em 11 de dezembro deste ano, é anunciado, na primeira página do jornal O Estado<sup>77</sup> a “deitada de camarinha” de feitura de “uma nova mãe-de-santo”, “agora quase babalaô”. Diz o texto: *“A candidata Wally Neckel, 32 anos de idade e um ano e meio de Umbanda diz que ‘aqui cheguei pelo sofrimento e aqui encontrei minha felicidade’. Ela teve a sua entrada na camarinha segunda-feira da semana passada de lá só saindo às 10h. 45 min de sábado...passou por diversos estágios. Começou a se desenvolver... até que teve conhecimento que recebia um orixá (guia)...fez sua primeira obrigação ligeira, quando se preparou para o cruzamento...toda vestida de branco - a cor de Iemanjá, da qual é filha, deu entrada na camarinha...onde ficou 5 dias em meditação com vistas à confirmação de cabeça<sup>78</sup>...deitada num colchão no chão. Alimentou-se somente de comidas de santo<sup>79</sup>, satisfazendo a todas as falanges”.*

<sup>77</sup>O Estado, 11/12/1972.

<sup>78</sup>Diz-se também “Confirmação de Protetor = Cerimônia realizada após a iniciação do médium para dar certeza de qual é realmente sua entidade protetora (chefe-de-cabeça). Cantam-se pontos, os protetores

Apesar dos pequenos deslizes do texto quanto a questões relativas aos rituais<sup>80</sup> - plenamente compreensíveis devido à complexidade da religião - o texto é rico em detalhes e informações a respeito. Se levarmos em consideração que se trata de um ritual interno e íntimo dos terreiros, é significativo tamanho destaque no noticiário, o que sugere que a busca pela desmistificação das práticas é uma constante do momento. Na manchete de chamada para a notícia, o nome da inicianda aparece em destaque: *“No solene ritual da Umbanda, Wally se torna mãe-de-santo”*. Provavelmente, houve o consentimento desta na publicação, o que indica que ser umbandista já não era tão arriscado como no passado.

Outros detalhes revelam a grande movimentação em torno do evento: *“No dia marcado, desde cedo, começam a chegar os pais e mães-de-santo, que auxiliam nos trabalhos...o terreiro estava lotado. Todos queriam participar da cerimônia”*. Além da informação sobre a identidade da umbandista, a preocupação em narrar os mínimos detalhes da cerimônia revela, em primeiro lugar, uma atitude respeitosa de quem considera aquele evento um verdadeiro cerimonial religioso; revela também que a Umbanda começa rapidamente a transpor, nesta época, as fronteiras fechadas de seus terreiros. *“Ela estava sentada num trono acompanhada de uma menina que representava os anjos que acompanham Nossa Senhora da Conceição. O trono estava instalado no gongá maior do terreiro onde fica Oxalá... fechado*

---

*incorporam e preparam as suas guias (colares) para o médium. Sobre a cabeça deste, o chefe de terreiro coloca uma coroa de certas plantas (guiné, arruda, espada-de-são-jorge) e derrama vinho tinto. Cantam-se pontos de Caboclo até a incorporação do chefe-de-cabeça do novo iniciado, e a entidade se identifica riscando seu ponto.”* Cacciatore, 1988

<sup>79</sup>*“Comidas de santo = alimentos votivos preparados ritualmente e oferecidos aos orixás, os quais necessitam de suas vibrações para manutenção da própria força dinâmica. Algumas comidas são preparadas com a carne dos animais sacrificados ritualmente, outras com peixe, camarão, verduras, legumes, farinhas etc. Muitas são bem temperadas, levando cebola, sal (menos as de Oxalá) louro, etc. e algumas ainda levam mel. A grande maioria das comidas salgadas é feita com óleo de dendê ou frita nele. Para alguns orixás só azeite doce ou mel. As comidas votivas provêm na maioria da culinária africana, algumas conservando-se exatamente iguais, outras tendo sofrido algumas modificações.”* Cacciatore, 1988. É vasto o campo de estudo sobre as comidas de santo, que não cabe aprofundar aqui. A obra mais notável e uma das mais completas é *“Santo também come”*, de Raul Lody (1998)

<sup>80</sup> Há alguns equívocos na notícia: provavelmente o jornalista se referia a uma “saída da camarinha”, já que a “deitada para a camarinha” é um ritual fechado do qual participam somente algumas lideranças mais importantes do terreiro, cuja finalização é, justamente, a apresentação pública da iniciada, ou seja, a “saída da camarinha”. No decorrer do texto, ele explicita que se trata realmente de “saída”. Outra detalhe é que, provavelmente, não se trata da feitura de uma nova mãe-de-santo, e sim de uma nova “filha-de-santo” de Mãe Malvina. Isto se deduz pelo tempo que a iniciada vem freqüentando a religião – apenas um ano e meio - e por alguns detalhes revelados, como o uso do branco e o tempo de “deitada”, apenas 5 dias. Outra informação que deve ser corrigida é que ela estava prestes a tornar-se “babalaô”. Este é um alto cargo dentro do Candomblé, reservado ao Sacerdote de Ifá, termo usado atualmente para alguns babalorixás que praticam a adivinhação pelos búzios.

*por uma cortina branca...Após a bênção é cantado o ponto de chamada<sup>81</sup> de Iemanjá, falange à qual pertence... que é retirada do gongá pela babalaô a quem cabe descerrar a cortina. No gongá em pratos espalhados pelo chão, estão diversas comidas-de-santo, oferendas da babá. Esta, com a cabeça e rostos cobertos por um véu branco deixa o gongá e vai saravar [saudar] todos os pontos e pais e mães-de-santo do terreiro...inaugura um pequeno lago artificial, aos pés do gongá de Ogum...estão uma imagem de Nossa Senhora da Conceição e dois pequenos barcos de madeira levando imagens de santo...dedicado à Mamãe Oxum...homenagem à babá ora iniciada, que pertence ao povo<sup>82</sup> das águas. Como oferenda à Mamãe Oxum, a babá deixa seu véu nas águas do lago. Em prosseguimento ao ritual, são cantados pontos do povo das águas, fazendo com que a iniciada entre na curimba, após o que dá sua primeira bênção aos filhos do terreiro”.*

Pela descrição, nota-se a estrutura humana e material organizada para a saída de camarinha, o que dá ao ritual um caráter grandioso. Percebe-se também a duração da festa, que atravessou toda a noite e rompeu o dia, fato cada vez mais raro atualmente na Grande Florianópolis pois, com a urbanização crescente, os espaços tornam-se menores, a vizinhança mais próxima e as leis relativas ao silêncio noturno mais rígidas. Apenas alguns terreiros de Candomblé locais e alguns centros de Umbanda localizados nos morros, fora dos lugares mais urbanizados, mantém a tradição de “bater” durante toda a noite: *“Um longo ritual marcou a transformação de Wally em mãe-de-santo... teve seu ponto máximo na noite de sábado, somente terminando às primeiras horas de ontem, quando os atabaques silenciaram no instante em que surgiram os primeiros raios do sol... estava terminando a festa da deitada de camarinha”.*

Não se pode afirmar que tal destaque no noticiário era corriqueiro em relação aos eventos de outros centros da Grande Florianópolis, mas o fato de haver um terreiro emblemático como o C.E. São Jorge, da Mãe Malvina, com visibilidade e penetração na opinião pública, representou, de fato, um importante canal de comunicação da Umbanda com a sociedade local em geral. Veremos que, nos anos 90, esta comunicação não será tão fluida como nesta época, e um dos fatores que possivelmente explicam este fato, é a ausência de um interlocutor com as características de Mãe Malvina, cujas alianças sociais e políticas alcançavam diversos setores da sociedade local. Soma-se a isto o fato de que, na década de 70, sendo a cidade menor e menos populosa do que na atualidade, o impacto dos eventos ocorridos naquele

<sup>81</sup> “Ponto de chamada = Cântico que invoca as entidades para ‘descerem’ nos terreiros antes dos ‘trabalhos’ começarem”. Cacciatore, 1988

<sup>82</sup> “Povo = conjunto de entidades de determinada linha”. Cacciatore, 1988.

terreiro atingia toda a sociedade que, informada dos fatos, transformava lentamente sua ótica em relação às religiões afro-brasileiras.

Estas são algumas hipóteses que podem indicar uma explicação da evidente maior visibilidade das atividades do povo-de-santo da Grande Florianópolis neste período, em relação ao final dos anos 90. Algumas reportagens<sup>83</sup> sobre o assunto confirmam a invisibilidade das religiões afro-brasileiras em nível local atualmente. Tentaremos indicar algumas explicações para esse fenômeno quando tratarmos das religiões afro-brasileiras na atualidade em Florianópolis.

Na saída de camarinha descrita acima, noticia-se a presença de participantes de outros locais do estados - Criciúma, Blumenau e Itajaí, além de outros terreiros da cidade. Se levarmos em conta as dificuldades de transporte na época, este dado é bastante relevante para analisar a movimentação e organização do povo-de-santo daquele período em Santa Catarina e demonstra sua capacidade de articulação.

Para este incontestável crescimento da Umbanda, José Telles tenta uma explicação: *“Apesar de sua complexidade estrutural, a Umbanda oferece inúmeros elementos para a integração pessoal, num sistema de crenças e participação direta em cultos e cerimônias religiosas...além da espontaneidade que oferece aos participantes”*<sup>84</sup>. Ele arrisca uma estatística aproximada que, embora não seja oficial, pode ser uma fonte de referência, na medida em que ele próprio é uma liderança expressiva da Umbanda em Santa Catarina, com articulação em nível nacional, o que se nota pelas inúmeras cartas e livros recebidos por sua coluna e notícias que aí veicula. Telles menciona que, em 1961, no país, existiam “pouco mais de 50.000 terreiros” elevando-se este número em 1968 para mais de 100.000, assim distribuídos: 22.000 na Guanabara, 20.000 no Rio de Janeiro, 18.000 em São Paulo e Rio Grande do Sul; mais de 8.000 terreiros em Santa Catarina, *“em sua maior parte na faixa litorânea do Estado, havendo um regular número de terreiros mesmo nas zonas de colonização alemã. Em Florianópolis, existem mais de 80 terreiros”*. Menciona ainda outros países nos quais a Umbanda se implantou como Argentina, Uruguai, Paraguai, Venezuela e México. Cita ainda as cidades de Washington (pela grande população negra) Los Angeles e Nova York e um dado curioso: menciona a existência na Califórnia, da Umbanda Pictures Corporation, mas não entra em maiores detalhes. Quanto às entidades organizativas cita: Federação Nacional dos Cultos Religiosos da Umbanda, Congregação Umbandista do Brasil (fundada em 1950), Federação dos Cultos Afro-brasileiros (fundada em 1952) e Coligação Rural Umbandista

<sup>83</sup> A este propósito ver Pedro (1997) e Trindade, 1999

<sup>84</sup> O Estado, 19/5/1971

de Zambi “todas na Guanabara e com ramificações ou influência nos Estados”.<sup>85</sup>

É evidente que se trata de uma estatística aproximada, com informações às vezes vagas demais, como a referência à Florianópolis, que não se sabe se inclui as áreas continentais e municípios circunvizinhos. As fontes prováveis de fornecimento deste tipo de informação - as Federações - não o possuem devido à falta de infra-estrutura e recursos para realizar um censo próprio. Por isso, quando se aborda a temática na Grande Florianópolis é preciso considerar a memória oral dos adeptos e as estatísticas aproximadas dos líderes, que representam um ponto de partida para a análise.

Outra preocupação expressada pelo articulista, e que será uma constante na história da Umbanda a partir de então, será a questão da sua identidade. Segundo ele, “a Umbanda não pode nem deve ser considerada apêndice ou mistura de qualquer outra crença espiritualista ou mediúnica”. Menciona a “confusão” que os iniciados fizeram com o Candomblé e marca a diferença também com o espiritismo Kardecista, cujos egressos estariam interessados em identificar este com a Umbanda. Para ele, a diferença não está nos “componentes materiais, mas o fundamento veio do alto onde ela foi esquematizada ...para uma ação de emergência em favor dos necessitados do Planeta”. A identidade da Umbanda, assim, é reforçada como a religião “dos necessitados”, leia-se, aqueles que a realidade marginaliza, seja em termos econômicos, sociais, espirituais ou religiosos. Estando ao lado dos “necessitados”, sua ação será fundamentalmente contestatória à sociedade dos que “não necessitam porque tudo possuem”; não a contestação agressiva, mas a defensiva, baseada nos princípios da não-violência ativa dos quais falamos anteriormente.

### **Hierarquia social ou hierarquia “do santo”?**

Dentro da lógica da “hierarquia do santo” nos anos 70 em Florianópolis, o bem maior é o espiritual e o material é secundário; para tanto a conduta moral deverá ser necessariamente compatível com a espiritual: “*Todo médium que leva vida irregular e dissoluta é o preferido pelos espíritos terra-terra (kiumbas<sup>86</sup>)...Há casos em que médiuns de vida irregular se prestam a*

<sup>85</sup> O Estado, 19/5/1971. Uma pesquisa aprofundada poderia arrolar as inúmeras entidades organizativas de Cultos afro-brasileiros no Brasil, mas não é objeto deste trabalho, já que estamos priorizando reconstituir, através dos dados muitas vezes fragmentados e de informações contraditórias, a história, cronologia e estatísticas das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.

<sup>86</sup> “*Quiumbas = Espíritos atrasadíssimos que pertencem ao reino da Quimbanda. São obsessores, apossam-se dos humanos ou encostam-se neles dando-lhes idéias obsedantes de doenças, males, suicídio, etc. São*

*incorporações de espíritos de luz*<sup>87</sup>, devendo-se aí investigar...se o seu espírito de renúncia e desprendimento é bastante forte para sobrepor-se a paixões inferiores”. Nos rígidos padrões morais “do santo” a vida material do médium não se desprende da espiritual e a coerência é uma exigência constantemente cobrada deste. A renúncia à “vida material” é uma pré-condição para uma espiritualidade “de luz”, invertendo novamente a escala de valoração da sociedade de classes: “A vida material deve sempre ficar relegada a planos secundários...porque os espíritos de luz são de tal forma exigentes que se o médium não estiver totalmente despido de maldades disso se aproveitam os terra-terra (atrasados)”. A hierarquia do santo também classifica rigidamente os espíritos – os “de luz”, superiores, e os “inferiores”, atrasados. A incorporação de Pretos Velhos e Caboclos é considerada uma primazia reservada somente aos médiuns mais “puros”: “Não devemos ser otimistas...a ponto de achar que bastam a nossa fé e vontade para que os caboclos e pretos velhos de nós se sirvam para suas maravilhosas participações...temos o dever de servir-lhes o que de melhor possuímos em dotes e virtudes”. (grifo meu) Mais uma vez, é a oferta moral o bem maior na “hierarquia do santo” e ainda uma outra magnífica inversão: os tipos étnicos marginalizados e inferiorizados na sociedade de classes ocidental - como os descendentes e mestiços de negros e índios - ocupam os mais altos escalões na hierarquia umbandista; possuem muita “luz” e transformam em “privilegiados” aqueles nos quais incorporam. Note-se também o uso do termo “servir-se de nós” que coloca o médium em condições de subserviência total em relação à entidade. Servir, neste contexto, passa a ser uma honraria disputada pelo médium, ao contrário do servilismo na sociedade de classes que é o resultado da hierarquização entre patrões e empregados, determinado pela diferença de poder econômico entre estes.

### **A batalha dos Orixás no campo de futebol: Avaí x Figueirense**

Como todos os anos deste período, o ano de 1972 é aberto com as tradicionais oferendas a Iemanjá, no dia 2 de fevereiro, neste ano realizada nas praias do Balneário, no Estreito, mas é marcado por um confronto nada corriqueiro: a batalha dos orixás no campo de futebol, ou o terreiro de Umbanda como campo de disputa futebolística. O acontecimento é único: terreiros em “guerra de influência junto às divindades” a fim de garantir a vitória do time de sua preferência. É com esta original e jocosa seqüência de

---

*ainda mistificadores, fazendo-se passar por espíritos mais elevados. Chamados ‘rabos de encruza’ estão no sétimo e último plano da hierarquia espiritual, sendo vigiados e controlados pelos exus”. Cacciatore, 1988*

<sup>87</sup> “Espírito de luz = Espírito muito desenvolvido, superior, puro. Termo do Espiritismo, usado na Umbanda”. Cacciatore, 1988

imagens que um artigo no jornal O Estado informa o conflito: *“A partir de ontem à noite o Figueirense começou a perder jogo para o Avaí<sup>88</sup>. O décimo-segundo jogador, o homem, a palavra do Além, prognosticou: 2 x 1 para o time de Zezé. Não nas táticas, mas no morro. Não no campo, mas no terreiro. Ao leitor menos atento ao tema a intensa movimentação nos terreiros da Capital pode parecer apenas uma manifestação mais fanática da torcida. Entretanto, quando na Copa do Mundo de 66 o Brasil jogou contra Portugal, a Bahia inteira se cobria de trabalhos nos morros do Rio de Janeiro que amanheceram repletos de uma densidade que apenas eles conhecem com profundidade: a Umbanda”*. (grifo meu)

O autor prossegue informando que um telefonema noturno e anônimo ao jornal O Estado, pretendia denunciar um "trabalho"<sup>89</sup> contra o time do Figueirense no Estádio Adolfo Konder, em Florianópolis. Segundo ele, uma reportagem teria ido ao local e encontrou a mãe-de-santo Dadá com sua cambona<sup>90</sup> Rosana atrás do gol, fazendo “o serviço”: este consistia em dois pedaços de papel branco, letras “mal escritas num momento de muito vento” e nervosismo. No papel constava o nome de Ilo e Egon, goleiros do Figueirense. O articulista conta ainda que Exú e o Preto Velho Benjamim “arriaram”<sup>91</sup> na mãe-de-santo, e que este último teria garantido a vitória do Avaí por 2x1. O relato da “descida da entidade” à terra é ímpar: *“Além dos gestos, das danças em êxtase das velas e dos dois charutos, pouco coisa mais pode se ver ou ouvir. Benjamim baixara em Dadá que substituiu o charuto pelo cachimbo por imposição do Preto Velho. Olhando em torno perguntou o que queria tanta gente ali e quis saber que importância tinha o trabalho. É um jogo que o Avaí tem que ganhar, disse a Cambona...Por gestos, Benjamim quis saber se um (gol) já estava bom. Aguardou em transe<sup>92</sup> e comunicou que um só não servia porque o Figueirense faria o primeiro. Dois a um está bom, disse a cambona. Então é dois a um, confirmou Preto Velho.”<sup>93</sup>* O autor termina o texto comentando que times grandes como Flamengo, Internacional, Santa

<sup>88</sup> Nomes de times locais de futebol.

<sup>89</sup> *“Trabalho = Ato mágico-ritual, realizado com finalidade boa ou má, em cultos afro-brasileiros...Pode ser por meios espirituais (mediunidade, preces, cânticos) ou materiais (com elementos diversos como comidas, bebidas, velas, bonecas, objetos pertencentes às pessoas ou fragmentos delas...plantas, madeira...) Cacciatore, 1988*

<sup>90</sup> *“Cambona = Também dito cambone. Auxiliar assistente de sacerdote ou dos médiuns incorporados...acender charutos, cachimbos, cigarros e entregá-los às entidades incorporadas, servir-lhes bebida, acender velas, anotar receitas dos guias, traduzir para os consulentes a linguagem especial dos Pretos Velhos, etc.” Cacciatore, 1988*

<sup>91</sup> Baixaram, incorporaram.

<sup>92</sup> Aguardou em transe = esperou a resposta, ainda incorporada com a entidade.

<sup>93</sup> O Estado, 12/8/1972

Cruz e Corinthians já ganharam jogo com “proteção”<sup>94</sup>. E finaliza perguntando: o trabalho irá realmente modificar o panorama do jogo?

Este acontecimento, além do aspecto lúdico que assume pelo tom leve dado à disputa pelo articulista, revela aspectos importantes da Umbanda na Grande Florianópolis naquele momento. O mais evidente, é sua popularização. O fato de haver “intensa movimentação nos terreiros da Capital” demonstra a procura pela religião como alternativa idônea, para garantir a vitória em situações consideradas “realmente importantes”, como são geralmente os “finais de campeonatos” para a população brasileira. Trata-se de dois times tradicionais da região, o que justifica as preocupações de torcedores de ambos os lados. A articulação da Umbanda com o futebol em nível local, este último esporte de massa preferencial da maioria da população, revela que aquela passa a adquirir uma amplitude proporcional comparável ao esporte. Se, por um lado, “fazer um trabalho” de Umbanda para ganhar um jogo de futebol, pode parecer uma utilização inadequada da religião e suas entidades, este dado revela apenas a importância que tem o futebol para grande parte da população. A associação deste com as questões religiosas, longe de significar o menosprezo pela religião, significa a importância do futebol, tanto é que o articulista se pergunta seriamente se poderá o “trabalho feito” influir decisivamente no resultado do jogo.

Porém, o mais interessante ainda estava por vir: quando Mãe Malvina, do C.E. São Jorge, que, segundo a notícia, é “Figueirense doente” tomou conhecimento do trabalho de Mãe Dadá em prol do Avaí, “ficou surpresa mas não se assustou, pois tem mais fé nos seus Caboclos...Convocou Tranca-Rua<sup>95</sup> e Muiangaba Caboclo para proteger o Figueirense para anular o trabalho feito sexta-feira à noite por Dadá”<sup>96</sup>. Com a manchete “Avaí e Figueira dizem quem é melhor: Malvina ou Dadá”, o jornalista opina que agora o “clássico dos terreiros” terá empate, pois Mãe Malvina teria feito o trabalho para a vitória do Figueirense por 2 a 1, cujo técnico Jorge Ferreira também é umbandista. É interessante esta associação do campo de disputa do futebol com o campo paralelo dos terreiros – o empate se dá quando a força das divindades se equívalem. Um trabalho anula o outro e, no campo dos terreiros, há um empate. “Vai ser uma briga feia, a de Tranca Rua e Muiangaba, contra Exu Tiriri<sup>97</sup> e Preto Velho Benjamim”, declara o articulista.

<sup>94</sup> Refere-se à proteção recebida “de uma entidade espiritual que representa um orixá (Caboclo) ou é ligado à sua força (Preto Velho muito evoluído)...orientando-a espiritualmente.” Cacciatore, 1988

<sup>95</sup> “Exu Tranca-Rua = um dos donos das encruzilhadas”. Cacciatore, 1988

<sup>96</sup> O Estado, 15/8/1972

<sup>97</sup> “Exu Tiriri = Nome de um Exu muito popular que desfaz demandas injustas. É mensageiro de Ogun”. Cacciatore, 1988

Apesar do clima de informalidade da disputa, há três níveis relevantes de confronto que é necessário analisar: o primeiro deles, é o dos times em campo: Avaí e Figueirense; o segundo é o das mães-de-santo que os protegem: Dadá e Malvina respectivamente; o terceiro é o das entidades espirituais: Exú Tiriri e Preto Velho Benjamim contra Tranca Rua e Muiangaba. Esta intersecção das instâncias da vida material e espiritual envolve também as lideranças da vida material do terreiro - as mães-de-santo e da vida espiritual destes - as divindades mentoras. Analisando a crise interna vivida em um terreiro afro-religioso carioca, Maggie, em "Guerra de Orixás" (1977) demonstra como os conflitos entre lideranças religiosas transformam-se também em embates das entidades espirituais, ou seja, como a chamada "vida material" dos terreiros determina, e é determinada pela "vida espiritual" das entidades e como os interesses dos primeiros refletem-se na relação entre os segundos. A Umbanda, portanto, é religião viva, pulsante, suas divindades são passíveis de erros e paixões; são acessíveis, aconselham, são amigas, mas podem ser também adversárias quando seus médiuns entram em confronto. Há, assim, uma mescla generalizada entre a guerra humana e a guerra dos orixás.

Neste caso do futebol em Florianópolis fica evidente que, em meio à ludicidade do jogo envolvendo a religião e o esporte, as mães-de-santo estão em plena disputa de poder espiritual e também político neste episódio. Mãe Malvina cita um "trabalho" que fez para o time de futebol Barroso, de Itajaí e, segundo ela, este, que antes só perdia as partidas, transformou-se na maior força do futebol no Estado. Ela invoca o dia 13, das Pombas-Gira para justificar a vitória do Figueirense e o "sucesso de seu trabalho"; afirma que fez um especial para "neutralizar a ação do Exú Tiriri e do Preto Velho Benjamim. Com um descarrego"<sup>98</sup>, ela garante que a turma do Figueirense pode entrar em campo tranqüila e jogar para ganhar". O jornalista conclui: "Depois de tanto trabalho Malvina e Dadá acabaram instituindo mais um clássico para a turma do morro e torcedores do Figueirense e Avaí: o dos terreiros".

O tom lúdico e jocoso que acompanha este acontecimento e seus protagonistas demonstra que, além da disputa saudável de prestígio social e força espiritual entre as mães-de-santo, estava em questão também a divulgação da própria religião, ajudando a romper o estigma com que foram sempre tratados os temidos rituais religiosos afro-brasileiros. Associando-os à disputa ocorrida em um esporte de massa totalmente aceito pela sociedade em

<sup>98</sup>"Descarregar = livrar alguém de vibrações negativas ou maléficas". Cacciatore, 1988

"Descarga = ...por meio de banhos com materiais determinados (sal grosso, folhas, etc.), passes, defumações, queima de pólvora, etc." (idem)

geral, os umbandistas trazem à tona seus rituais e divindades, envolvendo parte da população na expectativa do jogo futebolístico, ao mesmo tempo em que vão quebrando resistências e preconceitos em relação à religião.

O desfecho do caso é curioso: o jogo de futebol termina realmente empatado, com resultado final de zero a zero. A ausência de gols alude à equivalência da força das divindades, com o “trabalho” de umas anulando o das outras, neutralizando o campo em disputa, exatamente como no embate dos terreiros. As forças espirituais se equívalem no confronto, resultando na equivalência da vida material dos terreiros. Como diz o texto: *“Os caboclos Tranca-rua, Muiangaba, Exú Tiriri e Preto Velho Benjamim nada puderam fazer pela vitória do Figueirense ou Avaí de domingo, cujo resultado foi de zero a zero”*. Outro comentarista credits o resultado do jogo ao envolvimento das forças espirituais: *“Nas vésperas do jogo, claramente desconfiados dos seus próprios ídolos, aficionados das duas equipes andaram promovendo trabalhos nada ortodoxos junto a pais-de-santo locais. O resultado parece ter sido este: os deuses do futebol se irritaram e sua maldição baixou sobre o espetáculo. Decerto que o vento sul andou desviando trajetórias e dando a certos passes endereços surpreendentes, mas o que é o vento senão o sopro dos deuses?”*<sup>99</sup>

Nas entrelinhas da linguagem cifrada, que oscila entre a circunspeção e a jocosidade, está delineada claramente a confirmação - por parte de jornalistas, religiosos e torcedores - da existência de forças espirituais que atuam e influem no plano da vida humana material.

### **Oferendas a Iemanjá: um majestoso evento público**

Como reza a tradição, no fechamento do ano de 1972 e abertura de 1973, o jornal anuncia que *“os atabaques estarão mais agressivos e os filhos da mãe d’água molhando os pés à porta de seu imenso ventre... Nas praias... de Florianópolis esta noite, Iemanjá será a misteriosa super-mãe aquática. Na praia do Balneário ou na Cachoeira do Bom Jesus... se espalharão oferendas... ficam povoadas de vultos brancos... e as oferendas são trazidas num imenso cesto: sabão, perfume, flores naturais ou artificiais, lenços de seda, pentes, veludos, estofados, revistadas da moda, braceletes ou dinheiro, tudo acompanhado de súplicas e pontos langorosos. No fim, um imenso lençol é levado até o local onde far-se-á ao mar o veleiro. Entre aplausos, cânticos e louvores, a oferta é embarcada no saveiro que singra as águas, seguido por uma flotilha de barcos, onde seus fiéis cantam e agridem os atabaques. Para*

<sup>99</sup>Ramos, Paulo da Costa. O Estado, 16/1/1972, Caderno 2.

que a oferenda seja aceita por Iemanjá, é preciso que mergulhe no mar, se sobrenadar é sinal claro de recusa e descontentamento”<sup>100</sup>.

É interessante a descrição do ritual de Iemanjá para se obter um termo de comparação com a atualidade: nos anos 90, proporcionalmente, serão mais esparsas as oferendas fora dos terreiros, incluindo para Iemanjá. Apesar das religiões afro-brasileiras terem ampliado numericamente seus quadros, tanto de adeptos, quanto de terreiros, as dificuldades de ordem econômica e aquelas oriundas do agigantamento da cidade e conseqüente degradação ambiental tornarão escassos os locais e oportunidades para a realização de tais “obrigações” às entidades. Uma das poucas que permanecerá, ainda que esparsamente, será a de Iemanjá, pela facilidade de acesso à praia, originada no crescimento turístico da cidade que viabilizou vias de acesso e transporte para estes locais. Entretanto, oferendas feitas em cachoeiras, a Oxum, ou encruzilhadas de chão batido, a Exu, por exemplo, serão cada vez mais escassas. Nota-se, pela descrição, que a oferta a Iemanjá é acompanhada de uma grande estrutura humana e material, com uma “flotilha” acompanhando o barquinho dos presentes à divindade das águas. Nos anos 90, a colocação das oferendas nas águas marinhas será bem mais simplificada, com os adeptos simplesmente penetrando em direção ao fundo, até onde é possível e depositando o pequeno barco sobre as ondas.

### **O entrelaçamento entre profano e o sagrado**

Como vimos anteriormente, nesta época a Umbanda avança a largos passos em direção à sua aceitação por parte da sociedade em geral e da opinião pública. Em 1973, nos primeiros meses do ano, a matéria “*Vida e glória de um homem do carnaval: Oswaldo Gonçalves, o Dico*”<sup>101</sup> revela que a rede da cultura afro-brasileira na Grande Florianópolis se entrelaça em diversos desenhos possíveis, originários da busca de estratégias de resistência, de ampliação da visibilidade e do espaço de expressão da população negra local. Assim, pode-se dizer que a “rede” das escolas de samba tem seus visíveis fios profanos entrelaçados com os invisíveis fios sagrados da rede do povo-de-santo. Quer dizer, muitos dos adeptos das religiões afro-brasileiras, serão também carnavalescos convictos, alguns de destaque público, outros anônimos trabalhadores dos “barracões” das agremiações carnavalescas na época da organização do desfile.<sup>102</sup> E se o carnaval é a face envaidecida,

<sup>100</sup> O Estado, 31/12/1972

<sup>101</sup> O Estado 12/3/1973

<sup>102</sup> No ano 2000, em uma entrevista concedida a esta pesquisa, Pai Evaldo Linhares declarava sua paixão pelo carnaval, especificamente pela Escola de Samba Embaixada Copa Lord. Revelou que seu grande sonho era

explícita, midiática e performática, as religiões de matriz africana serão a face profunda, introspectiva, silenciosa e discreta das práticas culturais afro-brasileiras locais.

Um dos casos exemplares do entrecruzamento destas redes complementares entre si é o carnavalesco Dico, conhecido pelas magníficas fantasias exibidas em clubes tradicionais das elites da cidade. Ao mesmo tempo em que exerce esta atividade, ele é também médium da Umbanda. O artigo sobre ele menciona: “*No campo da fantasia quem quiser vencê-lo vai ser difícil. Quando pensa que tem um que quer derrubá-lo diz: é mesmo aí que dobro a idéia e recebo o santo, diz **rindo***”. Informa-se ainda que ele é filho-de-santo e está prestes a “*fazer a cabeça ou tornar-se babalaô*”. O carnavalesco opina: “*Os santos que são meus guias e minhas luzes orientam, e vai ser preciso rebolar muito para me derrubar, explica **rindo ainda***”. Dico relatou que quando “*a coisa fica forte, passa para a quimbanda que é bem mais pesada que a Umbanda. Tem um **olhar malicioso** ao explicar essas coisas. Diz que se alguém tentar alguma coisa, algum despacho, já está despachado por antecipação.*” (grifo meu) Dico finaliza: “*Só temo a Deus. O resto? Passo a borracha.*”

O tom ligeiro e brincalhão adotado durante a reportagem pelo carnavalesco - figura conhecida na cidade, com circulação entre as elites - revela que ele não teme expor-se publicamente ao declarar suas preferências religiosas. Ao contrário, joga deliberadamente com o conhecido “medo do feitiço” ao qual a maioria dos brasileiros é susceptível, como já analisamos anteriormente. Dico faz conciliar suas atividades profanas e sagradas, como criador de fantasias carnavalescas e filho-de-santo da Umbanda. Aliás, a temática das religiões afro-brasileiras já estava presente nos bailes carnavalescos dos clubes das elites locais desde 1969, quando Lindolfo Lívio ganha, no Baile de Gala do Municipal, a categoria “originalidade masculina” com a fantasia “Exaltação à Macumba”. Alguns anos após, em 1975, a Escola de Samba Embaixada Copa Lord, apresenta uma ala, através das componentes Tide e Baiana denominada “Exaltação às glórias do Candomblé”. No mesmo ano, a Escola de Samba Protegidos da Princesa apresenta “História da Preta Velha”, uma clara alusão a uma das entidades mais solicitadas e respeitadas da Umbanda.

Em 1978, Isaura Anália Demaria, do C.E. Esperança e Caridade declara abertamente sua vivência harmoniosa com o sagrado e o profano: “*Amo a Deus, a vida espírita e os Protegidos da Princesa*”<sup>103</sup>. O texto revela que à

---

poder participar dos trabalhos dos barracões de preparação do desfile. Neste ano, ele integrou um das alas desta escola.

<sup>103</sup> Eco Umbandista, junho de 1978, n.12.

época, tem 77 anos, 56 dos quais dedicados à “caridade pura” e que “ama” a Escola de Samba Protegidos da Princesa, integrando sua Diretoria e saindo no carnaval na Comissão de Frente.

A ligação do carnaval com as religiões afro-brasileiras auxilia em muito a visibilidade destas na década de 70 na Grande Florianópolis, já que a festa penetra desde os salões e clubes da elite até as áreas mais pobres da cidade. Note-se que, no caso da fantasia de Lindolfo Lídio, não há qualquer intenção de ser sutil no título “Exaltação à Macumba”. Afinal, o termo “macumba”, bastante estigmatizado, foi abolido até mesmo pelos próprios adeptos das religiões afro-brasileiras pela carga histórica negativa que carrega por sua associação à “prática do mal”, aqui exposto abertamente e conjugado ao verbo “exaltar”, uma louvação explícita.

A convivência entre o sagrado e o profano será uma constante entre os praticantes das religiões afro-brasileiras até os dias atuais. Aliás, não há incongruência entre estas duas práticas afro-brasileiras, mas ao contrário, um denso elo de ligação: o fato de originarem-se na população negra e terem, entre os integrantes desta, a maior parte de seus líderes e sua inspiração estética e espiritual. Apesar de historicamente terem sofrido em comum perseguições e preconceitos derivados da origem de classe e étnica de seus conceptores, não negam ao indivíduo as práticas do lúdico e da busca do prazer, associadas ao profano, não admitindo, entretanto, a sobreposição destes aspectos “materiais” sobre a espiritualidade e buscando resguardar sua importância, evitando o que consideram “deturpações”, como aprofundaremos na segunda parte.

### **3.7. EXPANSÃO RELIGIOSA E OS PRIMEIROS IMPASSES ENTRE O POVO-DE-SANTO**

O que se nota a partir dos anos 70 é que, com o crescimento da Umbanda na grande Florianópolis começam a surgir também os impasses e as divergências no seio do próprio grupo e algumas, inclusive, permanecerão até os dias atuais. Dentre as mais polêmicas está a relação entre mercantilização e religião. O imediatismo pragmático na preparação dos líderes religiosos é o alvo das críticas. As religiões afro-brasileiras caracterizam-se por estabelecer exigências rígidas, por vezes conflitantes com a lógica temporal da época atual, o que levará a enormes desafios de adaptação por parte de seus integrantes, que se vêem obrigados a conciliar a atividade de sobrevivência material com a religiosa. Obedecendo a dogmas que se formaram no passado, o “tempo religioso” é infinitamente mais lento do que aquele da vida cotidiana “moderna”, entendendo-se como aquela resultante das transformações globais

ocorridas a partir da Revolução Industrial no Ocidente. Os inúmeros graus para subir na “hierarquia do santo” demandam tempo e dedicação dos religiosos. Fazer a camarinha<sup>104</sup>, por exemplo, é um ato que exige um tempo de reclusão, durante o qual os iniciados ficam recolhidos durante dias ou meses para fins de aprendizagem e realização de rituais de iniciação. O tempo de confinamento varia muito, conforme a “nação”<sup>105</sup> ou terreiro. Por exemplo, no nagô eram fixados três meses para a iniciação e no jêje um ano ou mais. Atualmente, no nagô limita-se a 21 dias e no jêje, 6 meses. Para passar do “bori”<sup>106</sup> a pai-pequeno, por exemplo, há uma exigência de 7 anos e assim por diante até que o adepto atinja o grau máximo de babalorixá, se assim o desejar.

O “encurtamento” destes tempos do sagrado é um fenômeno que já se manifestava nos anos 70 em Florianópolis. Este estreitamento é duramente criticado por alguns líderes “do santo” que vêem aí um excessivo pragmatismo oportunista, que, formando adeptos “no atacado” estariam contribuindo para um esvaziamento dos dogmas religiosos, uma massificação da religião, facilitando a abertura dos caminhos dos cultos afro-brasileiros aos “vigaristas”. *“Chamo a atenção dos poucos Babalaôs e Yalorixás e dos inúmeros fazedores de cabeça que se dizem pais-de-santo...ao bel-prazer andar fazendo Babás a torto e a direito? Em troca de um punhado de cruzeiros...Outros...neófitos, nem tem condições para consigo mesmo abrem terreiros, dizem-se milagrosos...Já está se tornando moda o médium novo...entrar para um determinado Centro, se tem dinheiro, logo se arruma o santo, arranja-se obrigações<sup>107</sup>, borís, logo em seguida se prepara para pai ou mãe pequena...e...faz-se diretamente sua coroa de Babá, se já não estão*

<sup>104</sup>“Camarinha é o aposento no qual as iniciadas ficam recolhidas...”. Cacciatore, 1988. A “saída da camarinha” é um dos mais belos momentos do ritual religioso afro-brasileiro quando o iniciante vem a público - geralmente num ambiente festivo - para apresentar seu novo grau dentro da “hierarquia do santo”.

<sup>105</sup>“Nação = denominação de origem tribal ou racial ...atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil // Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de Candomblé. As nações mais conhecidas: Nagô (negros sudaneses, da Nigéria e parte do Daomei) e suas subdivisões: keto, ijexá, oyó; Jeje (negros do Daomei); Mina (fanti-axanti, da Costa do Ouro); Muçurumin (malês) mais encontrada na Bahia, Pernambuco e Maranhão. Angola, Congo, Cabinda, Cassanje, Moçambique, etc. sobretudo no Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais”. Cacciatore, 1988

<sup>106</sup>“Bori = Cerimônia ritual do Candomblé e terreiros afins, também chamada de ‘dar de comer à cabeça’. Finalidades: fortificar o espírito do crente para suportar repetidas possessões...penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra influências negativas. É realizada na iniciação e dedicada ao orixá pessoal, ‘dono da cabeça’. A pessoa fica ajoelhada sobre uma esteira, no roncó...sua cabeça é esfregada com uma pasta de obi...depois banhada com ervas sagradas e sangue de animal de duas patas sacrificado na hora, ritualmente”. Cacciatore, 1988

<sup>107</sup>“Obrigações = Oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais. Seu não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso...Quanto mais próximo à divindade, maiores as obrigações, em número de vezes e quantidade de oferendas, geralmente alimentares”. Cacciatore, 1988

*fazendo até por correspondência e o mais incrível é que os poucos babalaôs e yalorixás de Santa Catarina aceitam tais 'pais-de-santo' fugindo de seus princípios religiosos...não se dão ao trabalho de preparar realmente o médium, de analisar...se realmente tem condições para abrir terreiro e principalmente o tempo para chegar a galgar o posto de Babalaô o que é uma irresponsabilidade*<sup>108</sup>. (grifo meu) Dois eixos perpassam pelo discurso do articulista: o primeiro, já mencionado, é a banalização dos princípios religiosos, com finalidades lucrativas; o segundo, é a distinção hierarquizada entre aqueles que tem dinheiro - e com este podem rapidamente “fazer o santo”, saltando etapas e aqueles que não o possuem. O que está em jogo é o embate entre duas concepções de hierarquia: a “do santo”, segundo a qual, o que determina a possibilidade de elevação nos graus é a dedicação, preparação e tempo de religião. Por outro lado, está a hierarquia inerente à sociedade de classes, que permite que, aquele que possui recursos financeiros, possa inverter a “hierarquia do santo”, galgando rapidamente seus degraus sem haver passado pelos rituais preparatórios e vencido o tempo do sagrado necessário para tal.

### **Oferendas à Rainha do Mar: cartão de visita ou intimidade espiritual?**

No encerramento de 1973, a tradicional festa para Iemanjá revela uma grande movimentação dos terreiros, em torno das oferendas nas praias da cidade. Segundo a notícia<sup>109</sup>, todos os terreiros farão a homenagem, que “consegue atrair a atenção de uma relativa multidão de adeptos e curiosos. Muitos turistas que se encontram na cidade participam ...e, segundo eles, é uma festa bonita e interessante, que deve ser vista por todos”. O texto anuncia que neste ano as cerimônias a Iemanjá irão “sair do anonimato dos anos anteriores”. Note-se que as oferendas a Rainha do Mar começam a surgir como uma espécie de “cartão de visita” das religiões afro-brasileiras para a sociedade em geral. O ritual, neste ano, é deliberadamente aberto ao público, em local divulgado amplamente. Na reportagem, José Telles declara que não foi fácil aceitar as inovações em relação às festividades e que os 53 médiuns de seu terreiro já estão prontos para a festa na praia do Bom Abrigo, no dia 31, às 24 horas. Embora ele não fale claramente, transparece que houve alguma resistência neste tipo de divulgação e abertura massiva do ritual. Não foi possível constatar, pelos dados, se esta resistência partiu de alguns umbandistas - por verem nesta abertura uma banalização da cerimônia, ou da própria opinião pública, que resistia à esta apologização das religiões afro-

<sup>108</sup> O Estado, 21/2/1971. Kia Kussaka.

<sup>109</sup> “A rainha espera os seus fiéis”. O Estado, 30/12/1973

brasileiras. A declaração de José Telles não esclarece quais as dificuldades havidas, mas é certo que se pretendia, a partir deste ano de 1973, transformar a festa de Iemanjá em uma festa da cidade, aberta ao público e atrativa para os turistas.

Na festa do Bom Abrigo, José Telles informa que haverá patrulhamento da Polícia Militar para *“garantir a execução do culto e conservar o espaço dos religiosos participantes da cerimônia e dos destinados aos visitantes”*. Ele declara que o ato *“não é folclore, é uma manifestação religiosa séria e respeitada pela população. Apesar de ser efetuada ao ar livre e nas praias, distante do centro, a cerimônia sempre transcorre num clima pacífico e não é perturbado em algum momento do ritual”*. Esta preocupação de separar os espaços – dos visitantes e dos praticantes, do folclore e da religião, da festa e do tom respeitoso da oferenda, revela que havia uma certa expectativa e cuidado com a proposta de abertura pública do ritual, buscando evitar que a cerimônia à Rainha do Mar perdesse seu fundamento espiritual. Diz ainda a notícia que a festa de Iemanjá deixa as *“praias, notadamente as do Continente apinhadas de adeptos, curiosos ou estudantes do assunto. Os turistas...procuram participar. Segundo o argentino...a festa devia ser reconhecida pelos responsáveis pelo turismo em Florianópolis”*.

Nesta época, a cerimônia começa a ser reivindicada no calendário turístico, mas 30 anos após, na virada do ano 2000, veremos que esta expectativa não se tornará realidade. Ao contrário, a programação das chamadas “Festas de Réveillon” na principal avenida da cidade, Beira-mar Norte, pouco inclui as manifestações culturais locais e geralmente exclui os cultos religiosos à Iemanjá, com raras exceções. Embora alguns terreiros mantenham a tradição, não receberão nenhum incentivo oficial para tornar aqueles uma atração turística da cidade, apesar da expressa simpatia dos visitantes pela tradicional oferenda à Rainha do Mar.

### **3.8. INFLUÊNCIA DA UMBANDA CATARINENSE NOS PAÍSES DO PRATA**

Outro dado informado pela notícia é a presença de turistas argentinos na região. Seria interessante interpretar de que maneira a religiosidade afro-brasileira da Grande Florianópolis influenciou a propagação da Umbanda nos países do Mercosur, especialmente junto aos argentinos, que representam a grande massa de turistas que afluem à região por ocasião do verão. Tal afluxo massivo, que já se apresentava desde os anos 70, é hoje considerado um fenômeno, com bairros inteiros transformados em verdadeiros redutos destes estrangeiros, como as praias do Norte da Ilha, especialmente, Canasvieiras e

Ingleses que transformam Florianópolis na “cidade brasileira dos argentinos” durante o verão.

O pesquisador Oro (1999) estudou detidamente a influência da Umbanda nos países do Prata. Ele retorna na história, registrando práticas religiosas africanas na Argentina desde o século passado, aí reintroduzidas nos anos 60 a partir da influência do Brasil e do Uruguai, mantendo suas especificidades. Estudando a obra do antropólogo Alejandro Frigerio, ele localiza os pioneiros do culto na Argentina: Nélide (Baños) de Oxum, abrindo um templo em 1966, e Elio (Machado) de Iemanjá, em 1968. Como se vê, exatamente o período de que estamos tratando aqui. Estes templos foram registrados no Registro Nacional de Cultos em 1970, passando a funcionar de forma legalizada e pública. O início das práticas religiosas de origem africana na Argentina ocorreu com a adoção da Umbanda e depois, a partir de 1973, com o “africanismo” (batuque). Os mencionados pioneiros foram fundamentais, em primeiro lugar, porque iniciaram vários pais e mães-de-santo, muitos deles atuantes no país até os dias atuais; em segundo, porque Elio de Iemanjá foi o primeiro líder religioso que tentou, em 1979, articular a Confederação Espírita Umbandista daquele país.

Há outra versão para o início da religião na Argentina, segundo a qual teria sido iniciativa de travestis uruguaios que trabalhavam em casas noturnas em Rivera, fronteira com Santana do Livramento. No final da década de 50, teriam travado conhecimento com Hipólita Osório Lima, a Mãe Teta de Oxalá, tendo sido por ela iniciados. Rita Segato, (in: Oro, 1997) estudou o caso e concluiu que esta versão jamais poderia ter sido aceita como a oficial, considerando-se o preconceito que cerca as religiões de origem africana aliado à moral rígida da sociedade argentina, passando a ser substituída por outras interpretações que não transferissem o estigma notoriamente devotado aos travestis à religião umbandista, “depreciando-a” como resultado da ação destes.

O fenômeno tomava vulto em toda a região do Prata e nos anos 60, ocorreu também a implantação e sedimentação das religiões de origem africana em Montevidéu, quando também se iniciam os primeiros templos. Segundo Oro, Maria Luiza de Angelis e Nélide Quincoses, “pela escola brasileira” teriam introduzido na Argentina a “Umbanda branca” e eram filhas espirituais de Wilson (Ávila) de Oxum, de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Em 1971, este pai-de-santo teria realizado o primeiro casamento de Umbanda em Buenos Aires, na Sociedade Espiritualista de Umbanda. Frigerio (in: Oro, 1997) analisa que o retorno do país à democracia em 1983, proporciona um crescimento da religião nos dois anos subsequentes.

Enquanto tinha início no Brasil a “abertura lenta e gradual” preconizada pelos militares, a Argentina, em 1976, mergulhava nas mais profundas trevas de um período autoritário caracterizado por uma violência inominável sobre a sociedade civil e qualquer tentativa de contestação ao regime. É neste contexto totalitário que as religiões de origem africana arriscam seus primeiros passos naquele país do Prata, o que é digno de nota. No Brasil, berço da Umbanda, esta trata de sobreviver nos duros anos da ditadura lançando mão de sofisticadas estratégias: uma delas foi o sincretismo religioso, a outra, o estabelecimento de alianças com os mais variados setores sociais e indivíduos de prestígio que pudessem garantir-lhe a sobrevivência enquanto campo espiritual. Na Argentina, ela nasce, ou renasce, das cinzas do século XIX, como demonstram os autores.

É possível indicar, a partir destas observações, que os períodos autoritários demandam da parte do indivíduo comum que sofre seus desmandos, uma introspecção maior em busca de sua espiritualidade e, nesta procura, encontram formas coletivas de organização religiosa. Estas representarão um verdadeiro canal de expressão da sociedade civil em geral, e da população mais pobre, em particular, que aí encontra um dos poucos espaços possíveis de atuação e crescimento social e espiritual. Em abril de 1982, a Revista de Umbanda<sup>110</sup> publica um pequeno anúncio comprovando a persistência da prática religiosa nos países do Prata, apesar da vigência das ditaduras militares<sup>111</sup>: “*Umbanda Internacional: Confederación Umbandista Del Uruguai, Presidente Constantino Gayol. Calle Fernandel Crespo, 1852, Montevideu; Confederación Espírita de Umbanda da República Argentina – Calle Carlos Gardel, 476 – Buenos Aires*”. O periódico comenta: “Bola Branca” (um incentivo à iniciativa).

Veremos que, três décadas mais tarde, na virada para o ano 2000, as religiões de origem africana e a Umbanda, em particular, atuam legalmente na Argentina, mas o preconceito subsiste. Em uma entrevista ao jornal Folha de São Paulo<sup>112</sup> a mãe-de-santo Peggy de Iemanjá, presidente da Congregação Africanista da Argentina, que tem “casa aberta” desde 1979, admite que a repressão oficial diminuiu após o fim do regime militar em 1983, mas o preconceito resiste: “*Existe uma idéia de que trabalhamos com feitiçaria*”. Ela calcula em torno de 6000 casas de Umbanda na Argentina e registra o

<sup>110</sup> n.85

<sup>111</sup> O ano de 1984 é considerado o marco para término do regime militar, com as eleições em novembro deste ano, vencidas por Júlio Maria Sanguinetti e, na Argentina é a eleição de Raúl Alfonsín, em 1983 que determina o final da ditadura militar. No Brasil, após um período de abertura “lenta e gradual”, o general João Baptista Figueiredo deixa o poder em 15/3/1985, substituído pelo civil Tancredo Neves que, não chegou a assumir, vindo a falecer em 21 de abril deste ano, sendo empossado seu vice, José Sarney, na Presidência.

<sup>112</sup> 9/4/2000

fenômeno do “branqueamento”: *“É irônico, mas os negros que chegam aqui são católicos. As pessoas que freqüentam a Umbanda na Argentina são brancas, de todas as classes sociais.”* A reportagem registra ainda que a língua nos terreiros é o “portunhol”, mescla de português com espanhol, bem característico da Umbanda, que trata de assimilar diversas informações culturais e gera uma própria, com identidade única. A propósito da influência brasileira, vale a pena citar um canto em um terreiro de Buenos Aires, chefiado pelo pai-de-santo Alfredo Echegaray de Ogun: *“Sabio señor de Bonfim, balê de San Salvador. Vamos a salvar nuestra gente, que el pueblo de Bahia llegó”*. Na Argentina, a maioria dos terreiros suspende suas atividades durante a Quaresma, para evitar os choques com a Igreja Católica, que comanda a religião oficial do país, determinada na Constituição. Na Grande Florianópolis, a orientação é que se deve *“guardar a Quaresma, não fechando os terreiros, mas prestando caridade e deixando os Caboclos e Pretos Velhos estarem atuando ...numa irradiação muito grande, pois todos os religiosos estão com pensamentos firmes...numa corrente espiritual”*.<sup>113</sup>

Como se vê, os anos 70 são férteis para a Umbanda na Grande Florianópolis e estas influências se expandem a outros universos culturais que aqui vivenciaram a experiência de participar de seus rituais, como é o caso dos argentinos nas oferendas a Iemanjá, nas praias catarinenses na época analisada.

### 3.9. EM BUSCA DA INSTITUCIONALIDADE AFRO-RELIGIOSA NA GRANDE FLORIANÓPOLIS

#### I Congresso Catarinense de Umbanda, 1974

Um dos momentos de auge deste processo de crescimento das religiões afro-brasileiras em nível local ocorre no I Congresso Catarinense de Umbanda em novembro de 1974, organizado por vários terreiros de Florianópolis, sob coordenação de José Telles, do C.E. Afonjá Alufan. O local de realização foi o ex-Clube Tiro Alemão, na Avenida Mauro Ramos. Participam da organização os Centros Espíritas Ogun da Lei<sup>114</sup>, de Alcyr Bruno<sup>115</sup> e Ogongá [sic] Vovó Esmeralda, de Erondina Carvalho, além de *“quase todos os outros centros da*

<sup>113</sup> Eco Umbandista, nrs. 7,8,9 - jan. fev. março 1978

<sup>114</sup> Ou *“Ogun de Lei. Ogun Delé. Orixá ligado à terra/ Caboclo chefe de legião, na Linha de Ogun”*. Cacciatore, 1988

<sup>115</sup> *“Yalorixá Alcy Dutra Bruno, nasceu em 2 de setembro, em Florianópolis. Foi da Cruzada, Filha de Maria na Igreja de Nossa Senhora da Boa Viagem no Saco dos Limões. Seus mentores espirituais são Ogun de Lei e Inhasã. Fundou em 1971 o Centro Ogun de Lei, com 12 anos de “coroa”; tem 27 filhos-de-santo”*. Eco Umbandista, ano I n.4, outubro de 1977.

*capital*".<sup>116</sup> Como participantes do Congresso estão previstos representantes de vários centros do Estado e personalidades de projeção nacional ligadas à Umbanda; no plano internacional virão ao encontro umbandistas argentinos, franceses, hindus, etc. além de caravanas de participantes de outras cidades brasileiras<sup>117</sup>, o que confirma dois fatores: a expansão da umbanda para além das fronteiras nacionais e a importância que adquire sua expressão catarinense no período.

Segundo o babalorixá José Telles, o que ocorria naquele momento era um renascimento da União de Umbanda de Santa Catarina, fundada em abril de 1962, por sua iniciativa juntamente com o jornalista Juvenal Melquíades de Souza e que, segundo declara, teve breve existência: *"Como tive que me afastar de Florianópolis, por ser militar, o movimento parou e ninguém mais quis levá-lo adiante. Quando regresssei, tudo estava parado, mas coloquei a União em movimento novamente. Atualmente é um órgão devidamente registrado. No III Congresso da Guanabara, fui nomeado representante do órgão para Santa Catarina, e tendo em vista ser o único estado que não tinha realizado nenhum congresso, tomei a iniciativa.*"<sup>118</sup> Ele afirma que a idéia surgiu a partir do III Congresso Brasileiro de Umbanda, ocorrido na Guanabara, de 15 a 21 de julho de 1973, mas, em Florianópolis, não contou com o apoio imediato dos umbandistas que, *"olharam com descrédito tal iniciativa...acharam que eu estava querendo apenas promoção própria"*.

Evidentemente, muitos fatores contribuíram para que a União de Umbanda de Santa Catarina cessasse ou recrudescesse suas atividades em meados dos anos 60, a exemplo do que ocorreu com muitas organizações da sociedade civil naquele período. Apesar de José Telles creditar este rompimento à sua ausência do estado, ele próprio admite que, pelo fato de ser militar, foi obrigado a interromper suas atividades anteriores. Todo o país sofreu um duro golpe e viu-se na contingência de remodelar-se em função da estrutura do novo Estado autoritário e o curso das iniciativas populares em vários campos – inclusive o religioso – foi abruptamente rompido ou ao menos prejudicado.

O I Congresso de Umbanda de Santa Catarina em 1974, nos primeiros raios de sol da "abertura lenta e gradual" proposta pelo governo militar, representa uma importante articulação pública e de âmbito nacional para a

<sup>116</sup> O Estado, 8/11/1974

<sup>117</sup> A diretoria do I Congresso Catarinense de Umbanda é composta por José Telles, Alcyr Dutra Bruno, Marlene Telles, Eronidina Carvalho, Tenente Leo Maciel, José de Assunção, Oswaldo Luiz, Osmar Hermann, Clarisse Assunção e Evaldo Linhares. Note-se, a exemplo do que analisamos anteriormente, a expressiva participação de militares na organização e personalidades convidadas: um almirante, um tenente e José Telles, também militar.

<sup>118</sup> O Estado, 8/11/1974

Umbanda local. Diz-se pública e de âmbito nacional porque, de fato, as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis não estiveram inativas durante o período militar mais repressivo, mas sim, permaneceram articuladas prioritariamente em âmbito regional, leia-se estadual. No período mais repressivo do governo militar, almejar o alcance nacional de qualquer evento de uma organização da sociedade civil, notadamente quando envolvia classes populares, era uma tarefa arriscada cujos resultados poderiam ser imprevisíveis.

Sob o lema “organizar para unir”, o I Congresso de Umbanda de Santa Catarina reúne-se basicamente para discutir dois temas: “*a promiscuidade existente no setor e a criação de um órgão que represente a classe, não no sentido do sindicato*”, adverte, cauteloso, José Telles, mas que “*empenhe a bandeira da Umbanda*”. Não há dados precisos para analisar o que os organizadores entendem como “promiscuidade”. Pode-se inferir que esta se refira a dois aspectos básicos, que acompanham as críticas internas recíprocas ao longo da história do povo-de-santo: o primeiro deles é a comercialização da religião, com a cobrança dos “serviços” de atendimento e consulta, alvo constante de polêmicas entre os religiosos; o segundo é o que estes denominam “mistura de rituais e práticas”, ou seja, a diferenciação e segundo alguns, o aviltamento de fundamentos religiosos por indivíduos que os desconhecem e, por isso, deturpam constantemente as práticas. Para estes, deveria haver uma entidade “reguladora”, como uma Federação, por exemplo, que “normatizasse” os cultos, como veremos mais tarde, na análise das entrevistas realizadas na atualidade.

Outro aspecto deste Congresso que vale destacar, dada a característica do período ditatorial em que ocorre, é que os umbandistas reivindicam abertamente a inclusão das religiões afro-brasileiras no calendário turístico da cidade. Telles queixa-se do “*pouco caso dos órgãos de Turismo em relação ao Congresso...Apenas a Diretur nos deu algum auxílio. O DEATUR e o BESC - TUR estão na fase do preconceito. Quando viram que o Congresso era de Umbanda retiraram todo e qualquer auxílio...Os hotéis ajudaram um pouco, cada um pagando um ou dois apartamentos*”. Neste Congresso, a Diretur, órgão de Turismo da Prefeitura, patrocina uma excursão pela ilha. A ajuda recebida dos comerciantes, ainda que pequena, indica o franco crescimento da aceitação da religião, se compararmos com a situação desta há apenas duas décadas atrás, como vimos nos relatos de Mãe Antonieta e outros sobre a repressão sofrida pelos terreiros da Grande Florianópolis. Apesar deste crescimento da aceitação, os organizadores reivindicam a institucionalização de algumas iniciativas do povo-de-santo como atividades turísticas, o que significaria sua plena e total inclusão, o que de fato, nunca ocorreu.

Houve ainda uma “gira de confraternização”, assim definida pelo participante Juiz Estevão Montebello: *“Uma gira ...é composta de cânticos para que seja formada a corrente ou para cumprimentar as entidades....Os médiuns que participam ativamente da gira valem-se de atabaques... para fazer vibrar.... Há centros que já não usam mais atabaques por não ser mais necessário. Eles já funcionam sem necessidade de vibração, pois já evoluíram mais. Assim também já quase não se usa mais matanças de animais e bebidas alcoólicas. Apenas a quimbanda (lado negativo) e o candomblé em alguns trabalhos. Usa-se vistosas roupas brancas, charutos (para que a entidade defume a criatura) e guias...que representam as forças das entidades: é um ponto de defesa”*.

Algumas afirmações deste participante não constituem consenso entre os umbandistas mas, ao contrário, sintetizam divergências: a primeira, é de que o uso dos atabaques se torna dispensável, quando se “evoluiu mais” e não há mais a “necessidade da vibração”. Os atabaques, são considerados por grande parte dos adeptos do povo-de-santo como indispensáveis elementos rituais sagrados. Vinte e cinco anos mais tarde, em 1999, o uso dos atabaques ainda é considerado fundamental. Eldeni Camargo, mãe-de-santo entrevistada para esta pesquisa, relatava sua preocupação com a dificuldade em encontrar ogãs para o toque dos atabaques, dada a exigência de pagamento por parte de alguns. Em sua opinião, ela não poderia entregar a importante tarefa de chamar os orixás a alguém que o fizesse movido apenas por interesses econômicos, mas também não poderia dispensar ritualmente os atabaques. Cacciatore (1988) informa que os atabaques são responsáveis por conchamar as divindades com seus toques e animar as danças sagradas, saudar os orixás, os ogãs e visitantes. Nos candomblés mais tradicionais, sofrem até mesmo uma “iniciação”, “deitando no ronco”<sup>119</sup> e recebendo banho ritual de ervas e sangue, só então podendo servir às divindades. Na Umbanda são “batizados” também em rituais.

A segunda discrepância é a afirmação de que o “uso de matanças de animais e de bebidas alcoólicas em rituais” está em extinção na Umbanda. Entre a rede do povo-de-santo da Grande Florianópolis, a matança é um ponto bastante polêmico, que divide o grupo até os dias atuais, cujo teor analisaremos mais tarde à luz das entrevistas realizadas no presente, assim como o uso de bebidas alcólicas, outro divisor de pontos-de-vista dos adeptos.

A terceira afirmação não consensual é referente ao uso de “vistosas roupas brancas” (refere-se a 1974). Vários integrantes do povo-de-santo

<sup>119</sup> “Ronco = camarinha, quarto sagrado, espécie de claustro onde as futuras iaôs são recolhidas, para aprendizado dos segredos e rituais do culto e onde se submetem às cerimônias iniciáticas”. Cacciatore, 1988

censuram abertamente, mesmo na atualidade, o porte de “roupas vistosas” pelos médiuns, notadamente em época das festas de homenagens às divindades. Para estes, tal exibição afeta a espiritualidade, causando competição entre os participantes, excesso de materialismo e transformando as oferendas rituais em “desfile” de modas, desvirtuando-as.

O quarto ponto de discordância é sobre a Quimbanda, definida por ele como o “lado negativo” da religião. Muitos adeptos do povo-de-santo acreditam que a religião em si nunca realiza o mal; este é provocado pelos indivíduos que se utilizam das energias geradas pela espiritualidade para fazê-lo contra outros. Neste sentido, não existe “trabalho para o mal”.

É possível inferir que a posição apresentada por Montebello seja reflexo da diversidade de práticas e concepções existentes na Umbanda, entre elas as que se aproximam mais do Kardecismo e se afastam de tradições mais “africanizadas”, por serem consideradas “primitivas”, como vimos. Esta opção foi adotada às vezes pelos grupos ligados às classes médias e altas que integram a Umbanda. Como o declarante é, ele próprio, um juiz de direito, esta é uma explicação plausível, mas não pode ser definitiva à luz dos insuficientes elementos apresentados pela notícia.

Na própria “gira de encerramento” do Congresso os atabaques estavam presentes, contrariando a afirmação do Juiz de que estariam desaparecendo: *“de pés descalços, para simbolizar a humildade, medida adotada mesmo por pessoas de projeção social ou religiosa...ao som vigoroso de cinco atabaques”*. Cerca de cem indivíduos participaram do Congresso e da corrente final dos médiuns e cerca de 300 pessoas assistiram ao evento final. O artigo finaliza: *“Felizes pelo êxito obtido no I Congresso Catarinense de Umbanda, os médiuns estenderam...noite adentro, agora mais seguros que antes...que nos tempos em que a Umbanda foi caso de polícia, devido aos preconceitos...e por terem, afinal, um órgão representativo de âmbito estadual...a União de Umbanda de Santa Catarina”*. Novamente, a presença da entidade organizativa sugere uma duplicação de esforços dentro de uma negociação de interesses.

Segundo o organizador Juvenal Melchiades de Souza o Congresso *“foi a consumação de um sonho de 14 anos”*.<sup>120</sup> Foram apresentadas nove teses, o que demonstra a efervescência da discussão entre os umbandistas catarinenses na época. A avaliação do Congresso feita pelos participantes, é, em geral, positiva. Um dos presentes de projeção nacional é o babalorixá Tola Malembe<sup>121</sup>. Para ele, *“o Congresso Catarinense...é um passo na direção da*

<sup>120</sup> O Estado, 11/11/1974

<sup>121</sup> *“Malembe = Cânticos especiais para pedir misericórdia aos Encantados, suplicar auxílio e perdão nos candomblés de origem bântu”*. Cacciatore, 1988. Na Grande Florianópolis ouvi “maleme”.

*codificação e unificação da Umbanda para que não se tenha mais os prejuízos religiosos e sociais que ocorrem pela deturpação de ritos e crenças...A liberdade de culto que existe no país nos dá autoridade para processarmos nossa crença...mas sem invenções”.*

A preocupação com a “codificação e unificação da Umbanda” e a anulação das “invenções” nos rituais religiosos umbandistas é uma constante que persiste até a atualidade. Pode-se mesmo afirmar que a Umbanda revolve-se constantemente entre as possibilidades infinitas que seu horizonte religioso propicia e as contínuas tentativas de fixar âncoras e amarras aos seus rituais e práticas. Com isso não se quer dizer que as invenções sejam necessariamente positivas e as tentativas de codificação e unificação sejam sempre limitantes. O que se quer apontar é que a Umbanda possui, em sua natureza intrínseca, originária de sua formação histórica organicamente ligada a diversidade e ao sincretismo, a tendência de transformar-se continuamente. Pode-se dizer que a mudança, a adaptação, a “invenção” - citada por Malembe, são mesmo a sua essência. Unificar e codificar esta diversidade é tarefa árdua, porque entra em choque com a essência de sua origem e afirmação.

Este será um dos maiores desafios que os umbandistas enfrentarão na virada do século XXI: garantir a ética religiosa sem estreitar o caleidoscópio de possibilidades que a Umbanda representa. Veremos, na análise das entrevistas na atualidade, as variadas opções que os próprios umbandistas apresentam. Por ora, vale registrar que a preocupação com sua extensão e eventual “deturpação” já está presente entre os religiosos. Malembe informa ainda que existe na Guanabara, na época, aproximadamente 22.000 terreiros de Umbanda “*registrados nos diversos órgãos de cúpula, freqüentados por pessoas de todas as camadas sociais...o que dá um elevado status à Umbanda*”<sup>122</sup>. Como se vê, o fenômeno da multiplicação de entidades organizativas também ocorre no centro que é o “berço” da religião. Além disso, também neste centro, a Umbanda apoia-se na freqüência de classes médias e altas para alargar seu espaço, a exemplo do que ocorre na Grande Florianópolis, só que com menor visibilidade destas classes, já que o preconceito local é mais intenso do que naquele estado.

### **Criação do Superior Órgão de Umbanda de Santa Catarina - 1974**

O Congresso se encerra com a criação do Superior Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina - SOUESC<sup>123</sup>, que tem por função “*fornecer um*

<sup>122</sup> O Estado, 11/11/1974

<sup>123</sup> Diretoria: Presidente: José Lyra Telles; Vice-presidente: Evaldo Linhares; Coordenador Geral, Edgar Perdigão; 1º tesoureiro, Léo Duro Maciel; 2º tesoureiro, Flávio Nicolino<sup>123</sup>; Secretário, João José de Aguiar,

elemento da União para a formação do quadro de Coordenadores Regionais de Umbanda e, quando solicitado, elementos para a formação do Supremo Órgão de Umbanda”. A diretoria declara-se “independente da União de Umbanda de Santa Catarina, órgão que deve filiar as tendas. Também é função da SOUESC criar comissões para a formação de uniões municipais umbandistas que deverão congregar no mínimo cinco tendas e estar filiadas à SOUESC.” A hierarquia aprovada entre os órgãos (da menor unidade para a maior) é a que segue<sup>124</sup>:

- Tenda de Umbanda (a que pratica os rituais)
- União Municipal (a que filia a Tenda de Umbanda)
- Superior Órgão de Umbanda do Estado (o que filia as uniões municipais)
- Órgão Interfederativo Nacional de Umbanda (o que filia os órgãos estaduais)

### **Estrutura Umbandista em Santa Catarina - anos 70**



Elaboração: Tramonte, 2001

1º Secretário, Adalgiza da Luz Maciel; 2º Secretário, Arnaldo Muller; Diretores de Relações Públicas, Silvia Gouvêa; de divulgação e imprensa, Vicente Impaléa; de patrimônio, José de Assumpção.

<sup>124</sup> “Tenda de Umbanda. Também Tenda Espírita de Umbanda e Cabana, acrescido do nome do orixá ou entidade protetora do terreiro, a qual geralmente é a mesma do chefe. Templo, terreiro, onde se realizam as cerimônias do culto umbandista. Nos terreiros mais próximos do Espiritismo de Kardec, é mais usada a expressão Tenda Espírita ou C.E. Há mesas para os trabalhos mediúnicos e todos vestem branco (calça e jaqueta ou saia e blusa). Nos terreiros mais próximos do Candomblé, há um peji com santos católicos no barracão de festas. Arquibancadas para os assistentes... poltrona para o chefe, espaço central para as danças, estrado para músicos (atabaques, agogô, aguçê\*). Chão geralmente de cimento. No interior da casa, a camarinha, o peji com assentamentos dos santos... Fora, a Casa das Almas e a Casa de Exu, junto à porteira de entrada”. CACCIATORE, 1988. Segundo a descrição da autora, na maioria dos terreiros participantes desta pesquisa, a caracterização dos rituais e espaços é marcadamente africanizada, até os dias atuais, com raras exceções. Em nenhum deles encontrei, por exemplo, a mesa para receber os espíritos, mas em quase todos a estrutura aproximada ao Candomblé mencionada pela autora.

\* o mesmo que afoxé, instrumento formado por uma cabaça recoberta por colares de contas.

Nesta seqüência hierárquica não é mencionada qual posição ocupa a União de Umbanda de Santa Catarina, sendo definido apenas que é um “órgão que deve filiar as tendas”. Como esta é também uma função da União Municipal e não fica clara a atribuição daquela entidade, é provável que houvesse divergências entre seus organizadores que implicassem na criação de associações organizativas paralelas com o mesmo fim. É certo que a União de Umbanda de Santa Catarina permaneceu à margem, mas é relativamente corriqueiro, na organização da sociedade civil e, portanto, também entre os grupos religiosos afro-brasileiros, a criação de diversas entidades que visam a ocupar o mesmo espaço e cumprir função similar, mas que não podem fundir-se numa mesma estrutura devido a divergências de caráter político e/ou até mesmo pessoais. O que nos indica esta análise é que, num artigo anterior, o jornal noticiava: “*Domingo o programa prevê...eleição e instalação oficial do Órgão Interfederativo Estadual de Santa Catarina ou continuidade da União de Umbanda do Estado de Santa Catarina*”<sup>125</sup>. Parece que as duas instâncias passaram a coexistir, mas o Congresso concentrou-se na criação do primeiro.

A propósito das reflexões que temos feito sobre a hegemonia feminina nos terreiros, um detalhe que chama a atenção na composição da primeira diretoria do SOUESC é a grande maioria de indivíduos do sexo masculino. Se levarmos em conta que a Umbanda é uma religião na qual predomina o elemento feminino tanto no grupo de adeptos e simpatizantes, como nas lideranças chefes de terreiro, causa estranheza que, nos cargos da nova instância organizativa a presença feminina seja tão pequena e limitada. Ou seja, a exemplo do que ocorreu com a situação social da mulher ao longo de sua história, na lógica das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis, a liderança feminina é exercida quase exclusivamente no âmbito da intimidade e privacidade do limitado espaço dos terreiros, nos quais a mulher exerce a chefia na grande maioria dos casos; no espaço público das entidades organizativas, ela volta à condição secundária que ocupou historicamente na sociedade.

Apesar do clima favorável à Umbanda que se apresenta a partir do Congresso, José Telles acredita que a Umbanda “*ainda não é vista como uma religião, mas tão somente como um misticismo*”. Para ele, os jovens aceitam com “*mais naturalidade a religião, porque tem uma mentalidade mais evoluída*”. Comparando a Umbanda com o Candomblé e Kardecismo, ele afirma que este último é “*mais ortodoxo*” que aquela. Quanto ao Candomblé, é “*quase como uma variação da Umbanda, mais severo em suas obrigações, sendo que aquela é mais sofisticada*”<sup>126</sup>. Provavelmente esta sua visão da

<sup>125</sup> O Estado, 8/11/1974

<sup>126</sup> O Estado, 8/11/1974.

derivação do Candomblé em relação à Umbanda se origina na formação histórica das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis na qual, realmente, a Umbanda surge nos primórdios e o Candomblé, mais recentemente. Além disso, muitos dos líderes religiosos locais deste iniciaram-se na Umbanda, como veremos mais tarde. Quanto à esta ser mais “sofisticada”, provavelmente ele refira-se ao fato de ser menos “africanizada”, já que, se o Candomblé tem como essência a manutenção da tradição, a Umbanda prima pelo sincretismo e pela assimilação das mais diversas contribuições culturais que fazem dela uma religião em constante movimento de transformação.

### A Igreja Católica e o I Congresso Catarinense de Umbanda

A opinião da alta hierarquia da Igreja Católica local sobre o I Congresso Catarinense de Umbanda indica que, de fato, o espaço das religiões afro-brasileiras havia se ampliado, senão para sua aceitação como religião, ao menos para o livre exercício dos rituais e atividades organizativas. O arcebispo metropolitano D. Afonso Niehues declara a este respeito: “*O Congresso de Umbanda de Santa Catarina tem como objetivo tratar de interesses e problemas que dizem respeito à Umbanda. Não se destina aos católicos, por isso a Igreja Católica, dentro dos princípios da liberdade religiosa, respeita a iniciativa*”. Coerentemente com o que havia apontado José Telles, Dom Afonso não encara a Umbanda como uma religião: “... *é um misticismo religioso importado da África. Penso poder afirmar que nunca será religião nacional brasileira, mas simplesmente um sincretismo religioso, relativo e temporariamente bem aceito no Brasil*”, declara. Em lugar de dirigir à Umbanda acusações grosseiras ou maniqueístas como a de “feitiçaria” ou similares que marcaram a história das religiões afro-brasileiras em nível local, a argumentação do representante do alto clero da Igreja Católica local é bem elaborada e construída no sentido de creditar à Umbanda um caráter temporário e uma existência inexpressiva enquanto número de adeptos: “*Desconhecemos o número de umbandistas em Florianópolis, mas é um número inexpressivo, comparado com o número de católicos.*” Apesar desta declaração de fragilidade numérica, em outro trecho da entrevista, ele admite que a quantidade de adeptos vem aumentando gradativamente. Diz a matéria jornalística: “*Para o Arcebispo o crescente número de participantes dos ritos de Umbanda no Brasil explica-se por razões de curiosidade, misticismo, exotismo, sentimentalismo e de primitivismo social*”. Dom Afonso assim define as designações utilizadas: “*Por primitivismo social entendo a ingenuidade com que os povos primitivos aceitam a presença de forças*

*extraterrenas nas pessoas, nos locais e nas coisas. Na medida em que a ciência explica os fenômenos da natureza e penetra nos seus segredos, decresce a ingenuidade na aceitação do sagrado e do misterioso. A consciência deixa de ser mítica, para se tornar crítica*". O discurso bem elaborado do Arcebispo demonstra que as religiões afro-brasileiras já estavam entre as preocupações da Igreja Católica, notadamente seus líderes, pois sua argumentação é claramente o resultado de uma reflexão aprofundada sobre as bases espirituais e sociais da existência destas no Brasil.

E tanto isto é fato, que o líder católico Nihues declara ao jornal que, no último Sínodo dos Bispos em Roma, as formas de evangelização próprias para as diversas culturas foram problematizadas como tema de discussão. Entre os participantes estavam bispos africanos e asiáticos que reivindicaram que *"a linguagem, símbolos e ritos do culto sejam tomados da cultura dos respectivos povos."* Ou seja, naquele momento, a Igreja Católica passava por profundas e radicais transformações. Enquanto a América Latina afogava-se em inúmeros e ininterruptos golpes ditatoriais nos anos 60 e 70, a Igreja Católica vivia suas disputas internas, divididos entre a opção de aliada inquestionável das elites e integrante do poder, que durante séculos a havia caracterizado, e uma nova, que surgia propondo a "opção pelos pobres", que resultou em um grupo forte e ativo de religiosos católicos, no qual os brasileiros destacaram-se<sup>127</sup>, denominados adeptos da "Teologia da Libertação".

É claro que a correlação de forças dentro da Igreja Católica é muito mais complexa do que esta simplificação, que visa apenas estabelecer algumas bases para a compreensão da posição do arcebispo de Florianópolis, naquele momento, em relação à organização dos umbandistas locais. Estamos em 1974 e esta mudança na estrutura secular da instituição católica, havia se iniciado, na América Latina em 1955, quando, no Rio de Janeiro, ocorreu a primeira reunião do CELAM - Conselho Episcopal Latino-americano, que reúne os bispos de todas as igrejas dos países latino-americanos. O segundo encontro foi em 1968 em Medellin, na Colômbia, e o terceiro em Puebla de Los

<sup>127</sup>O bispo D. Pedro Casaldáliga, por exemplo, teve problemas com o Vaticano por sua defesa intransigente da perspectiva da Teologia da Libertação e, já apontava, desde esta época, a importância do ecumenismo e respeito à diversidade cultural e religiosa. É de sua autoria o texto das obras: "Missa da Terra sem Males", incorporando as tradições religiosas e rituais indígenas na estrutura do ritual católico, e, em parceria com Milton Nascimento e Pedro Tierra, a Missa dos Quilombos, uma celebração sincrética afro-católica incorporando valores de culturas estigmatizadas historicamente. Diz um trecho deste manifesto à diversidade religiosa: *"Em nome de Deus de todos os nomes – Javé, Obatalá, Olorum, Oiô. Em nome do Povo que espera na graça da fé, a voz do Xangô, o Quilombo-Páscoa que o libertará"*. A peça musicada invoca ainda a abertura da Igreja Católica tradicional aos valores dos oprimidos: *"Padres estudados, Pastores ouvidos, Freiras ajeitadas, doutores da sorte...Não negueis o sangue, o grito dos mortos, o cheiro do negro, o aroma da raça, a força do povo, a voz de Aruanda, a volta aos QUILOMBOS"*. (Missa dos Quilombos. Primeira celebração, Recife, PE. Celebrantes: D. Hélder Câmara, D. José Maria Pires, D. Pedro Casaldáliga. Direção: Márcio Ferreira e Milton Nascimento. Abril 1982. Projeto Nascimento)

Angeles, no México, em 1979, considerado o mais importante dos três. Em nível mundial, a Igreja Católica já revolvía-se num processo de “renovação geral”, como foi denominado, a partir do Concílio Vaticano II, realizado em Roma, de 1962 a 1965. Claro está, que as observações de D. Afonso Nihues não são resultado exclusivo de suas posições pessoais, mas situam-se no contexto do posicionamento adotado pela instituição que ele representava naquele momento histórico. Assim, afirma que a *“Umbanda não é perniciosa para a Igreja Católica...Se outros não pensam como nós, nem por isso devemos considerá-los perniciosos...Embora o Congresso projete idéias umbandistas não acredito em prejuízo para a Igreja Católica. A propaganda desperta idéias, mas estas antes de serem aceitas, são examinadas pelo espírito cada vez mais crítico do povo”*.

Na verdade, a argumentação arguta do Arcebispo, não esconde que, ao lado da alegada tolerância com “outras” manifestações de religiosidade, como a Umbanda, convive a posição oficial da Igreja Católica que é a de prevalecer enquanto religião hegemônica na população brasileira. Sob o elaborado discurso, subjaz a opinião de que a Umbanda é uma manifestação “primitiva”, portanto, atrasada e facilmente superável pelo “desenvolvimento, progresso e com a lógica da Ciência”. Ora, se tal processo de racionalização fosse possível, a própria Igreja Católica e seus dogmas entrariam na mesma lógica cartesiana e, simplesmente, seriam abandonados pelos seus próprios fiéis. Mas não é assim que ocorre com a religiosidade dos indivíduos, o que explica a permanência, na virada do século XXI, de valores de fé e crença espiritual na população, apesar do ritmo alucinante do chamado “progresso tecnológico e científico”. Ao contrário, parece que a religiosidade afluí como uma necessidade do indivíduo em busca de sua essência espiritual e motivação para a vida material, tanto que, atualmente, estuda-se o fenômeno da articulação da Ciência com a fé, como vimos anteriormente, quando analisamos os casos de médicos que incluem a religião no tratamento de seus doentes.

Dom Afonso Nihues admite que a Igreja Católica influi nos ritos de Umbanda e demonstra conhecer em profundidade a história da repressão aos cultos afro-brasileiros, notadamente no período da escravidão negra e a origem do sincretismo neste contexto, mas não admite a possibilidade do seu reverso, ou seja, de qualquer influência dos ritos da Umbanda no catolicismo: *“A Igreja Católica não pretende introduzir qualquer rito de Umbanda em sua liturgia. Por motivos científicos e a título de novas experiências os católicos podem freqüentar cultos de Umbanda. Comparando ritos católicos com os de Umbanda, não se pode falar em ritos paralelos. Existe, sim sinais ou gestos semelhantes, coisas aliás, comuns entre as religiões em geral. Por exemplo, o*

*uso das vestes sacras, de imagens de incenso, de invocações, etc.*”<sup>128</sup> Como se vê, o Arcebispo admite os pontos de contato e a similaridade entre os rituais, desde que fique claro que a matriz religiosa e o controle pertençam aos católicos. Sua justificativa de franqueamento da freqüência dos católicos à Umbanda “por motivos científicos e novas experiências” demonstra que está em questão a posse do comando teológico e a hegemonia social, o que é facilmente perceptível quando afirma que a Igreja Católica não pretende incorporar qualquer rito umbandista. Ou seja, pode-se aceitar que a Igreja Católica influa, mas não se pode admitir que também seja influenciada e se transforme a partir de novos elementos, muito menos os africanizados.

Pela descrição que faz dos pontos de contato entre os rituais católicos e umbandistas Dom Afonso demonstra que não ignora sua lógica; deve possuir, portanto, pleno conhecimento de que boa parte dos freqüentadores da Igreja Católica são também assíduos aos terreiros umbandistas. Ele prefere autorizar esta freqüência e esvaziar seu sentido teológico, folclorizando a religião afro-brasileira. Assim, o católico pode participar da Umbanda desde que não seja movido pela fé, pelo espírito religioso ou crença nas divindades, mas apenas pelo “*espírito científico e pela curiosidade de vivenciar novas experiências*”. O Arcebispo relata que, durante um encontro de bispos sul-americanos que reuniu argentinos, uruguaios, chilenos e paraguaios na cidade de Viamão, Rio Grande do Sul, foi discutido o tema dos “ritos populares”: a conclusão foi a de que “*integrar ritos de Umbanda na liturgia católica representa um recuo frente às conquistas feitas pelo cristianismo durante quase dois mil anos*”. Para ele, não se trata de transposição de ritos e sim de “*aproveitar na liturgia a arte de sensibilizar o coração do povo, empregando ritos, ritmos, e textos populares escoimados, porém, de mitos e aberrações e que expressem a fé em verdades admitidas ou admissíveis pela sã teologia.*” (grifo meu)

Fazendo uma outra interpretação de sua posição, fica evidente que a adoção de alguns rituais de “outras religiões” serve apenas a propósitos emocionais, no sentido de “sensibilizar o coração do povo” e, portanto, atraí-lo à religião católica. Em nenhum momento, o líder católico pode admitir ou incorporar os fundamentos e dogmas de outras religiões. Se, anteriormente, o arcebispo havia afirmado que as pessoas procuram a Umbanda por “sentimentalismo e primitivismo”, fica evidente que a Igreja Católica também apela para o sentimentalismo provocado por rituais de outras religiões para comover seus adeptos. Nesta disputa de campo teológico e social, o que está em jogo não é a manifestação exterior dos rituais, mas disputa-se as almas, a crença religiosa, a fé, a vinculação espiritual dos indivíduos e principalmente a

---

<sup>128</sup> O Estado, 2/8/1974

influência social junto à população. Neste embate, a Igreja Católica não pretende fazer concessões essenciais, mas apenas as superficiais que não entrem em choque com seus dogmas e fundamentos: *“A dificuldade maior surge quando o núcleo fundamental da fé cristã entra em choque com palavras, símbolos e ritos que trazem subjacente uma doutrina religiosa incompatível com os princípios básicos do cristianismo”*,<sup>129</sup> declara.

Entretanto, veremos que a questão dos dogmas religiosos, embora pareçam imutáveis ao longo dos séculos, transformam-se também em face às transformações sociais e de valores. Na segunda parte da entrevista ao jornal, o arcebispo é abordado sobre esta questão: *“Indagado sobre como a Igreja vê a não aceitação do pecado original e a crença de que o espírito reencarna e traz o Karma de vidas anteriores [por parte dos espíritas – kardecistas e umbandistas] afirmou ser difícil e complexa a doutrina sobre o pecado original”*<sup>130</sup>, indicando divergências na interpretação das origens deste, até mesmo entre os teólogos católicos. *“A reencarnação dos espíritos é negada pela Igreja Católica, embora esta admite a existência dos mesmos e a possibilidade de sua manifestação... Sobre a doutrina de Allan Kardec onde as respostas para os mais diversos problemas são dadas por espíritos através de objetos, sem possibilidade de intervenção humana durante a operação, Dom Afonso revelou que, nos dias de hoje, os estudos parapsicológicos estão bem avançados para a explicar a comunicação de pessoas vivas com o Além”*. Quando o assunto são os dogmas, as diversas interpretações começam a emergir, demonstrando que a pretensa unanimidade de opiniões não existe também no interior do catolicismo. Existe, sim, uma posição hegemônica que a todo momento é obrigada a confrontar-se com outras resignificações: é o caso da discussão sobre o surgimento do pecado original e a da reencarnação dos espíritos, para as quais o arcebispo Nihues dá respostas vagas: para a primeira, admite a diversidade de interpretações; para a segunda, responde com o dogma da incredulidade na reencarnação, mas admite a existência de espíritos e o caráter “científico” dos estudos da parapsicologia neste campo abrindo, portanto, a possibilidade de rediscussão do dogma católico. Quando, por fim, é perguntado sobre a identidade entre o pai-de-santo umbandista e o padre católico, responde de forma igualmente vaga, indicando que a proximidade lhe parece mais evidente do que a que expressa: *“Cristo deu uma dimensão totalmente diferente e diversa ao sacerdócio do Novo Testamento, fazendo-o co-participante do seu próprio sacerdócio”*.

---

<sup>129</sup> O Estado, 8/11/1974

<sup>130</sup> O Estado, 2/8/1974

## Entidades organizativas da Umbanda em Santa Catarina

Entre as atividades públicas e os Congressos organizativos avançam as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis dos anos 70. Cresce a área urbana, avoluma-se a população e a Umbanda, principalmente, adquire maior visibilidade, não só na região, mas também no Estado de Santa Catarina. Em Joinville, por exemplo, é criada a União Municipal Umbandista em 28 de setembro de 1975. É a primeira a ser criada no estado, segundo José Telles, com a função de *“coordenar todos os centros espíritas de Umbanda”* e *“limpar o cunho de marginalismo para mostrar que a Umbanda também é cultura... e evitarmos certos abusos, conceitos negativos em nome da Umbanda”*. Ele informa que existem representações do Superior Órgão de Umbanda em doze municípios, entre eles Porto União, Laguna, Itajaí, Araranguá e Lages. Segundo ele, *“a criação deste órgão promoverá uma maior união entre os umbandistas da cidade, pois até agora estava tudo desorganizado. Imaginem que...muitos terreiros não são registrados, funcionam ilegalmente, criam certos problemas e há interferência inclusive da polícia. Ele chegam até a tirar alvarás nas prefeituras e delegacias de polícia, coisa que é ilegal. Então a função deste órgão será a de instruir, orientar, dar uma personalidade mais válida em questão administrativa”*<sup>131</sup>.

Além do SOUESC e suas seções regionais, há indícios da existência de outras entidades de representação do povo-de-santo catarinense. Uma notícia publicada anos mais tarde, informa a criação, ainda em 1975, da Federação dos Espíritas Umbandistas de Santa Catarina – FEUSC, que vem a público por ocasião da notícia publicada nos jornais da interdição de um terreiro. Segundo Homar Moraes, presidente da entidade, a Federação *“serve para fiscalização dos congás existentes em todo o estado”*<sup>132</sup>.

A função que deveriam cumprir as entidades organizativas das religiões afro-brasileiras é uma questão bastante polêmica entre o povo-de-santo que permanece até a atualidade. Na Grande Florianópolis, as entidades organizativas dos adeptos das religiões afro-brasileiras serão sempre alvo de ácidas críticas destes ou, ao menos, de considerações sobre a dispensabilidade de seus serviços. Nos dias atuais, a busca por alvarás da prefeitura e cartórios será a prática preferida pelos chefes de terreiro da Grande Florianópolis argumentando não visualizar qualquer sentido na filiação. Queixam-se do abandono por parte dos líderes das entidades e da falta de oferta de serviços úteis que justifiquem as taxas cobradas. Para alguns chefes de terreiro, a

<sup>131</sup> O Estado, 28/9/1975

<sup>132</sup>A Notícia, 5/10/1984. Trata-se de um caso de interdição de Tenda Espírita pela referida Federação em Jaraguá do Sul (SC)

função controladora de rituais e práticas religiosas não deveria ser a prioritária e sim, a tarefa de organizar os terreiros em atividades conjuntas. Há ainda outras concepções sobre o funcionamento ideal das entidades organizativas, aspecto que analisaremos na segunda parte, á luz das entrevistas feitas na atualidade.

Independente dos resultados da criação da criação da União Municipal de Umbanda de Joinville, é interessante notar a expansão da Umbanda por vários municípios do estado e até mesmo a liderança de Joinville, localizada numa região de colonização majoritariamente européia, marcadamente alemã. Veremos mais tarde que vários dos Congressos Umbandistas ocorrerão em outras regiões de colonização alemã, como Blumenau, onde ocorrerá, em 1977, a criação da próxima União Municipal de Umbanda<sup>133</sup>.

Mais adiante buscaremos entender melhor o aspecto da expressividade da Umbanda nestes municípios. Por ora, registramos o fato de que esta, apesar de sua raiz afro-brasileira, não estava se incompatibilizando definitivamente com a forte marca étnica daqueles locais. Uma explicação possível é que, nestas regiões, pela cultura germânica, e, portanto, tradição religiosa protestante, o catolicismo não estivesse tão enraizado e deixasse uma brecha para a penetração de outras influências religiosas, como a Umbanda; ou ainda que a alta hierarquia da Igreja Católica não invertia grandes esforços nestas regiões, deixando assim, mais espaço para outras influências.

### **Abrindo os caminhos<sup>134</sup>: o apoio do Poder Público ao povo-de-santo**

Na passagem do ano para 1976, as oferendas a Iemanjá já constituem-se numa festa pública. José Telles informa que, no ano anterior, participaram oito terreiros e 5.000 pessoas. Para este ano, o presidente do recém-eleito Superior Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina – SOUESC, prevê a participação, de *“mais de dez mil pessoas: a comemoração tornou-se pública na cidade há apenas quatro anos, sendo que antes era realizada em recintos fechados, uma vez que a Umbanda não era tão bem aceita como agora”*, declara.<sup>135</sup> A comemoração prevê reunir todos os terreiros da capital e alguns do interior. Contratempos, como o *“atraso dos acertos da Diretur”*, causaram a diminuição do numero de participantes: alguns terreiros do interior não receberam a confirmação, registrando-se a presença somente de Itajaí,

<sup>133</sup> Eco Umbandista, ano I, n.2, agosto de 1977.

<sup>134</sup> Na terminologia “do santo” significa *“Endireitar a sorte do crente, melhorando ou resolvendo seus problemas, através de rituais diversos”*. Cacciatore, 1988.

<sup>135</sup> O Estado, 24/12/1975

Criciúma e Tubarão, mas a festa ocorreu normalmente com uma gira de confraternização de Exú para “firmeza” [segurança espiritual].

O Poder Público integra-se à organização dos festejos, solicitando inclusive que a celebração tenha início mais cedo que o costume, às 20 horas, estendendo-se até o amanhecer. O ritual é assim descrito: “*A praia é enfeitada com flores, seguindo-se a formação dos médiuns (cerca de 300) no local, que procedem à abertura da gira...através dos toques...Então os espíritos começam a manifestar-se e todos os participantes podem fazer parte dos trabalhos; seguem-se as oferendas (perfumes, flores, velas, bebidas, espelhos, etc.), lavagens de cabeça<sup>136</sup> e das guias<sup>137</sup>*”. Os organizadores são o SOUESC, a União de Umbandistas de Santa Catarina e o patrocínio é da DIRETUR. A iluminação ficou a cargo da CELESC e participa ainda uma equipe de “homens-rã” do Corpo de Bombeiros, DETRAN e Polícia Militar.

O envolvimento do Poder Público, através da Diretoria de Turismo é o dado marcante dos eventos das religiões afro-brasileiras neste ano: a Prefeitura cedeu uma verba com a qual os organizadores providenciaram transporte, material para confecção do barco e convites distribuídos nos terreiros da cidade. Além disso, responsabilizou-se pela segurança, iluminação e organização do trânsito.

O apoio governamental demonstra que a organização e aceitação dos umbandistas caminhava a passos largos, ao menos em relação ao seu principal “cartão de visita”: as oferendas a Iemanjá. A expansão numérica dos adeptos e terreiros é inquestionável. Telles declara, na época, a existência de 5.000 terreiros em Santa Catarina, com uma média de 50 pessoas cada (um total de 250.000 adeptos no estado) e em Florianópolis, o número de 300 centros, totalizando cerca de 5.000 pessoas identificadas ligadas à Umbanda, além dos simpatizantes<sup>138</sup>.

Vimos assim que os anos 70 caracterizam-se por ser o período de maior visibilidade das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. A modernização conservadora da cidade adensa a urbanização e define a Umbanda como a forma privilegiada das religiões afro-brasileiras locais. A visibilidade verifica-se tanto pela presença na grande mídia como pela

<sup>136</sup> “*Lavagem de cabeça = cerimônia de Umbanda, correspondente ao amaci-ni-ori do candomblé. Em meio a pontos especiais, é derramado vinho tinto na cabeça do médium. É realizada antes da confirmação do Protetor*”. Cacciatore, 1988

<sup>137</sup> “O mesmo que *“Lavagem das contas = Cerimônia realizada para purificação dos colares rituais, os quais são submetidos à lavagem com sabão da Costa, antes do banho com as ervas sagradas do orixá dono dos mesmos. Não necessita a presença da pessoa que usará o colar, quando esta não é iniciada. É feita pelo chefe do terreiro.*” (idem)

<sup>138</sup> O Estado, 24/12/1975.

ocupação dos espaços públicos para cerimoniais, oferendas rituais, etc. A época também é marcada pela articulação coletiva, com o fortalecimento das entidades organizativas e a realização de eventos de âmbito estadual como congressos e seminários, com vistas à organização daquelas e a busca da institucionalização da religião.

Para lograr esta expansão, o povo-de-santo constrói alianças com diferenciados setores da sociedade numa perspectiva de inclusão multiétnica e plurissocial, além da aproximação com o Poder Público. As estratégias passam pela negociação e penetração nas brechas possíveis e quase nunca o enfrentamento direto. O sincretismo e a síntese cultural são as formas religiosas encontradas para combater a estigmatização, além de variadas ações junto à opinião pública que expandem o campo de atuação, como o envolvimento com futebol e as tradicionais festas públicas a Iemanjá.

Em relação a outras religiões, a influência do catolicismo é notória e aceita pelo povo-de-santo local, mas é tensa a relação com a Igreja Católica enquanto instituição. Embora não haja unanimidade entre seus membros, há uma posição hegemônica que mantém a explicação “primitivista” para as práticas religiosas afro-brasileiras, excluindo-as de seu reconhecimento pleno, fazendo concessões superficiais mas não essenciais. O ecumenismo é ainda, portanto, um sonho distante.

A intensa e organizada atuação do povo-de-santo, aliada às estratégias adequadas resultarão numa abertura da opinião pública em geral, avanços na superação de preconceitos e maior aceitação, além da expansão para outros territórios físicos, como os Países do Prata. As religiões afro-brasileiras, através da ritualidade, invertem a lógica da sociedade de classes - que marginaliza negros e pobres - e possibilita que estes passem à liderança em situações coletivas importantes, como as festas cerimoniais. Nestas, as classes médias e altas, predominantemente compostas por indivíduos brancos, permanecem submetidos à autoridade incontestável daqueles que foram escravos no passado, alçados no presente à posição de senhores daquele tempo e espaço específicos. Entre a “africanização ou branqueamento”, o povo-de-santo local opta pela primeira.

Nos anos 70 as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, notadamente a Umbanda, vivem um momento de abertura à sociedade e opinião pública. Este é um dado surpreendente se examinarmos o contexto marcado pelo autoritarismo em nível nacional somado, em âmbito local, à europeização da cultura e signos identitários da população, o que indica a relevância de sua participação no processo de democratização naquele momento. Além disso, as religiões afro-brasileiras são protagonizadas e lideradas pela população negra, historicamente relegada aos degraus inferiores

na escala social, mas absoluta e inquestionável nos espaços rituais afro-brasileiros, invertendo a hierarquia social e étnica da sociedade de classes.

É neste período que tem início entre os religiosos os principais impasses e dilemas que se manterão até a atualidade, derivados da chamada “modernização” da região, do crescimento da área urbana e da expansão da rede de adeptos do povo-de-santo da Grande Florianópolis.

## **CAPÍTULO IV – O POVO-DE-SANTO CONTA SUA HISTÓRIA NA IMPRENSA UMBANDISTA**

Neste capítulo buscaremos aprofundar os principais impasses que perpassam pelo povo-de-santo, entre eles, a mercantilização religiosa. A visibilidade das religiões afro-brasileiras no período é total, tanto em nível micro-estrutural, com as portas dos terreiros abertas ao público, quanto macro-estrutural, com a presença na mídia e eventos de grande porte. O período — focado é marcado pelo fortalecimento de outros rituais além da Umbanda, como o Candomblé e Almas e Angola. Analisamos ainda a dinamização da rede do povo-de-santo através das atividades festivas e a emergência de preocupações atuais, como a questão ecológica e visualizamos a instabilidade da relação com o Poder Público. Com o crescimento expressivo da base de adeptos, surgem as primeiras crises e as sucessivas desarticulações e rearticulações de novas entidades organizativas do povo-de-santo e buscamos compreender as estratégias internas para enfrentar os conflitos.

Para captar as informações utilizamos como uma das fontes privilegiadas os boletins produzidos pelos próprios religiosos, buscando resgatar sua expressão naquele momento. Sua forma de abordagem, organização e colocação dos temas e informações fornecem dados relevantes a respeito da problemática das religiões afro-brasileiras naquele espaço de tempo. Por isto, além da recuperação do conteúdo para subsidiar a reconstrução histórica, incluímos também comentários sobre aspectos formais dos periódicos que eventualmente auxiliem na compreensão da questão afro-religiosa da época.

### **4.1. A VOZ DO POVO-DE-SANTO: os boletins Eco Umbandista e Vira Informativo**

Como reflexo de toda a movimentação e organização características do período, em 1977, é lançado o Eco Umbandista<sup>1</sup>, órgão de divulgação dos adeptos, organizado pelo SOUESC<sup>2</sup>. O surgimento da imprensa do povo-de-

<sup>1</sup>O primeiro número tem tiragem de 500 exemplares e edição de 10 páginas em formato A4. Expediente:— Carlos dos Santos; Coordenador Geral: Gessy Silva d'Aquino; Redator chefe: José L.L. Telles; Gerência administrativa e Publicidade; Flávio Antônio de Souza Nicolino; Gerência Financeira: Nério Vicente; colaboradores: Alfredo Henrique Fortes, Carlos dos Santos, Marlene Telles, Vicente Impaléia Neto.

<sup>2</sup>Sede provisória na época: Jardim Panorama, 537. Estreito, Florianópolis, SC. Suas reuniões eram realizadas no Clube Atlético Marechal Guilherme, no Balneário, bairro do Estreito. Ainda em 1977 elege-se a nova diretoria: Presidente: José Lyra Telles; Vice-Presidente: Alfredo Henrique Fortes; Secretário Geral: Nério Vicente; 1º Secretário: Paulo César; Tesoureiro Geral, José Lopes; 1º tesoureiro, Alcy Dutra Brun; Relações Públicas; Gessy Silva D'Aquino; Conselho Fiscal: Astrogildo Carvalho, Albertino Bento Machado Filho,

santo representa um marco na história deste e a possibilidade de registrar em detalhes as discussões, embates, eventos e toda sorte de informações a respeito dos adeptos das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina.

Os históricos exemplares foram coletados em 1999 junto ao arquivo do Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Santa Catarina - CEUCASC, que gentilmente cedeu-os para que fosse possível fazer a análise transversal e detalhada deste período. O *Eco Umbandista* foi publicado em 12 edições, de agosto de 1977 a junho de 1978. Seu objetivo é *“a luta pelos direitos comuns dos Umbandistas...zelar, esclarecer, difundir tudo aquilo que de bom tem a nossa Umbanda”*. O jornal solicita aos leitores que *“não sejam orgulhosos e saiam do anonimato”*.<sup>3</sup>

- Na continuidade, parte da equipe criou o *Vira Informativo*, do qual foi possível recuperar 46 edições, desde seu início, em agosto de 1978 até fevereiro de 1984.

Privilegiar os órgãos de imprensa do próprio povo-de-santo local foi uma opção metodológica, por diversas razões: em primeiro lugar, porque seus boletins refletem grande parte da história, do ponto-de-vista de seus atores: é a mais completa documentação sobre as religiões afro-brasileiras de Santa Catarina em toda sua trajetória histórica. A existência de dois constantes e ativos órgãos informativos revelam que este período é singular em termos da organização e visibilidade do povo-de-santo. Anterior a este período e posteriormente, a documentação histórica produzida por este será infinitamente mais escassa, restringindo-se a informativos esparsos de alguns terreiros, atas de reunião, fitas de vídeo e fotos. Desta forma, a principal fonte de informação sobre as religiões afro-brasileiras locais estará quase totalmente restrita aos grandes meios de comunicação. Nestes, o tratamento dado a estas é irregular e inconstante: ora noticiam-se eventos e fatos com fidedignidade e respeito à religião, ora de forma sensacionalista e distorcida. Há períodos de grande presença do povo-de-santo na mídia e outros em que desaparece completamente.

Portanto, priorizamos a análise dos boletins *Eco Umbandista* e *Vira Informativo*, produzidos pelo próprio povo-de-santo, como uma fonte principal de análise deste período.

Analisando a chamada “imprensa alternativa” Araujo & Cardoso (1992), apontam que este tipo de fonte informativa é um patrimônio cultural, mas configurou-se como “estudo marginal” nas Ciências Sociais e da Comunicação. Elas afirmam que sua condição de marginalidade como

---

Ilson Lima, Pedro Maria de Abreu, Vilma Duarte, Reinaldo Camargo, Cristina Costa e Geraldo Pereira da Silveira.

<sup>3</sup> *Eco Umbandista*, ano I, n. 2, agosto de 1977

produção simbólica das classes dominadas é dupla: é descontínua e não-priorizada no processo sistemático de conhecimento. Negligenciada pela historiografia é um instrumento “capaz de no presente, ler o passado sem traí-lo” (p.13). Para as autoras, o discurso deste tipo de comunicação ultrapassa os limites do texto: “transmite o sentido dos textos que se cruzam e dos condicionantes históricos, comprovando a representação social dos seus interlocutores em conjunturas determinadas...oferecendo indícios de um discurso transcendente”. (p.14)

É exatamente este “discurso transcendente” do povo-de-santo local que nos interessa. Através das entidades organizativas que produzem os boletins, muito da expressão real desta população está retratada na escolha e redação dos artigos, no ponto-de-vista com que são descritos os eventos, nos textos de formação religiosa, etc.

A criação de um veículo próprio de divulgação interna demonstra que avançava a organização do povo-de-santo na Grande Florianópolis e no Estado de Santa Catarina em geral. O perfil diversificado dos patrocinadores é um dos indicadores de sua expansão e a entrega do diploma “Amigos da Umbanda” à diretoria do Clube Atlético Marechal Guilherme pelos “relevantes préstimos ao SOUESC” revela a orientação ufanista-nacionalista característica do período ditatorial: “somos também ORDEM E PROGRESSO e sempre estaremos firmes pela pátria e nossa religião”<sup>4</sup>. Outro indicativo do avanço desta organização é o intenso entrecruzamento de visitas mútuas, uma constante e corriqueira prática entre os terreiros em ocasiões de festas e homenagens<sup>5</sup>. Esta dinâmica resulta numa agenda constantemente lotada de compromissos sociais e revela que o povo-de-santo da Grande Florianópolis na época se constituía, de fato, em uma rede que se intercomunicava continuamente no sentido de reforçar a organização interna de cada terreiro, reverenciar as autoridades religiosas e prestar apoios e homenagens a indivíduos do grupo<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Eco Umbandista, ano I, n.2, agosto de 1977.

<sup>5</sup> Em agosto de 1977, várias atividades ocorreram C.E. Caboclo Sete Flechas: homenagem a Pomba Gira; “saída de camarinha” de Áurea Teixeira, chefe de terreiro do C.E. Santa Joana D’Arc, aniversário da “zeladora da casa” com a presença da Yalorixá Cristina Simas Costa e filhos-de-santo. Esta, por sua vez, convida para assistirem à “saída de camarinha” no C.E. Caboclo Sete Flechas com homenagem à “falange São Cosme e São Damião – Ibeijada”<sup>5</sup>. No C.E. Pena Verde o Babalorixá Reynaldo Camargo homenageia um “filho de fé” e convida a todos.

<sup>6</sup> Note-se também que a maioria dos terreiros na época denominava-se simplesmente “Centro Espírita”, uma forma de proteger-se contra o preconceito. Veremos que, mais recentemente, muitos deles já adotarão o complemento “de Umbanda”, ou adotarão simplesmente esta terminologia, excluindo o termo “Espírita”, em casos mais raros.

## 4.2. PROJETOS E DILEMAS EMERGENTES

### A polêmica da mercantilização

Uma denúncia preocupa os religiosos: um “*Sr. Zé das Quantas que anda vendendo diplomas de ignorante*”. Para proteger-se, os líderes aconselham: “*Não se deixem levar por elementos inescrupulosos que exploram o nome e os princípios de nossa religião*”. A acusação dirige-se a pessoas “*que se acobertam com a capa de uma Federação que vergonhosamente procuram aumentar seus bolsos à custa dos incautos*”. A referência é à Liga Cristã Umbandista de Campos dos Goitacazes que “*vendia diplomas em várias cidades do interior...sob ameaças de fechamentos de terreiros*”. E lança diversas questões: “*Não haveria outra forma de levantar dinheiro sem forçar os terreiros? Que autoridade tem uma Federação de dar títulos como babalorixás...a quem não tem direito?*”. E conclui: “*que façam por lá – São Paulo, Rio, aqui é diferente...nem todos fogem aos princípios...*”.

Outro artigo publicado no Jornal A Gazeta<sup>7</sup> sobre o mesmo fato, evoca o lema “*quem de graça recebe de graça deve dar*” e condena “*falsos profetas que vivem por aí a comerciar a fé, cobrando consultas e trabalhos com Caboclos...e outras entidades, enganando os necessitados que procuram a libertação do sofrimento*”. Como se vê, dois acontecimentos paralelos estão aí combinados e expostos ao mesmo julgamento: o médium que cobra por consultas e trabalhos é considerado como inescrupuloso, tanto como aquele vende diplomas. Ambos recebem o rótulo de “falsos umbandistas e mistificadores” pelo redator do artigo, este último termo, um antigo estigma bastante conhecido dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Vários elementos emergem deste caso. O primeiro e mais evidente é que a mercantilização da religião provocava inúmeras e graves dissidências entre o povo-de-santo. Não se sabe ao certo como ocorreu a mencionada “*venda dos diplomas*”, uma vez que se obtém a notícia do fato apenas pelo jornal do SOUESC. De toda maneira, percebe-se uma profunda divergência quanto à cobrança de eventuais “*serviços religiosos*”. Complementar a esta questão, está relação entre a ocupação empregatícia do indivíduo e sua atuação “*no santo*”, ou seja, ter como “*trabalho*” apenas a função religiosa é uma característica que coloca o indivíduo sob suspeita perante uma parte do povo-de-santo. Na concepção desta parcela do grupo, o adepto “*do santo*” deve ter uma fonte de renda que o sustente economicamente, de modo a que não

<sup>7</sup> 4/8/1977. José Telles.

usufrua financeiramente de sua posição religiosa. Este é um forte indicativo da rígida moral e de severa observância de costumes e valores que cercam os adeptos das religiões afro-brasileiras. Há ainda a questão das Federações: atualmente, a mencionada “pressão” sobre os terreiros permanece como queixa destes contra as entidades organizativas. Parece que a relação entre as Federações e os religiosos é marcada pela conflitividade ao longo da história das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Outro aspecto polêmico que emerge deste conflito é o da “gradação no santo”, vale dizer, das inúmeras, longas e necessárias etapas do caminho religioso pelas quais deve passar um adepto do “povo-de-santo”, desde sua iniciação até que atinja o grau máximo. Esta discussão também acompanha a trajetória das religiões afro-brasileiras locais: o encurtamento cronológico de etapas ou mesmo o salteamento de algumas delas será objeto de intensa fiscalização, discussão e acusações mútuas internas ao grupo. Por último, deste conflito com o vendedor de diplomas, emerge a defesa da autenticidade dos princípios éticos e valores religiosos do povo-de-santo local, em contraposição à alegada “degradação” destes nas grandes cidades “irmanando-se” nesta causa a Umbanda e o Candomblé. Esta comparação com áreas urbanas maiores sugere que, em nível local, está se gestando a idéia da criação de uma “barreira de dignidade” contra a mercantilização que conteria em si, os germens da decadência religiosa e do esvaziamento de sua essência. **Na segunda parte do trabalho, veremos estes valores expressos 25 anos após este período, pela ótica de diversos religiosos na atualidade.**

Apesar desta “barreira de resistência”, três anos depois a “venda de diplomas” já se consolidava como uma prática recorrente para aquisição dos cobiçados títulos dos graus superiores da hierarquia religiosa: em carta enviada por Toy Vodúno Francelino de Shapanan<sup>8</sup>, ele explicita o significado do título de Tata<sup>9</sup> e denuncia em especial a Federação Paranaense de Umbanda e Cultos afro-brasileiros “*que...está derramando uma série de diplomas no Estado de Santa Catarina nas humildes casas de Umbanda, que, por serem humildes são manipuladas*”.<sup>10</sup> Declara-se preocupado porque faz parte do

<sup>8</sup> Em edição de junho de 1981 do Vira Informativo informa-se que Toy Vodúno Francelino de Shapanan é da Casa das Minas de Thoya Jarina, em São Paulo.

<sup>9</sup> Usado “*pelo povo de Angola na expressão Tata de Inkice e Mameto di Inkice para designar os seus zeladores (pai e mãe respectivamente) equivalente ao grau de Babalorixá e Yalorixá dos Nagôs, Donté e Doné dos Gêges e Toy e Nochê dos Mina Gêge*”. O título só é adquirido após 28 anos de “feitura”, dentro de Angola ou Omolocô, após a última das quatro obrigações. O autor reconhece que pertence a uma “nação muito desconhecida no Sul”, pois suas casas-matriz - Mina Gêge e Mina Nagô - estão em São Luís do Maranhão.

<sup>10</sup> Maio de 1980, ano 2, n.21. Ele relata ainda que esteve em suas mãos uma série de diplomas da Federação paranaense, em branco, assinados pelos Presidente e Secretário, com firma reconhecida em cartório e sem nenhum critério seletivo.

Conselho Deliberativo da referida Federação, além de também haverem recebido diplomas desta entidade. Ele tomou conhecimento de que, em Blumenau, havia sido dado o título de “Tata” a um dirigente de casa de Umbanda. E questiona: *“Ora, Tata não é título que se dá em diploma...é um grau que se adquire na Nação Angola após ter-se cumprido todas as obrigações”*. Finaliza conclamando à moralização dentro das entidades “de cúpula”, leia-se organizativas. O interessante é que o anúncio da cessão do título de Tata é publicado na mesma edição do protesto de Toy Vodúno.

Para o povo-de-santo da Grande Florianópolis, os riscos do mercantilismo e do uso indevido dos rituais não estão restritos às tentações materiais e humanas, mas também às más influências espirituais: *“A faculdade da mediunidade exige qualidades morais e conhecimentos espirituais a fim de que as comunicações possam ser reais e sobretudo honestas...para não ser enganado por espíritos mentirosos e brincalhões, evitando ser assaltado por espíritos amorais e maldosos que estão sempre em torno de nós”*. *“Muita gente se ilude com o aspecto comercial, que eu taxaria de indústria afro-brasileira, que para alguns é profissão”*. *“Ser sacerdote de Umbanda é justamente o contrário do que vemos por aí. Gente orgulhosa, sem conhecimentos espirituais...para conduzir seus adeptos, os quais só servem para eles de meio de vida e exploração...O verdadeiro sacerdote de Umbanda é aquele que vive para a religião e não da religião”*.<sup>11</sup> (grifo meu)

É possível perceber que são recorrentes os problemas advindos da alegada mercantilização religiosa e que estes ameaçam de perto a manutenção da tradição e da ancestralidade. Em outras situações, na Grande Florianópolis, a fabricação “em série” de pais e mãe-de-santo nas religiões afro-brasileiras, já abertamente explicitados pelos adeptos, é parte de um problema complexo e difícil de ser detido, na medida em que, o percurso das obrigações e o tempo exigido para cumpri-las, na maior parte dos casos, é atribuição quase exclusiva dos pais e mães-de-santo, com acompanhamento apenas do membros mais próximos do terreiro. Assim, estes podem decidir pelo “encurtamento” destes prazos, ou mesmo a supressão de alguns deles, ou ainda, o salteamento de fases, com o argumento de que o indivíduo já tem um bom desenvolvimento espiritual que lhe permite galgar os degraus da hierarquia religiosa mais rapidamente. E esta decisão de aligeiramento da feitura do médium tanto pode ser movida por uma análise criteriosa do grau de espiritualização deste, quanto por interesses eminentemente materiais.

A avaliação dos verdadeiros motivos dos pais e mães-de-santo é uma tarefa difícil. É por isso, que, mesmo nos dias atuais, sente-se um clima de

<sup>11</sup> Trechos de textos publicados no Vira Informativo, julho de 1981 de Gessy Câmara da Silva, Carlos A. Silva (Brasília) e Manoelito de Souza Pereira (Salvador), respectivamente.

“vigilância permanente” entre uns e outros adeptos e líderes religiosos para verificar se o indivíduo “fez o santo corretamente”, há quanto tempo o fez, se cumpriu as fases necessárias, etc. Esta vigilância acaba funcionando como uma regulação importante dentro da rede do povo-de-santo, mas não evita, entretanto, as fraudes e a mercantilização dos serviços e títulos religiosos.

### Funções e materiais rituais do passado

No informativo de setembro de 1977 é publicado um texto de esclarecimento sobre o uso das guiãs na Umbanda. Como se pode observar pela descrição, a riqueza dos materiais empregados na época já não existe atualmente, reduzidos a vidro, porcelana, ou, em alguns casos, cristal: “*Geralmente as guias são feitas de missanga [sic], contas de vidro, louça ou massa...e existem também de sementes, como as de lágrimas-de-nossa-senhora*<sup>12</sup>, *muito usadas por Pretos Velhos e de Exu, grãos vermelhos e pretos. Além dessas, fazem-se guias de dentes de animais, de palha da costa e outras*”. O texto recomenda ainda alguns preceitos para a “*purificação da natureza carnal*”, como banhos corporais e de descarga<sup>13</sup>, limpeza nas roupas e pertences dos orixás. Este cuidado é considerado fundamental para poder “*gozar da presença das entidades*”.

A edição de outubro traz uma homenagem aos “cambonos, sambas ou iaquequerês”: “*Para ser um bom cambono é preciso que a pessoa...seja humilde no Santo e na sua vida particular...tem obrigação de atender ao Guia Chefe e também aos demais Guias do Terreiro*”. A autora Gessy d’Aquino refere-se ainda a uma outra função que praticamente não se vê nos dias atuais na Grande Florianópolis, o “cambono de rua”. Diz ela a respeito: “*...tem ligação com Calunga Grande (matas, cachoeira) figueira, encruzilhada, porteiras e Calunga pequena (cemitério), etc. implica numa tarefa bem árdua, na entrega de uma obrigação ou despacho, sofre a influências de forças negativas, senão é bem preparado não tem condições de se defender*”. Nos dias atuais, as entregas de oferendas são cada vez mais raras, dificultadas pela vida urbana e pelo esgotamento de locais apropriados. Isto pode explicar porque o “cambono de rua” praticamente desapareceu. Outro texto fala da importância da humildade e gratidão - temas recorrentes na Umbanda - e termina com uma convocação aos Babalorixás e Yalorixás: “*Candomblé e*

<sup>12</sup>“*Lágrimas-de-nossa-senhora = Também lágrimas de job. Sementes cinzento-amareladas, brilhantes, usadas entre outras coisas, para a rede que cobre o aguê, também afoxé, instrumento musical usado nos terreiros afro-brasileiros*”. Cacciatore, 1988

<sup>13</sup>“*Banho de descarga = Banho com água misturada a determinados materiais, como certas folhas, sal grosso, bálsamos, etc., com a finalidade de livrar a pessoa de fluidos negativos e atrair proteção divina. Cada orixá ou entidade tem materiais especiais...também dizem de descarrego*”. Cacciatore, 1988

*Umbanda não são meios de vida, e sim uma religião*". O tema da transformação da religião em "meio de vida", vale dizer, em fonte de receita financeira acumulada pela prestação de "serviços religiosos" é um foco de polêmicas que permanecerá nos dias atuais, já presentes naquela época.

### **Impactos da chegada do Candomblé: nem mistério, nem feitiço**

Há apenas dois anos da fundação do primeiro terreiro de Candomblé em Florianópolis - o C.E. Caboclo Serra Negra, de Pai Juca, em 1976, o ritual ainda causa impacto e desperta receio. Segundo Luiz Ajagun, o Candomblé ainda consiste em *"um mito amedrontador em Santa Catarina. Existe um certo temor e, por vezes, desconfiança, uma má interpretação, ou desvirtuação...Candomblé não quer dizer feitiço ou magia...a palavra quer dizer reunião"*. O ex-presidente do SOUESC, José Telles, em sua mensagem de despedida, credita parte dos problemas enfrentados por ele à falta de compreensão em relação ao fato de, em seu terreiro, serem praticados Umbanda e Candomblé e, principalmente, *"por ele ser do Candomblé, [alguns acreditaram] que não havia condições"*. Ele responde argumentado que isto é *"falta de instrução"* pois *a roupagem [ritual] não importa, somos todos médiuns, filhos do mesmo Deus"*.

Note-se que a chegada do Candomblé em Florianópolis despertou antigos "fantasmas" adormecidos ou semi-superados pelo avanço institucional dos umbandistas e pelas estratégias utilizadas por estes junto à opinião pública. Entre os estigmas está a acusação de feitiço. O medo do desconhecido também alimenta a imaginação e faz ressurgir antigos tabus: *"O segredo das preparações, dos assentamentos e de muitas coisas feitas sem a presença do público é apenas uma maneira de evitar que profanos ou ajés - curiosos - se infiltrem e desvirtuem. Por vezes deixamos que alguns vejam, mas somente o oluô<sup>14</sup> - jogador de búzios - poderá dizer se pode."*

A preocupação principal não é dirigida - como se poderia imaginar - aos leigos e à opinião pública e o conceito que estas poderiam fazer do Candomblé. Os principais inimigos a serem evitados estão imiscuídos na rede do povo-de-santo como *"pessoas sem ser feitas e sem condições de fazer...exploradores, extorquindo ingênuos e abusando da credulidade"*; quer dizer, os apontados "oportunistas", alvo constante de críticas internas no grupo. Nesta exclusão dos denominados "profanos", estão incluídos aqueles que não possuem a prática e a vivência religiosas mas são *"feitos no Santo"*

<sup>14</sup> É polêmica a afirmação de que o oluô seja apenas um jogador de búzios. Segundo Cacciatore (1988) Oluô é o grau hierárquico entre os Babalaôs de uma área na África e se existiu algum no Brasil, foi há muito tempo.

*pelos livros e nos livros não estão os fundamentos necessários...faturando às custas de livros”.*

Em 1978 o anúncio do surgimento do Candomblé demonstra que a novidade surpreende: *“Espantosamente o Candomblé surge em Florianópolis”*<sup>15</sup>. Os rituais praticados na Grande Florianópolis até então - Almas e Angola, Omolocô<sup>16</sup> e a própria Umbanda - tinham fortes marcas do Candomblé mas, por questões sociais e de estratégia, como vimos anteriormente, não se apresentavam como tal; seus aspectos mais africanizados ficavam diluídos pela genérica denominação de “Umbanda” ao rito.

A denominação “Umbanda-candomblecista”, até então inédita na Grande Florianópolis, já tinha sido utilizada em edição anterior, certamente para incorporar o recente surgimento do Candomblé. O termo articulado também é reflexo da expansão do campo da Umbanda, com o avanço significativo conseguido através dos Congressos e fundação de entidades organizativas que lhe permite assimilar melhor os traços “candombleizados”.

### **Ecologia: uma preocupação emergente**

Outro valor que desponta na época é o da ligação com a natureza. Na verdade, a questão ecológica em nível mundial havia começado nos círculos de produção do conhecimento pelos especialistas da área na década de 70, com a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, (Estocolmo, junho de 1972), a Primeira Conferência Intergovernamental sobre Educação Ambiental em 1977 (Tbilisi, Geórgia, ex-URSS) e outras iniciativas de caráter regional que auxiliam a generalização da preocupação com o meio ambiente. A conseqüente popularização desta temática amplia a discussão ecológica para variados grupos sociais e um de seus reflexos ocorre nas religiões afro-brasileiras, alguns anos mais tarde, cuja essência teológica centra seus fundamentos na relação entre elementos naturais e forças espirituais.

Nas décadas anteriores, na Grande Florianópolis, era relativamente natural a fixação de terreiros em áreas rurais praticamente desabitadas, de custo financeiro mais baixo, e, portanto, mais próximas à natureza, pressionados inclusive pela necessidade de evitar a repressão policial e simbólica. Na década de 70, com o aceleração da urbanização na região reacende-se a importância do contato com a natureza para aprofundamento dos fundamentos religiosos, ao mesmo tempo em que as dificuldades para essa

<sup>15</sup> no Eco Umbandista. Jan/fev/março, nrs.7, 8, 9 ano 1

<sup>16</sup>“*Omolocô = culto cuja linha ritual é originária da nação angola, mais particularmente, talvez das tribos lunda-quiôco. Sobressaiu especialmente no Rio de Janeiro ligado à Umbanda*”. Cacciatore, 1988.

proximidade aumentam oriundas da especulação imobiliária e escasseamento de áreas disponíveis, além do princípio da degradação dos recursos naturais, — tais como praias e cachoeiras.

A prova de que o aceleração da urbanização na Grande Florianópolis redefiniria os limites e possibilidades das religiões afro-brasileiras em nível local, é o fato de que os terreiros passam a modificar uma série de atitudes rituais tais como o prolongamento das sessões pela madrugada, a colocação de “trabalhos” em encruzilhadas e cemitérios, etc. Se, num determinado estágio das religiões afro-brasileiras locais no passado, a tradição do ritual prolongado pela madrugada choca-se frontalmente com o novo estilo urbano, agora, na década de 70, a tradição reacomoda-se a este, redefinindo práticas, comportamentos e valores. Evidentemente, a aceitação do horário-limite visa a evitar possíveis confrontos com vizinhança, mas reflete também uma assimilação da lógica do modo de vida urbano. A descrição da visita da equipe do Eco Umbandista ao C.E. Vovó Sinhá, neste início de 1978, reflete esta redefinição: *“recanto bellissimo, em contato com a natureza...especialmente construído para os orixás, mas dando conforto material aos irmãos de fé...trabalharão para a religião e não folclore, com a finalidade da caridade...sem malícias...cumprir horário...também é importante. Não há necessidade de levar uma sessão até três ou quatro horas da manhã nem sentir orgulho do terreiro estar cheio e ter muitos médiuns...Casa cheia, mentes vazias.”*

O surgimento e intensificação da preocupação mundial com o meio ambiente, resultado do agravamento das condições naturais do planeta, também atinge os praticantes das religiões afro-brasileiras inicialmente de forma tímida, em pequenas notas nos boletins e, mais tarde, em 1980, com artigos de maior profundidade relacionando os aspectos teológicos com a necessidade de preservação da natureza. Na nota intitulada “Precaução”<sup>17</sup> recomenda-se que *“ao colocar suas oferendas procure local sem a cobertura vegetal, de preferência numa pedra ou rocha, pois o borrão de um cigarro, ou charuto, fósforo ou vela bastam para provocar um incêndio. Mais importante ...é zelar pela conservação do próprio templo de Oxóssi”*<sup>18</sup>. *Nunca acenda velas ao pé de uma árvore ou em meio à vegetação. Nunca quebre vasilhames nos rios e cachoeiras. Utilize, pois, as nossas áreas naturais sem entrar em conflito com as autoridades constituídas, sem prejudicar a propriedade de*

<sup>17</sup> Vira Informativo, janeiro de 1980. Extraída do Jornal da União da Caridade S. Cosme e S. Damião s/d.

<sup>18</sup> “Oxóssi = Orixá iorubá da caça, protetor dos caçadores...na Umbanda tem o título de Caboclo das Matas, Rei das Matas, etc. É chefe de uma linha constituída de Caboclos...Habita as matas, é ligado a Ogun (segundo os mitos é seu irmão) e se entende bem com Exu. É sincretizado na Bahia com São Jorge e no Rio e Porto Alegre com São Sebastião, sendo sua festa a 20 de janeiro e na Bahia, a 23 de abril...sua dança imita a caçada” Cacciatore, 1988

*todos os cidadãos e sem lesar o domínio dos orixás*". Como se vê, a preocupação ecológica vem somada à teológica e à social. Estes três aspectos articulados serão uma constante até os dias atuais quando se aborda a relação religião-meio ambiente, como veremos mais tarde ao estudarmos a relação entre o povo-de-santo e a natureza da Grande Florianópolis

Em outro artigo<sup>19</sup> o apelo é: *"Ajude a Umbanda a ajudar o Brasil. Como?"* A resposta é fundamentada na relação de respeito com o meio ambiente. Nesta época, os religiosos já consideram que "ajudar o Brasil" é tratar, inclusive, de respeitar seu ambiente natural. Pela beleza, poesia e profundidade do texto "O culto dos Orixás" vale reproduzir alguns trechos, um verdadeiro manifesto de louvor da religião afro-brasileira à natureza e um manual de procedimentos de educação ambiental:

*"1. Conserve e preserve a natureza, templo sagrado de nossas divindades e que pertence a todos..."*

*2. ...Quando for à praia louvar e levar seus pedidos para a Divina Mãe Yemanjá lembre-se que as águas são o Santuário de Olokun<sup>20</sup>. Logo, deixe aí as oferendas mas não macule a limpeza, que é divina..."*

*3. Se for à Cachoeira, Ilê<sup>21</sup> Divino de Mamãe Oxum, onde corre a seiva sagrada, as límpidas águas que banham a vida; que brotam do seio sacrossanto de Mamãe Odudua<sup>22</sup>;...deixe aí apenas o anseio que você leva em seu coração e alma pura de filho de fé..."*

*4. Se os pedidos...se destinam ao Obá<sup>23</sup> da Justiça nosso Papai Xangô, manifesto na dureza das pedreiras ou mesmo a Papai Ogun, Obá do ferro e das demandas, deixe a oferenda, seus pedidos, mas não permitam que mutilem com detritos..*

*5... Se você se dirige a Oxosse, Obá da Caça, que reside no templo sagrado da Jurema<sup>24</sup>, pare, medite, admire a grandeza do santuário de nosso Papai Oxosse onde Jurema tem seu reino de Amor e Vida... que nos oferece com os sagrados remédios vegetais...para todos os males físicos da humanidade; as matas que protegem as límpidas águas de Mamãe Oxum...Se acender uma vela, espere que se queime toda e no decorrer da espera aproveite e medite,*

<sup>19</sup> Vira Informativo, junho de 1981

<sup>20</sup> "Olókun – Orixá do oceano, cultivado na África por pescadores, canoieiros, etc. Já está esquecido no Brasil..." Cacciatore, 1988

<sup>21</sup> "Ilê = denominação da casa de candomblé, geralmente seguida do nome do orixá protetor do terreiro".

(idem)

<sup>22</sup> "Odudua = orixá iorubano, ora masculino, irmão de Obatalá (nome africano de Oxalá), ora feminino, a esposa deste, simbolizando a mãe-terra e Obatalá o céu...No Brasil Odudua é pouco lembrada e não tem culto, mas ainda é evocada no candomblé dos Eguns". (idem)

<sup>23</sup> "Obá = Termo usado no Brasil para designar os doze ministros de Xangô, no Axé Opô Afonjá, Bahia.".

(idem)

<sup>24</sup> Neste caso, nome de uma entidade espiritual, mas também "Culto afro-indígena em Belém". (idem) Há ainda diversos sentidos para o termo: planta, bebida, mata, domínio dos Caboclos, etc.

*reze e evite que o fogo divino possa destruir as matas do Papai Oxosse, de nossa Jurema...*

6. *O fogo que destrói as matas de Papai Oxosse, da rainha Jurema não só atinge Papai Obatalá<sup>25</sup>, Olorun<sup>26</sup>, Olodumaré<sup>27</sup>, criador dos seres e das coisas, mas atingirá nossos irmãos e irmãs; enfim destrói a vida e se constitui em crime...<sup>28</sup>.*

Um dos resultados mais grandiosos desta motivação em torno da questão ambiental é a criação de parques com áreas verdes preservadas destinados aos rituais e lazer do povo-de-santo. Apenas para citar dois exemplos, na época é criado o Santuário Nacional da Umbanda, na cidade de Santo André, São Paulo com imagens em tamanho natural dos Orixás das Sete Linhas da Umbanda<sup>29</sup>. Na inauguração compareceram também o prefeito e secretários e Demétrio Domingues do SOUESP “ressaltou...as pedreiras, a cachoeira, e as matas virgens o sonho da família umbandista...de toda Grande São Paulo”. Um ano depois, em 1982 é inaugurado o Vale dos Orixás em Jujutiba, São Paulo, que “será de todos os umbandistas pois o mesmo não pertence a qualquer entidade federativa”. Entre outros ingredientes de lazer, anuncia-se “...cozinhas para comida-de-santo, camarinhas, lojas de artigos religiosos, cruzeiros, museu dos Orixás...”

As iniciativas dos religiosos paulistas demonstram a preocupação em garantir áreas preservadas nas quais pudessem dar continuidade às celebrações rituais, o que denota uma clara consciência da essência ecológica das religiões afro-brasileiras e da necessidade da preservação ambiental para o desenvolvimento da espiritualidade.<sup>30</sup> A criação do grande parque demonstra também que o povo-de-santo já se constitui - nos finais da década de 70 e início de 80 - num segmento tão expressivo que pode dar inclusive retorno financeiro a tal investimento; e não somente financeiro, mas também político,

<sup>25</sup> “Obatalá = Nome africano de Oxalá, filho de Olórun, o Deus Supremo. Divindade às vezes masculina, às vezes hermafrodita, é o orixá da criação. Segundo certos mitos, Olórun começou o mundo e encarregou Obatalá de terminá-lo... Em outro mito, Obatalá é o único criador do primeiro casal humano, e ainda outro lhe atribui a formação da criança no ventre materno..” (idem)

<sup>26</sup> “Olórun = Deus Supremo dos iorubá, criador do mundo, mas que não tem altares nem sacerdotes. Criou o homem e a mulher, grosseiramente de barro...No Brasil foi quase esquecido mas não de todo. Ainda há poucos anos seu nome era invocado no terreiro dos Eguns. A objetivação de Olórun é o firmamento, os céus.” (idem)

<sup>27</sup> “Olodumaré = Um dos títulos do Orixá Ifá, Deus todo-poderoso”. (idem)

<sup>28</sup> O texto contém duas assinaturas de Decelso e Dr. Bisneir Maiani. Como há outras poesias do primeiro publicadas, supõe-se que este seja o autor e o segundo seja quem enviou o texto.

<sup>29</sup> Revista da Umbanda, n.86, maio de 81, SOUESP.

<sup>30</sup> Outra iniciativa neste sentido é o Parque Metropolitano Pirajá, em Salvador (BA), este voltado aos praticantes do candomblé. Para saber mais, ver Formigli et al. Parque Metropolitano Pirajá: história, natureza e cultura. CEAO, 1988, Salvador, Bahia

o que explica a presença constante de autoridades nos eventos promovidos pelos religiosos.

### 4.3. SIGNOS DE EXPANSÃO E RESISTÊNCIA

#### Com a fé e a coragem: os terreiros abrem suas portas

O jornal recebe algumas cartas de congratulações. Levando em conta que se tratava de suas primeiras edições, pode-se inferir que já estava sendo criado com uma base social sólida.

Há ainda uma interessante seção denominada “Roteiro dos Terreiros” na qual se informa publicamente os nomes dos chefes de terreiros, endereços e funcionamento, com horários das sessões e consultas. Esta exposição de nomes de lideranças religiosas e respectivas localizações de seus centros, demonstra que o aspecto quase clandestino que as religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis tiveram no passado, estava bastante superado naquele momento.

Uma análise rápida dos 11 terreiros citados<sup>31</sup> revela-nos alguns indicadores da religião naquele momento:

<sup>31</sup> 1. C.E. Ogun de Lei – R. Iano, 195, Barreiros (São José)

Yalorixá Alcy Dutra Bruno, consultas às 2<sup>as</sup> e 6<sup>as</sup>-feiras

2. C.E. Alafin Echê – Quadra H, casa 205 – Procasa – São José

Babalorixá Ilson de Jesus Lima - sessões às 2<sup>as</sup> e 6<sup>as</sup>-feiras

3. Tenda de Umbanda Vó Esmeralda – R. Vereador Batista Pereira, 282- Estreito - Florianópolis

Yalorixá Herondina S. Carvalho. Sessões às 4<sup>as</sup>-feiras

4. Tenda Espírita Caboclo Pena Branca . R. Elesbão Pinto da Luz – Jd. Atlântico - Estreito – Florianópolis

Yalorixá Odete Seara. Sessões às 5<sup>as</sup>-feiras e sábados

5. Centro São Jorge Amor Fé e Caridade – Serv. Francisco Belmiro, 140 – Capoeiras- Florianópolis

Babalorixá Pedro Maria de Abreu. Sessões às 3<sup>as</sup> e 6<sup>as</sup>-feiras; consultas às 2<sup>as</sup>, 3<sup>as</sup> e 5<sup>as</sup>-feiras

6. C.E. Santa Joana D'Arc – R. Pedro Cunha – Tv. Gustavo Barroso, 188- Capoeiras - Florianópolis

Chefe de Terreiro Áurea Maria Teixeira . Sessões às 2<sup>as</sup> e 6<sup>as</sup>-feiras, consultas às 4<sup>as</sup>-feiras

7. C.E. Ogun Naruê – R. Campolino Alves, s/n - Capoeiras - Florianópolis

Babalorixá Albertino Bento Machado Filho. Sessões às 2<sup>as</sup>, 4<sup>as</sup> e 6<sup>as</sup>-feiras

8. C.E. Sete Flechas. R. Prof. Barreiros filho s/n, lado 150 - Capoeiras - Florianópolis

Yalorixá: Iva Lucas Campos. Sessões aos sábados e consultas às 2<sup>as</sup> e 4<sup>as</sup>-feiras

9. C.E. Serra Verde. Trav. Souza Dutra, s/n Estreito

Babalorixá Reynaldo Donato Camargo. Sessões às 2<sup>as</sup> e 6<sup>as</sup>-feiras.

10. C.E. Caboclo Sete Flechas. R. Felipe Neves s/n. Estreito - Florianópolis

Yalorixá Cristina Simas Costa . Sessões às 2<sup>as</sup> e 6<sup>as</sup>-feiras, com consultas também às 4<sup>as</sup>-feiras

11. C.E. Afonjá Alufan. R. Elesbão Pinto da Luz (rua paralela) Jd. Atlântico- Estreito – Florianópolis

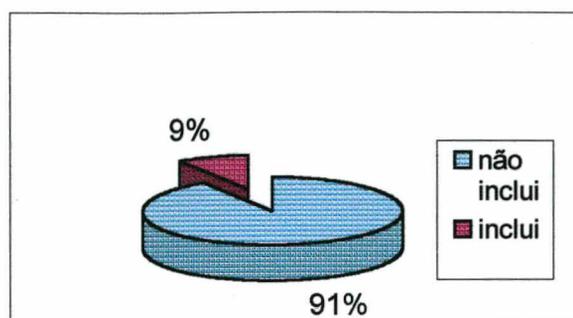
Babalorixá: Prof. José Telles./ Ritual: Almas e Angola. Sessões: 2<sup>as</sup> e sábados

Yalorixá: Marlene O. Telles (katuleú). Ritual: angola. Sessões: xirê\* em dias festivos

Jogos de Búzios: diariamente na residência.

\* “Xirê = Ordem em que são tocadas cantadas e dançadas as invocações aos orixás, no início das cerimônias festivas ou internas. Exu (mensageiro) é o primeiro invocado e enviado para chamar os orixás....varia muito, de modo geral começa com Ogun e termina com Oxalá, no Candomblé. Na Umbanda,

### Gráfico n.1 – Termo Umbanda na denominação pública da entidade

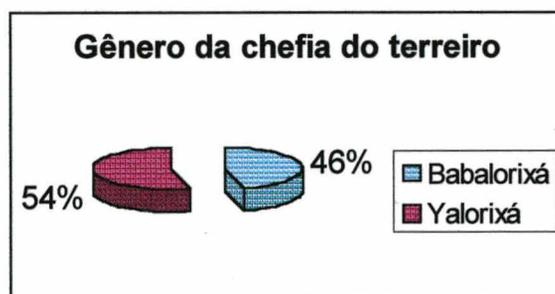


Elaboração: Tramonte, 2001

Apenas um deles inclui o termo “Umbanda” em sua denominação, denotando a sobrevivência da preocupação com as possíveis represálias a partir da explicitação da opção religiosa (gráfico n.1)

A distribuição entre babalorixás e yalorixás é eqüitativa, com 6 destas contra 5 daqueles, sendo que o Afonjá Alufan tem por chefes de terreiro um babalorixá e uma yalorixá. (gráfico n.2)

### Gráfico n.2 - Gênero da chefia do terreiro - anos 70/80



Elaboração: Tramonte, 2001

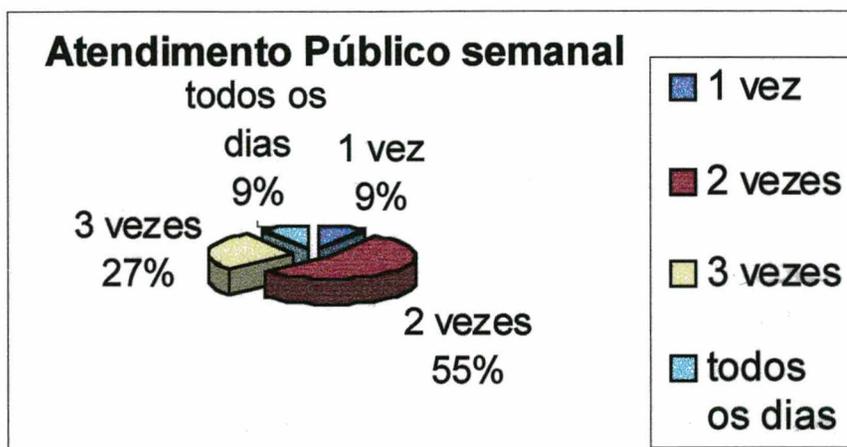
Outro elemento é a localização dos centros: concentram-se 100% na área continental, sendo 2 pertencentes ao município de São José e o restante (nove) em Florianópolis, nos bairros do Estreito e Capoeiras. Se considerarmos que esta região na época apenas iniciava seu desenvolvimento e era relativamente pouco povoada, pode-se averiguar que os grupos religiosos

*geralmente começa com Oxalá e termina com Caboclos e Pretos Velhos passando pelas Crianças.”* Cacciatore, 1988.

afro-brasileiros da Grande Florianópolis ainda procuravam regiões pouco habitadas para instalarem-se, pelos motivos já analisados anteriormente.

Pode-se verificar também que o trabalho interno e externo dos terreiros era intenso: a maioria dos centros - seis - trabalhava ao menos 2 vezes na semana; havia ainda outros três que atuavam 3 vezes semanais; um dos centros atendia todos os dias úteis da semana e somente um deles atendia apenas uma vez semanalmente. (gráfico n.3)

**Gráfico n.3 – Atendimento público semanal - anos 70/80**



Elaboração: Tramonte, 2001

Veremos adiante, que este quadro será completamente alterado anos mais tarde, com a existência de centros que funcionam apenas quinzenalmente, pressionados por dificuldades de toda ordem, embora tenha aumentado significativamente o número de terreiros.

### **I Seminário Catarinense de Umbanda, 1977: o desafio da ação e articulação social**

Um dos grandes eventos do ano de 1977 é a preparação e realização do I Seminário Catarinense de Umbanda<sup>32</sup>, em Blumenau. Entre os objetivos estão a criação da União Municipal Blumenauense de Umbanda, o debate sobre aspectos doutrinários e filosóficos, administrativos e legais e a relação entre Kardecismo, Espiritualismo e Candomblé. A iniciativa partiu de duas

<sup>32</sup>Comissão Organizadora: Presidente: José Telles; Vice-Presidente: Aparecido Marchioli; Coordenador Geral: Flávio Nicolino; Secretário: Jorge dos Santos; Adjuntos e Relações Públicas: Anselmo Pereira; Jacob Marqueti, Nourival Silveira, José João Cardoso, Cristiano Wegge; Waldir Rosa; Rubens Porto, Cecília Santos, Elenice Franco, Lourdes Navarro, Tereza Franco, Pedro Santos, Domingos Moreno da Silva.

constatações - a primeira de que era preciso divulgar e esclarecer a população sobre a religião para esta “*não ser vista como uma superstição ou máquina de ganhar dinheiro.*” A segunda motivação é a expansão da religião no país aliada à “*falta de estruturação administrativa*”.<sup>33</sup>

Existem três grandes blocos de objetivos que se depreende do exame das temáticas<sup>34</sup>: um primeiro nível é a garantia de práticas éticas e morais que viabilizem a Umbanda como religião de fato e garantam sua idoneidade junto à opinião pública, o que se nota pela inclusão dos itens “moral e ética religiosa” e “preservação e consolidação de aspectos comuns dos rituais”. A chamada “deturpação” dos verdadeiros valores da Umbanda torna-se um tema recorrente advindo do crescimento do número de adeptos e de tendências criticadas como “mercantilização”, “mistificação”, “abuso de poder”, etc. No boletim Eco Umbandista o editorial traz o assunto à baila conclamando a todos a comparecerem pois “*a confusão é grande demais e diariamente se fabricam pais-de-santo, sem terem a mínima competência moral, intelectual e religiosa, gerando mais ainda a promiscuidade já existente*”.<sup>35</sup> (grifo meu)

Outro tema que motiva os umbandistas é o trabalho comunitário real e potencial dos terreiros. Muitos centros de Umbanda desenvolvem ações de cunho social junto à comunidade na qual atuam. Em exemplo é o convênio assinado entre o MOBREAL - Movimento Brasileiro de Alfabetização e o CONDU – Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda “*podendo inclusive nos centros e terreiros haver o recrutamento e alunos e alfabetizadores*”. A nota informa que já existem terreiros em Florianópolis recebendo orientações do MOBREAL. A assinatura deste convênio revela que os centros de Umbanda, antes estigmatizados como locais onde ocorriam fatos escusos e de moral duvidosa, passam, nesta época a ser encarados como espaços culturais e educativos até mesmo por instituições governamentais. Entre as declarações dos congressistas, inclui-se a disposição de atuar junto ao governo no trabalho

<sup>33</sup> O Estado, 8/11/1977. Florianópolis (SC)

<sup>34</sup> Os temas relativos a aspectos doutrinários e filosóficos são: 1. Sincretismo religioso no Brasil (origens, história, preservação e consolidação dos aspectos comuns dos cultos) 2. Teologias e crenças da Umbanda (constituição doutrinária e filosófica, Cristianismo, Orientalismo e Espiritualismo) 3. Moral e ética religiosa (preceitos, direitos e deveres) 4. Práticas e rituais Umbandistas (batismo, confirmação, casamento, sessões públicas) 5. Iniciação e desenvolvimento (instrução e ação litúrgica) 6. Organização religiosa (hierarquia, sagração, ogãs, cambonos, nomenclatura dos atos e funções) 7. Música, dança, cânticos, simbologia (pontos riscados, linguagem, significado das cores, apetrechos dos cultos).

Dentre os aspectos administrativos e legais estão: 1. Organização administrativa (diretoria, filiação, serviço social, hino, bandeira, dia da Umbanda, Cooperativa, Cantinas) 2. Cultos e legislação oficial (sede, estatuto, registro, Lei do Silêncio, contabilidade, Liberdade Religiosa, Ensino) 3. Conselho Deliberativo da Umbanda (Câmara das Federações e outros órgãos). O Seminário conta com delegações de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Paraná e Rio Grande do sul, além de chefes de terreiros e umbandistas de vários locais de Santa Catarina<sup>34</sup> (grifo meu). O Estado do Paraná, 15/10/1977

<sup>35</sup> Ano 1, n.4, outubro de 1977

de combate às drogas. A criação de uma cooperativa também faz parte desta perspectiva comunitária.

O terceiro nível de preocupações é a busca da institucionalização da religião, enfrentando os históricos problemas: horários de toques e rituais, direito ao exercício religioso e outros.

Os organizadores fazem um apelo especial aos umbandistas de Blumenau, para a criação da entidade local a partir do Seminário. Participaram da abertura dos trabalhos autoridades municipais e convidados<sup>36</sup>, como é de praxe. Houve ainda apresentação de diversas teses<sup>37</sup>. O evento foi encerrado com uma “gira” de confraternização, como é de praxe e foi fundada a União Municipal Blumenauense de Umbanda (UMBU), com 100 terreiros filiados.

A descrição do temário do Seminário e o perfil de seus participantes demonstra a dimensão que a Umbanda havia tomado em Santa Catarina na época: a presença de representantes de entidades de outros estados, a abundância de teses propostas, a participação de autoridades do poder público local e a boa divulgação do evento indicam que naquele momento as religiões afro-brasileiras já ocupam amplamente o espaço público de discussão e ação. Outro aspecto que chama a atenção é a profusão de entidades organizativas da Umbanda e cultos afro-brasileiros. Se levarmos em conta o período ditatorial e repressivo que a sociedade civil vivia naquele momento, impedida de organizar-se, constata-se que as religiões afro-brasileiras avançam por caminhos próprios, abrindo trilhas e trincheiras com uma lógica diferenciada de outras organizações populares da época que, naquele momento, lhes permitiu um avanço singular enquanto entidade de caráter coletivo e popular. O dado significativo é que as religiões afro-brasileiras não abandonam, em nenhum momento, sua origem enquanto culto “afro”.

Amaral (1992) demonstra que o “jogo de cintura”, o silêncio, a abstenção, a jocosidade e a ironia são também armas utilizados pelo povo-de-santo para combater a opressão, que acabam por desestabilizar sistemas de

<sup>36</sup>Estiveram presentes os representantes do CONDU (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda); Deputado Moab Caldas, Presidente do Conselho Superior de Religiões da União de Umbanda do Rio Grande do Sul; do mesmo estado compareceram Adalberto Nogueira Pernambuco, Presidente da União de Umbanda e José Mendes de Oliveira, Presidente do Conselho de Orientação Espiritual da União de Umbanda, Mãe Delsa Carneiro Duarte, Maria da Graça Brum e Carmem Garcia, diretora espiritual do Conselho Superior do Culto Africano.

<sup>37</sup>Antônio Campelo, Presidente da Confederação Espiritualista Umbandista de Cultos afro-brasileiros e do Supremo Conselho Sacerdotal de Umbanda de Minas Gerais enviou as seguintes teses aprovadas no Congresso: 1. “Dança, ato de louvação – Porque dançam tanto os umbandistas”; 2. “Moral e ética religiosa, preceitos direitos e deveres”; 3. “Simbologia”. Do CONDU, de Evaldo Pina, foram as teses: 1. “Imagens na Umbanda e Sincretismo religioso” e 2. “tóxico”. Apresentada pelo autor Milton B. Gaspar de Porto Alegre a tese “Moral e ética religiosa” e José Mendes de Oliveira com “Umbanda e sua origem como palavra e religião”. O SOUESC apresentou três teses sobre o tema “Aspecto doutrinário e filosófico – sincretismo religioso no Brasil – origem, histórica, preservação e consolidação dos aspectos comuns dos cultos”.

força ou dominação. Esta afirmação torna-se ainda mais real se considerarmos que as entidades de cultos afro-brasileiros da Grande Florianópolis, naquele momento, não se colocavam como simplesmente endógenas, mas propositivas, em relação à realidade exterior do grupo. Embora não se possa dizer que fossem entidades de “oposição” ou de “resistência” ao regime militar, não estavam, entretanto, voltadas somente para seus próprios interesses.

O exemplo mais candente disto é a “tese sobre o tóxico”, aprovada pelos congressistas em Blumenau que chama a atenção pela preocupação social que apresenta. Os participantes decidiram enviar ao Secretário de Segurança e Ministro da Justiça um relatório do Encontro contendo o texto desta tese. Um trecho diz: *“É a hora da Umbanda lançar um brado de alerta a todas as forças vivas da nação, mostrando sua força e as razões pelas quais já somamos mais de trinta milhões de brasileiros em todo território nacional... Que as Confederações, Federações, Conselhos, Centros, Terreiros e Cabanas procurem imediatamente contato com os órgãos do governo nos Estados notadamente as Secretarias de Saúde, Segurança Pública, Juizados de Menores, Sociedades Médicas, Delegacias de Polícia Federal, as Seccionais da Ordem dos Advogados do Brasil, Sindicatos e Associações de Jornalistas e solicitem a indicação de pessoas que... tenham condições de proferir palestras.”*

É notável que um grupo de religiosos naquele momento decida articular entidades tão díspares em torno de um problema social. Afinal, o contexto era adverso e extremamente delicado, já que qualquer iniciativa com um caráter social poderia ser taxada de “subversão”. Não há muitas informações de como esta campanha evoluiu, mas o certo é que os Umbandistas não temiam tentar reunir, em torno de um objetivo comum, entidades que estavam em pólos completamente antagônicos. É o caso das delegacias de Polícia Federal, responsáveis pelas prisões, torturas e perseguições a todo aquele que ousasse manifestar-se; autoridades governamentais, vinculadas, portanto, ao poder ditatorial, até entidades reconhecidamente de tradição oposicionista e consideradas “esquerdistas” por aquele, como a OAB, sindicatos, associações de jornalistas, etc.

Esta busca de articulação de diferentes grupos ideológicos em torno de objetivos comuns, que naquele momento se antagonizavam violentamente, reflete a aceitação da diversidade e a busca de sua inclusão, características da Umbanda e seus adeptos. Mas, além da busca de articulação, os umbandistas se propõem a um “trabalho de base” em seus terreiros: *“Que cada entidade de*

*Umbanda...destaque um dia na semana para a realização dessas palestras...Essa campanha teria caráter permanente.*<sup>38</sup>

Outro resultado do Seminário foi a criação de uma entidade umbandista na cidade de Blumenau, a segunda do Estado de âmbito municipal – a primeira havia sido em Joinville. O fato remete-nos à discussão sobre o significado das religiões afro-brasileiras em contextos étnicos que seriam à primeira vista, adversos, como no caso destas regiões majoritariamente habitadas por descendentes de alemães. Como já ponderamos anteriormente, é precoce arriscar uma explicação definitiva sobre o fenômeno, mas é possível pensarmos na possibilidade da existência de vácuos religiosos, causados pela fragilidade do catolicismo local, já que a opção dos povos germânicos ocorre predominantemente pelo protestantismo, dadas suas raízes históricas e culturais, aspecto que não nos cabe aprofundar neste momento.

### **Povo-de-festa**<sup>39</sup>

Além da organização para a participação no I Seminário Catarinense de Umbanda, em Blumenau, que envolveu bastante os terreiros da Grande Florianópolis, outras atividades foram realizadas pelos centros locais em 1977.

Nos meses de setembro a novembro, acontecem 15 festas em vários terreiros, por motivações diversas<sup>40</sup>. A movimentação festiva do povo-de-santo da Grande Florianópolis é intensa. Os motivos para comemoração vão desde o nascimento de um “filho carnal”, aniversário de um médium ou chefe de terreiro até datas religiosas fixas de determinados orixás, ou ainda oferendas e obrigações devidas a estes. Festeja-se o santo e festeja-se também as pessoas; a festa ocorre no plano espiritual e implica em festejar materialmente também. Festa espiritual e material estão mutuamente imbricados, como estão também suas motivações, sejam de ordem superior

<sup>38</sup> Eco Umbandista, ano 1, n. 5, 1977

<sup>39</sup> Terminologia extraída da tese de mestrado de Rita de Cássia M. Amaral, que utilizamos para esta análise.

<sup>40</sup> Em setembro, Xangô é homenageado “em todos os terreiros e especialmente com grandes romarias às cachoeiras”; o C.E. Ogun de Lei comemorou o aniversário da Yalorixá Alcy, o C.E. Caboclo Sete Flechas realizou saídas de camarinha de filhas-de-santo da homenageada Yalorixá Cristina Simas Costa que, no dia 26 saudou a Ibeijada. No dia 27, a T.E. Caboclo Pena Branca também homenageou Cosme e Damião; o C.E. Afonjá Alufan realizou o Olubajé\*. Em outubro, o C.E. Santa Joana D’Arc homenageou a Yalorixá Áurea; o C.E. São Jorge Guerreiro, homenageou a “beijada” com 300 crianças. Foram homenageadas Maria da Graça, da Tenda de Umbanda Ogun de Angola e Gessy d’Aquino, relações públicas do SOUESC, Maria Nília dos Santos “zeladora do gongá” do Pai José de Guiné e Oldemar Andrade fizeram aniversário; Xangô Alafim e Ibeijada homenageados no C.E. Alafim Echê. Em novembro, nasceu o filho do babalorixá do C.E. Pai Joaquim das Almas; Abassá de Oxum-Maré homenageou “Seu Tranca-Rua”. No dia 15 de novembro, comemora-se o Dia Nacional da Umbanda.

\*Olubajé = refeição comunal, em honra de Omolu-Obaluaiê” Cacciatore, 1988

divina ou do plano real e carnal. O que importa compreender é que, no caso do povo-de-santo, as ocasiões festivas estão intimamente imbricadas com a dinâmica interna do grupo. Atuando em forma de rede, até mesmo um aniversário é pretexto para comemorações. As festas são inúmeras e praticamente semanais, pois, os terreiros revezam-se continuamente no oferecimento de festas e comparecimento assíduo quando estas ocorrem, gerando um fluxo intenso que faz com que o povo-de-santo esteja constantemente comemorando. Isto não significa o esvaziamento do caráter religioso, ao contrário. A festa não é tratada como uma manifestação profana, incompatível com a fé religiosa, é uma das mais significativas homenagens que se pode fazer a uma divindade ou a um médium. A celebração, o ritual, o culto já é, em si, uma festa acrescido das presenças externas advindas de outros terreiros e da eventual alimentação oferecida aos orixás e partilhada pelos convidados e médiuns. Quando a ocasião implica em complemento alimentar, estão dadas todas as condições para uma autêntica comemoração.

Estudando o estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista, Amaral (1992), percebeu as marcas do que denominou um certo “caráter amoral de comportamento” no qual se pode visualizar as marcas do *“ludismo, do dispêndio material, do hedonismo, da sensualidade numa produção e participação contínua da festa”*. Para a autora, o povo-de-santo pode ser chamado também, povo-de-festa, tal a importância da presença deste elemento em seu cotidiano. Ela constata que na maioria dos trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras, a festa tem sido tratada como o momento final da iniciação ou são destacados apenas os aspectos da possessão dos médiuns pelos orixás. Ela analisa o contexto em que se insere a produção e realização das festas, fundamental para entender a religião em sua totalidade. Embora sua análise dirija-se basicamente ao candomblé paulista, o aspecto evidenciado pode-se estender às religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, que tem também na festa o seu grande momento de encontro social e confrontação de princípios éticos, morais e religiosos. Para Amaral, a festa é uma das mais expressivas instituições da religião, *“espaço de realização de toda a diversidade de papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionado...as individualidades como identidades de orixás e de nação”* (p.2). Em sua opinião, as festas do povo-de-santo não promovem apenas a celebração religiosa, mas o encontro de diversos aspectos da vida tais como religião, economia, política, prazer, lazer, etc.

Pode-se afirmar que, também na Grande Florianópolis, esta vivência lúdica marca profundamente a dinâmica religiosa. Os adeptos do povo-de-santo comprometem-se a realizar e participar de festas, resultando num verdadeiro “estilo de vida”, como definiu Amaral. Entretanto, este estilo de

vida é polêmico e alvo constante de conflitos e polarizações internas ao grupo. Não há, de modo algum, consenso entre os adeptos do povo-de-santo, sobre os limites das ocasiões festivas. Notadamente as homenagens a Exu e Pomba-Gira despertarão prolongadas e inflamadas discussões sobre o desenrolar do ritual e as práticas adotadas. O texto de Gessy d'Aquino é ilustrativo desta questão: *"É comum ver-se em terreiros tocadores de atabaques, ferindo os princípios religiosos da nossa Umbanda com suas batucadas e músicas estilo sambão, deturpando os verdadeiros pontos...Os 'sambinhas', principalmente nas giras de Exu estão causando sérios prejuízos à nossa Umbanda...A função dos pontos é um meio de evocação...Não sigam o adágio de que todo ogan para ser bom tem que ter Exu de frente e...tomarem seus tragos"*. O clima festivo das homenagens e oferendas nada tem a ver com profanação dos dogmas, ao contrário, o aspecto lúdico está intimamente ligado à religiosidade e à fé. Novamente, as giras de Exu são o centro da polêmica, já que as acusações são dirigidas no sentido de que alguns adeptos "aproveitam-se" do aspecto complexo destas entidades para exceder-se em "mundanismos" que nada tem a ver com a essência destas. A própria denominação usual destas divindades consideradas "povo-da-rua" acabam abrindo brechas para interpretações dúbias sobre sua função nos rituais, a origem das divergências.

Outro gerador de mais ocasiões festivas é o movimentado calendário religioso dos cultos afro-brasileiros. Além dos aniversários, oferendas a divindades e demais motivações ocasionais, há as datas fixas comemorativas dos orixás. Em setembro, por exemplo, comemora-se a chamada Ibeijada ou Beijada, ou ainda o Dia de São Cosme, Damião e Doum<sup>41</sup> que, segundo a lenda, eram médicos e exerciam a arte de curar. Foram acusados de feitiçaria e decapitados no ano de 288, tornando-se símbolos dos orixás-crianças. A similitude com a história de perseguições e teor das acusações sofridas, relacionando medicina e bruxaria, colocaram Ibeji - Cosme e Damião - entre as entidades mais populares das religiões afro-brasileiras.

### **A ética protestante e o estilo-de-festa**

O "estilo de festa" é, verdadeiramente um "estilo de vida" marcado por valores igualmente festivos, que se contrapõem, em grande parte, aos demais estilos que convivem na cidade, o que faz o povo-de-santo um grupo distinto na sociedade urbana. Um dos estilos aos quais o estilo festivo se contrapõe é aquele ditado pela "ética protestante" do trabalho como um fim em si mesmo que regula as relações e determina as utopias.

<sup>41</sup> "Dou = também dito Doum. No Brasil está muito ligado aos gêmeos (ibêji) como um terceiro personagem, ora companheiro, ora guardião, ora irmão destes, ou apenas uma das crianças". Cacciatore, 1988.

Para Amaral, a ação distintiva que a festa promove entre o povo-de-santo é uma resposta eficaz ao que denomina *“tendência homogeneizante difundida pelos meios de comunicação e pelo Estado”* e, poderíamos acrescentar, pela crescente globalização em todos os aspectos da construção humana que tende a sobrepor-se às marcas identitárias da diversidade cultural. A autora combate a idéia, oriunda do senso comum, de que a cidade seja fonte de sentimentos de solidão e individualismo: *“Na verdade, vivem-se atualmente novos tipos de associação, com bases mais afetivas que tem no partilhar de um gosto comum e de práticas comuns seu elemento mais notável”* (p.272). Ela considera que o povo-de-santo em sua maioria, é constituída pela população pobre, de baixa, escolaridade, migrante, solitária, desamparada socialmente, ou seja, indivíduos oprimidos social, econômica e culturalmente. A alegria, a festa, a transgressão, a jocosidade do povo-de-santo, poderiam ser entendidos como parte de uma estratégia de combate a esta mesma opressão. A própria linguagem e seu discurso, constantemente cifrados e codificados em termos religiosos (materializado nos “segredos”, guardados com muito zelo e mantidos entre aqueles que são “do santo”), teriam a função de sublinhar e confirmar as relações internas do grupo e oferecer elementos de resistência à massificação.

Poderíamos acrescentar ainda que houve um crescimento do “prestígio” das religiões afro-brasileiras, o que vem implicando numa alteração de seu perfil social ao longo de sua história. Setores das classes médias e altas já integram seus quadros, fenômeno observável tanto no Candomblé, quanto na Umbanda. Portanto, as religiões afro-brasileiras já não são apenas um campo de atuação da população mais pobre. As estratégias adequadas utilizadas pelo povo-de-santo, os “modismos” originários da exaltação das raízes “afro” da cultura brasileira e a crise espiritual do ser humano neste final do século resultaram num avivamento da busca de realização religiosa, o que implicou numa abertura de setores mais intelectualizados - e anteriormente, bastante racionalistas - à questões de conteúdo espiritual.

Entretanto, a autora tem razão quando localiza que é da população oprimida social, econômica e culturalmente que se formam as religiões afro-brasileiras porque, embora este grupo não seja exclusivo, constitui-se, de fato, na liderança cultural, religiosa e histórica do povo-de-santo. Na “hierarquia do santo”, ocupam, em geral, as posições mais altas e são objeto de grande respeitabilidade devotada pelos adeptos. Quando esta respeitabilidade é manifestada, em geral dirigem-se ácidas críticas e severas punições ao transgressor que viola a “lógica do santo”, desrespeitando seus verdadeiros líderes. É por isso, que, quando a repórter do Vira Informativo declara-se surpresa com a intensidade espiritual que sentiu no Centro de Mãe Madalena,

que tem 40 anos “no santo”, esta responde simplesmente: “Sou da Velha Guarda”<sup>42</sup>. Nesta afirmação, está contido todo o peso histórico de sua autoridade e sua titulação de décadas de santo que lhe dá a legitimidade total, isenta de questionamentos, para exercer sua liderança religiosa.

### **A reação ao “agigantamento”: a busca da “humildade” e do controle**

Outro valor emergente e que será uma constante até os dias atuais é o combate à grandiosidade dos centros expressa no luxo das vestimentas e adereços, porte do terreiro, volume de médiuns, etc. O agigantamento da performance dos rituais gerará, na rede do povo-de-santo da Grande Florianópolis um firme movimento contrário de negação da magnitude material, retorno à simplicidade e busca da grandeza espiritual, fundada e gestada na precariedade dos meios materiais em oposição à opulência material. Além disso, com o adensamento da cidade, tem início a aceleração da especulação imobiliária que aumenta os preços dos espaços físicos e, em conseqüência, resulta em minimização de sua disponibilidade. Neste contexto, as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis são impelidas a restringir sua área territorial de atuação e, portanto, reduzir o número de médiuns. Com estas medidas é imperativo limitar também o custo de festas e homenagens, uma vez que são os adeptos os esteios financeiros para os inúmeros eventos promovidos pelos terreiros.

A questão da alegada proliferação desenfreada de “casas abertas” e “pais e mães-de-santo feitos” nesta época - década de 70 - é um foco freqüente de polêmicos debates entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis. Infelizmente, somente se manifestam publicamente os adeptos que são abertamente contrários à comercialização de serviços religiosos e “feituas” de novos líderes que ignoram os prazos necessários ditados pela tradição. Quer dizer, aqueles indivíduos acusados de “charlatanismo e oportunismo” raramente expressam abertamente seus argumentos, que permanecem submersos pela proclamação hegemônica do caritativismo religioso. Este fenômeno dificulta uma análise mais profunda das divergências de práticas e concepções entre o povo-de-santo local. Estes jamais entram no debate defendendo práticas imediatistas e comerciais. No debate aberto, manifestam-se apenas os defensores das ações caritativas, praticadas sem resultados econômicos. Pode-se afirmar, portanto, que é hegemônica a visão das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis - especialmente a Umbanda

<sup>42</sup> “A fê que todos os presentes depositaram na gira de Oxossi aos pés de S. Sebastião foi digno de nota. Fazia muito tempo que esta repórter não presenciava uma gira de Umbanda com tanta força numa corrente mediúnica. Disse-me D. Madalena: Sou da Velha Guarda”. Vira Informativo, dez. 1979

- como um campo de ações comunitárias e espirituais, cuja autenticidade deve ocorrer num ambiente isento de conquistas materiais, como uma condição básica para justificar sua existência enquanto religião. No plano discursivo do povo-de-santo local é possível contrapor a “Umbanda da humildade e da caridade” contra a “Umbanda comercial, prestadora de serviços no campo religioso”. Na prática, entretanto, veremos que estes dois campos acabam apresentando uma área de intersecção, na qual, mesmo os seguidores da “Umbanda da Caridade” aceitam que os líderes religiosos cobrem por alguns serviços, desde que não estejam “se aproveitando do desespero da pessoa”. Ou seja, legitima-se a remuneração por “serviços dispensáveis”, entre estes os de caráter especulativo, tais como ler o futuro nos búzios, por exemplo. Entretanto, quando o consulente encontra-se em estado de “necessidade espiritual, beirando o desespero”, a Umbanda da Caridade jamais concorda com qualquer tipo de pagamento pelo “trabalho” realizado. Assim, é intrínseca à função do médium o atendimento espiritual de caráter solidário.

Outro aspecto negativo do crescimento das religiões afro-brasileiras em nível local, segundo alguns adeptos, são as condições infra-estruturais dos centros: *“Atendem em barracos sem conforto, sem higiene...a sujeira não é humildade...ter que chegar a um terreirinho tendo que passar por galinheiros, valas, patentes e águas não potáveis...falta de higiene no copo, no chão do barraco, na cozinha-de-santo...atendendo o povo com roupas sujas”*.<sup>43</sup>

### **Concepções hegemônicas de limpeza e saúde: a caça ou o caçador?**

Diante da problemática, a solução oferecida pela articulista é o controle e, insolitamente, o apelo a algumas das antigas forças repressoras que perseguiram por décadas as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis: a histórica acusação de que estas utilizariam a “magia para destruir” e o discurso hegemônico que evocava medidas sanitaristas e médicas para acabar com o “primitivismo e o curandeirismo” das religiões afro-brasileiras, solicitando a intervenção da saúde pública: *“Estamos chegando a um ponto onde só uma ação drástica do governo, da saúde pública, poderá por fim a tamanha vergonha. Na maioria das casas de Candomblé, Pará, xangô, macumba, etc. além de não passarem hoje de antros de magia negra, os atendimentos em locais desconfortáveis...sem sanitário adequado. Meu apelo pela Umbanda é no sentido de...acabar com a falta de amor ao próximo utilizando a magia para destruir, perturbar, infelicitar, aleijar e consumir o*

<sup>43</sup>Eco Umbandista, ano I, n. 11, maio de 1978

*próximo o que é pior, com ódio ou por comércio.*” Ela termina solicitando mudanças “*para não sermos presas fáceis das forças do mal*”. (grifo meu)

Pode-se dizer que foram estes os esteios do discurso cientificista hegemônico no início do século na emergente Florianópolis que justificou a repressão e perseguição às religiões afro-brasileiras locais. Quase oitenta anos depois, entre seus próprios líderes, o discurso se reproduz, invocando o auxílio das mesmas forças repressivas. Neste, está clara a associação entre o que denomina “falta de higiene” a um campo propício para que o “mal se instale”, exatamente como ocorreu no passado, quando as acusações contra os religiosos partiam principalmente de seus hábitos de vida e moradia, não aceitos culturalmente pelos acusadores. Afinal, hábitos e valores de higiene pertencem a uma cultura específica e o que é considerado “falta de higiene” dentro de um contexto, poderá não sê-lo em um ambiente cultural diferenciado, marcado por outros valores e hábitos. Portanto, as críticas, neste caso, derivam de choques culturais entre o discurso e a concepção hegemônica de limpeza e saúde e aquela praticada em alguns centros. Além disso, o texto associa, indiretamente, “falta de higiene e infra-estrutura precária” à prática da magia negra, para destruição. Embora a analogia não seja feita diretamente pela autora, esta faz coincidir os terreiros que “praticam o mal”, com aqueles que tem deficiências infra-estruturais. Mais uma vez, esta é uma antiga associação que durante muito tempo perseguiu as religiões afro-brasileiras as quais, por serem praticadas pela população pobre e negra, portanto, excluída da cidadania, sofreu acusações de “feitiçaria”, “bruxaria” e “curandeirismo”, estigmas claramente fixados pela condição de classe marginalizada de seus praticantes.

Apesar dessa ligação, não se pode afirmar que o texto do Eco Umbandista seja, em geral, preconceituoso em relação aos terreiros mais pobres. O exame das contradições do discurso da articulista não significa que sua posição seja contrária aos centros com menor infra-estrutura. Significa apenas a manutenção de alguns elementos do discurso hegemônico que subsistem apesar da busca de práticas diferenciadas. Apesar de permanecer a contradição interna ao discurso, num outro trecho, a autora esclarece suas preocupações e sua imparcialidade: *“Tanto os mais abastados...como os mais simples são dignos do conforto material e espiritual.”*

### **Limpeza espiritual ou limpeza material? Arrumando a sala-de-visitas da religião**

No mês de abril, é feita homenagem a Ogun no C.E. Jesus de Nazaré do babalorixá Evaldo Linhares. A descrição dos preparativos da festa é

elucidativa de algumas práticas das religiões afro-brasileiras em seus bastidores na época: *“Parecia um colégio de irmãs, as médiuns todas uniformizadas...com suas guias no pescoço...cada uma com sua tarefa a cumprir, na maior harmonia, silenciosas, porém alegres, tudo sendo feito dentro dos preceitos religiosos...Assim como a preparação das filhas...com suas roupas especiais, comidas de Santo, sendo feito numa cozinha só para esses fins, ou seja, cozinha-de-santo”* (grifo meu). O tom elogioso com que é associado o comportamento dos médiuns a um colégio religioso de freiras católicas demonstra os valores morais subjacentes: a ordem, a uniformização, a racionalidade no trabalho de preparação da festa e na destinação de tarefas e locais a serem realizadas, apresenta um quadro totalmente diferenciado daquele que vimos anteriormente, dos centros criticados pela falta de higiene e de infra-estrutura.

Claro está que esta é a apresentação apreciada e que se quer hegemônica entre as religiões afro-brasileiras naquele momento na Grande Florianópolis. *“O teto com suas bandeiras, o altar muito bem ornamentado, convivem pacificamente imagens de São Jorge, Cosme e Damião, Yemanjá, Pretos Velhos, caboclos, xangô, em uma documentação de sincretismo. O Centro, embora grande, tornou-se pequeno para pessoas que num ato de fé irmanizaram-se, todos...salvando e unindo-se numa só corrente...Atualmente o Centro está com 78 médiuns”*<sup>44</sup>. Note-se que se trata de um centro de grande porte, com sólida infra-estrutura. No caso deste terreiro de porte considerável, a associação é feita com aspectos positivos da Umbanda - solidariedade, espírito de fé e fraternidade. Uma pequena nota informa ainda que a Polícia Militar *“num gesto de solidariedade cedeu dois membros para abrilhantar a Festa... o destaque do Clarim homenageando Ogun”*.

Como se vê, parece que os centros mais bem estruturados já não enfrentam os mesmos problemas do passado. Ao contrário, os antigos inimigos das religiões afro-brasileiras - como a Polícia, por exemplo - agora *“abrilhantam”* as festas com sua presença, oferecendo *“solidariedade”* a estas e até mesmo participando diretamente das homenagens aos orixás. Se, no passado, as religiões afro-brasileiras foram perseguidas indiscriminadamente, independentes da situação de classe e etnia dos adeptos, de localização dos centros, porte e infra-estrutura, tudo indica que na década de 70, na Grande Florianópolis ocorre uma segmentação entre terreiros com menor e maior infra-estrutura. Estes dois casos - o dos centros criticados pela *“falta de higiene e infra-estrutura”* e aqueles elogiados pela organização e estrutura, protegidos até mesmo por instituições como a Polícia - indicam-nos os valores

<sup>44</sup> Eco Umbandista, maio de 1978, n. 11.

que os religiosos desejavam que fossem hegemônicos. Com isso, não estamos afirmando, como dissemos anteriormente, que se trate pura e simplesmente de preconceitos existentes entre o próprio povo-de-santo contra centros mais pobres, mas apontar que havia um leque de expectativas dos adeptos, que em muito reproduz e reforça os valores dominantes da sociedade naquele momento e são mesmo o reflexo destes.

Ao destacar esta problemática estamos buscando **separar** a análise da infra-estrutura do terreiro de seu potencial espiritual. Ou seja, não se pode associar falta de higiene à magia destruidora. Se tal raciocínio prevalecesse, se deduziria que os terreiros mais cuidados em termos de “higiene” estariam realizando um trabalho espiritual mais profundo e autêntico. Nenhuma das duas premissas é verdadeira. A determinação da qualidade religiosa do trabalho de um terreiro será o resultado do cruzamento de inúmeros fatores, como veremos mais tarde, ao analisarmos as entrevistas com participantes da rede do povo-de-santo da Grande Florianópolis na atualidade.

### **Paz e caridade: a unidade na diversidade**

O artigo denominado “Ao som da floresta”<sup>45</sup> discorre sobre o papel social e religioso dos curandeiros e pajés no qual são descritos os métodos indígenas de curar, rituais como o Xamanismo, o estado Uanki (reclusão ritualística), o papel do mito nestas culturas e conclui: *“Atualmente está provado que a capacidade de mediunidade ocorre com maior freqüência no meio indígena do que entre os homens civilizados. Vemos então aí...uma das partes que compõe a Umbanda”*.

É possível afirmar que a Umbanda é uma das maiores portadoras da diversidade cultural brasileira que se constitui, por isso mesmo, em seu cerne e essência. Para manter a unidade, ao adeptos evocam os sentimentos gerais da paz e do amor, e, em alguns momentos, da caridade, humildade e fé. Os rigores rituais, inúmeras vezes reivindicados em nome da “seriedade” da religião, permanecem submersos pelas grandes bandeiras que expressam sentimentos humanitários gerais, como os citados. A unidade em torno destes elos cria e mantém o ambiente familiar entre os terreiros. O outro lado deste compartilhamento de privacidade são os inúmeros conflitos, como veremos mais tarde. Amaral (1992) demonstra que, diante dos sentimentos negativos que o ambiente urbano das cidades causa no indivíduo, este encontra a solução para o isolamento no recolhimento em um grupo que o acolheu e no aprofundamento das relações no interior deste núcleo. As relações aí passam a

<sup>45</sup> Eco Umbandista, setembro de 1977, Nerio Vicente

ser mais intensas e vividas no momento presente em que ocorrem, o que não significa que não haja divergências e discordâncias. Certamente isto explica porque, entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis a evocação de sentimentos humanitários como a paz, o amor, a humildade são a toda hora reclamados como base para garantia da unidade, constantemente ameaçada justamente pela “perigosa” intimidade inter-grupal a que se refere a autora.

#### 4.4. DESAFIOS DA CONSTRUÇÃO INSTITUCIONAL

##### **Poder Público e povo-de-santo: uma relação delicada**

Apesar dos avanços organizativos logrados pelas religiões afro-brasileiras, em 1977 a festa de Iemanjá não será realizada oficialmente, ou seja, pelo SOUESC com apoio do Poder Público. José Telles explica que a falta de interesse da Prefeitura Municipal de Florianópolis é um dos motivos. Segundo ele, a Prefeitura de Balneário Camboriú teria mostrado disposição em apoiar a homenagem a Iemanjá, mas sua ajuda financeira seria entregue somente após a festa, que a inviabiliza, já que não havia como sustentar antecipadamente os gastos. O presidente do SOUESC faz um desabafo: “*De promessas já estamos fartos...*”, afirmação que demonstra estar havendo falta de apoio da Prefeitura de Florianópolis e reticência do Poder Público de Camboriú em entregar a verba. Fica evidente, pela trajetória exposta anteriormente, que as relações entre umbandistas e Poder Público que vinham evoluindo continuamente até então, resultando em apoios e cerimônias religiosas oficializadas, sofrem, neste momento, uma ruptura. A liderança dos umbandistas acusa o Poder Público de aproveitar-se da base religiosa para fins eleitorais. Por outro lado, fica claro que havia uma “troca de favores” entre estes, como indica a promessa de cessão de gabinete médico e dentário e a posterior decepção pelo não cumprimento do acordo.

A relação entre umbandistas e Poder Público na Grande Florianópolis se insere na trajetória política brasileira, no bojo da relação de favoritismo e paternalismo do Estado em relação à sociedade que marcou a história nacional. Ianni (1975) afirma que, apesar das distorções causadas pelo populismo, este representou para a população brasileira, de fato, uma forma de politizar-se, de acercar-se do que ocorria no poder e dele participar como fosse possível naquele contexto histórico. O populismo marca, assim, não só um estilo próprio de governar e relacionar-se com a população, mas um estilo de ser governado e de se posicionar diante das expectativas em relação ao poder.

É exatamente por isso que a alteração da postura do Poder Público de Florianópolis e Balneário Camboriú em relação à Festa de Iemanjá em 1977,

causa uma comoção nos líderes umbandistas e um sentimento de que haviam sido “traídos” por aquele. Afinal, havia um acordo tácito, segundo o qual governantes e governados cumpriam cada qual sua tarefa: o Poder Público fornecia infra-estrutura material, por exemplo e os umbandistas o apoio político. Entretanto, o país se transformava e a própria tradição política se reformulava: se havia primado pelo populismo em suas diferentes manifestações, com o golpe militar e a luta pela redemocratização, com o surgimento do que se denominou “novos movimentos sociais”, o papel do Estado sofre uma reformulação profunda.

É evidente que, em meados dos anos 70, o populismo no Brasil já havia arrefecido há muito, mas, Santa Catarina é um estado marcado por uma longa e enraizada tradição oligárquica que se mantinha no poder, sustentando práticas similares às do passado, o que estendeu, ao longo do tempo o estilo populista de governar. Mas, para os umbandistas, a retirada do apoio à festa de Iemanjá surge como uma surpresa<sup>46</sup> que resulta em retrocesso em relação a inúmeras etapas e dificuldades que o povo-de-santo acreditava já ter superado, como o preconceito e o estigma contra as religiões afro-brasileiras. Uma comparação de José Telles deixa claro o sentimento de marginalização, exclusão e inferioridade gerado pela negação das verbas oficiais à Festa de Iemanjá: *“Se eu realizasse um torneio de bola de gude ou pandorga tenho certeza de que teria total ajuda. A tristeza que sinto pelas humilhações passadas me deixam com mais vontade de mostrar ao nosso povo que Umbanda é religião dos humildes, é incompreendida por muitos, mas venerada por mais de 40 milhões”*. Na afirmação do dirigente, superestimando a base de apoio da Umbanda, fica evidente também um sentimento da necessidade de resistência e de afirmação cultural e religiosa contra o estigma, que retorna com veemência a partir da negação do apoio financeiro: *“A nossa homenagem a Yemanjá, faremos individualmente. Lá estaremos no dia 3...Umbanda é religião, é cultura. O problema é compreendê-la”*. Um lema ao pé da página do informativo confirma essa busca de afirmação e inclusão: *“O Brasil é feito por nós. Umbanda também é Brasil”*.

Se da parte do Poder Público o apoio é retirado, o mesmo não ocorre com os umbandistas em torno de sua entidade organizativa. Na edição de dezembro de 1977, mais terreiros filiam-se ao SOUESC e o boletim recebe inúmeras correspondências<sup>47</sup>. A solidariedade também cresce entre o povo-de-

<sup>46</sup> Em trabalho anterior, demonstrei que o mesmo ocorreu com as escolas de samba de Florianópolis, alguns anos mais tarde gerando profundas cisões entre estas e o Poder Público. Tramonte, 1996.

<sup>47</sup> Entre elas da T.E. de Umbanda São Jorge, de Mafra (SC), cujo diretor espiritual apresenta o filho-de-santo à T. E. Caboclo Sete Flechas. Observe-se também a funcionalidade comunicativa da rede do povo-de-santo, com um líder religioso de Mafra apresentando um médium a um centro de Florianópolis.

santo: o Bazar Jurema, por exemplo, oferece serviços gratuitos de orientação, publicados no Eco Umbandista a todos que desejam *“lenitivo, conselhos, orientação, retribuição espiritual no domínio do entendimento”*. Cresce também o número de patrocinadores do informativo, como a Gráfica Edeme. Cresce também os centros integrantes do “Roteiro dos Terreiros”<sup>48</sup> os quais abrem suas portas publicamente.

### A crise interna das lideranças religiosas em 1978

Nos três primeiros meses de 1978 está em pleno curso uma crise entre os religiosos, cuja consequência foi o pedido de demissão de José Telles da presidência do SOUESC, apesar do apoio da diretoria, expresso em edição anterior, quando o conflito foi anunciado: *“A diretoria é composta de umbandistas de bons sentimentos...mas, como técnico e de competência para representar o Estado Catarinense, só temos um Telles. Os prós e contras se associem a nós, para que o nosso batalhador Telles possa ter auxiliares...Malhar é fácil, continuem a corromper-se. Se apedrejas é por estares apedrejado...Temos missões a cumprir, a diretoria associa-se ao Irmão Telles, vá em frente, tenha ouvidos de mercador”*<sup>49</sup> (grifo meu). Tempos depois, o texto de despedida de José Telles da presidência do SOUESC, é o documento esclarecedor da crise. Amargurado, ele faz uma retrospectiva de 16 anos de trabalho junto à primeira entidade em nível estadual, a União de Umbanda do Estado de Santa Catarina, invocando seus fundadores<sup>50</sup> e creditando sua derrocada *“às correntes ocultas da ignorância e temor ao esclarecimento do povo...que evitaria as fabriquetas de babás e inescrupulosos do ilusionismo”*. Denuncia que estas *“proíbiam seus filhos-de-santo de comparecerem aos eventos realizados pela pessoa do Telles, o bicho-papão”*. Revela ainda a existência de desconfianças e perseguições sofridas e

<sup>48</sup>1. Centro de Umbanda General Marambaia. Palhoça.

2. Tenda de Umbanda Pai Joaquim das Almas. Estreito – Florianópolis. Babalorixá Hamilton Borges Nunes

3. C.E. Pai Jobá. R. Jerônimo Dias, 43 – Saco dos Limões – Florianópolis. Babalorixá João José de Aguiar.

4. Tenda Espírita Caboclo Serra Negra (Nação). Sambaqui – Florianópolis. Babalorixá Zulmar Carpes.

5. Sociedade Espírita São Lázaro. Serv. Trindade – Florianópolis. Babalorixá Pedro Paulo Silva.

Note-se que, dentre estes cinco novos adeptos, há cinco nomenclaturas diferenciadas para seus terreiros, o que demonstra a possibilidade da diversidade, um traço recente à época. A inclusão de um “general” (Marambaia) como mentor espiritual é curiosa e raríssima no panteão das divindades, embora a belicosidade militar e/ou guerreira esteja presente em alguns orixás, tais como Xangô, Ogun, Iansã, Caboclos, etc. e a própria composição social do povo-de-santo da Grande Florianópolis esteja largamente pontuada por indivíduos das Forças Armadas. Observe-se também o crescimento do elemento masculino entre lideranças religiosas, ou, ao menos, o aumento de sua visibilidade, o que analisaremos posteriormente.

<sup>49</sup> Edição n.4, outubro de 1977

<sup>50</sup>Juvenal Melchiades de Souza, *“hoje no ostracismo pelos próprios umbandistas”*, Dr. Leopoldo Bertial, Henrique Landi, Capitão Antônio Antonino Alves e outros.

informa que renunciou em prol aos “einentes salvadores”, o que teria resultado na paralisação da entidade por um ano: *“reassumi a presidência e ...conseguimos realizar em Blumenau o primeiro seminário. Novamente à carga, mais pesada, a qual abala as estruturas do SOUESC, falta de compreensão dos ritos Umbanda e Candomblé”*<sup>51</sup>.

A grave tensão entre os umbandistas indica, evidentemente, que havia profundas divergências em torno da pessoa do Presidente e uma acirrada luta de poder que implicou em um movimento contínuo de renúncias e reassunção do cargo. Este sugere também que as perseguições viriam de uma ala *“ilusionista e fabricantes de babás”*. Como se vê é recorrente condenar os adversários afirmando suas práticas imediatistas e mercantilistas questionando suas aptidões religiosas e espirituais, tal como apontou Maggie em “Guerra de Orixá”. No conflito analisado por ela, cuja alusão é possível pela similitude, a batalha humana pelo poder equívale à guerra divina dos Orixás que guiam os contendores.

Se alguns integrantes do SOUESC sofrem acusações das “bases”, leia-se terreiros, internamente à própria entidade verificam-se sérias cisões e acusações mútuas. O articulista dirige ácidas críticas contra um ex-integrante do SOUESC, cujo nome não é mencionado, que estaria chefiando um terreiro *“digno, mas restrito para meia dúzia, de gente abastada”*. Segundo ele, este centro não aceita que *“freqüentem seu templo os menos favorecidos”*, fazendo uma triagem por telefone perguntando detalhes como *“É abastado? Onde trabalha? Tem Carro? Casa própria?”*.

De fato, não havia um consenso sobre o procedimento de aceitação de adeptos nos centros. Pela Lei da Umbanda, a “caridade” é sua essência e é intrínseca a esta a assimilação e incorporação dos mais necessitados em termos espirituais e materiais, logo, estão entre estes últimos, os pobres. Pelo relato, este terreiro estaria fazendo uma triagem explícita baseada na condição de classe do indivíduo, mesmo assim o autor do texto considera o templo como “digno”, classificação que legitima, portanto, a prática excludente. O jornal acusa ainda esta Tenda Espírita de ter sido procurada, nunca ter comparecido às reuniões e não ter recebido bem a equipe do Eco Umbandista, que teria feito uma série de visitas a centros, aí incluídas a Tenda criticada. Segundo eles, foram barrados na porta, com a alegação da necessidade de convites ou de telefonemas avisando antecipadamente da visita. O texto conclui: *“Aqueles umbandistas, entre eles um líder que foi do SOUESC, matou e feriu não só a mim, mas a milhares de umbandistas. A desculpa foi dada dias após, mas não convenceu. A porta da caridade deve ficar*

<sup>51</sup> Eco Umbandista, junho de 1978, n.12.

*aberta...As entidades são suficientes para não deixar o mal entrar após o defumador. Para isto existe uma diretoria ...para fiscalizar os fiéis que lá vão em busca de outras coisas que não sejam as da fé.”*

Esta edição traz ainda embates que ficaram pendentes e o questionamento e chamamento à participação é incisivo e demonstrativo dos resquícios de divergências que ainda sobrevivem apesar da nova eleição: *“O que fizeram os senhores umbandistas para a sua comunidade?...Parem de falar mal dos outros!...Chegou a hora de todos irmanados colaborarem com o SOUESC...Não se acomode, como se fosse um rei. Você que sempre criticou a antiga presidência agora chegou a hora ...junte-se a nova diretoria e faça o que não foi feito... senão será sempre culpado do sacrifício de um ser que dedicou sua vida toda a causa da Umbanda”*. Tudo indica que a saída do ex-presidente José Telles deixará cisões que poderão resultar em novos embates no futuro.

Na mesma época ocorre também um embate entre o Presidente da Confederação Umbandista do Paraná, José Maria Bittencourt e os organizadores do I Seminário Catarinense de Umbanda, ocorrido em Blumenau. Este envia uma carta à Revista de Umbanda,<sup>52</sup> justificando seu não comparecimento ao encontro pelo fato de que *“todos os Congressos e Seminários realizados em Santa Catarina tiveram o mesmo temário”*. Ele critica a repetição, sem inovação, nos estados, do temário apresentado por Armando Cavalcanti Bandeira em julho de 1973, no III Congresso Nacional de Umbanda, no Rio de Janeiro. Como a revista tem circulação nacional, o fato provoca indignação entre os líderes catarinenses. O Eco Umbandista responde, acusando o líder paranaense de desinteresse e “ vaidade ” e indaga: *“Onde está a solidariedade num movimento sério (sem subversão)...?”* Pede ainda sugestões para o temário do próximo encontro e adverte: *“Não me venha dando títulos e diplomas de Tatas, babalorixás, que nós aqui não aceitamos, queremos apenas o seu gabarito para composição”*.

Do embate, pode-se extrair alguns indicadores da situação das religiões afro-brasileiras no sul do país naquele momento: se o comparecimento dos representantes do Rio Grande do Sul ao evento citado foi, como afirma o articulista, “uma caravana espetacular de gente”, o mesmo não ocorreu em relação ao Paraná que se mantém fora da articulação e enfrenta os organizadores com duras críticas, nas quais o eixo central é o caráter repetitivo e redundante dos eventos. A este comentário reage também o articulista do informativo Eco Umbandista, sob o pseudônimo de Sr. Eco, acusando o líder paranaense de “não querer aprender, não ser solidário, ser

---

<sup>52</sup> n.23, dezembro de 1977.

vaidoso, somente exibir títulos e não fazer proposições concretas”, etc. A preocupação deste em deixar claro que a Umbanda “é movimento sério, mas não é subversão” indica que as estratégias organizativas das religiões afro-brasileiras naquele momento incluíam esquivar-se de qualquer tipo de confrontação possível com o poder instituído e de garantir a continuidade de seus eventos, afirmando o caráter “não-subversivo” destes. Entretanto, a opção de assinar sob pseudônimo, dificulta a análise dos interesses presentes no caso, mas permite levantar alguns indicadores. O anonimato - além de tornar o alvo menos exposto a ataques - ocorre também pelo caráter ainda semi-invisível ao público das religiões afro-brasileiras, que deixa como herança uma certa tendência à clandestinidade na emissão de opiniões e tomada de posições, evitando justamente confrontos de graves resultados, até mesmo internos entre o povo-de-santo.

Como reflexo destes conflitos, ao contrário de outras edições, nas quais o “calendário festivo” ocupa páginas inteiras, esta edição registra somente dois eventos que implicam em afastamentos. A ausência de notícias sobre comemorações e oferendas nos terreiros não pode ser creditada à falta de ocorrência de eventos, pois as datas dos orixás são sempre impreterivelmente comemoradas nos centros<sup>53</sup>. Outro provável motivo é que os redatores do jornal estivessem afastados do que se passava nos terreiros, pela proximidade das eleições no SOUESC em maio, os preparativos para o II Congresso Catarinense de Umbanda e ainda mergulhados numa crise com “suas bases”, os terreiros. Um dos indicadores de que esta crise estava de fato em curso é que esta edição que engloba os três primeiros meses de 1978 teve dificuldade de sair devido aos “tropeços visíveis”, como a falta de financiamento e os “invisíveis” *“vindos dos inescrupulosos, dos sem rosto que quando observam o progresso dos outros, agem no escuro, espalhando o veneno da maldade...até que chegue ao descrédito...corrente negativa feita ao redor dos membros da Diretoria do Eco...”*. Também o presidente do SOUESC, José Telles, demonstra profunda mágoa e desilusão com seus pares: *“Já venho cansado...Quis silenciar e não pude! Sonhei realizações que não consegui efetivar e sofri. Por isto estou aqui, repartindo o meu pão espiritual porque não tenho outro. Não tenho prestígio, nem tesouros que possam atrair nem corromper ninguém...mas tenho consciência...Um dia a incompreensão de hoje há de cessar”*. Evidentemente, há uma grave cisão em curso entre os líderes das entidades e os adeptos das religiões afro-brasileiras locais, mas como a linguagem dos textos é cifrada, hermética, plena de metáforas e

<sup>53</sup> Nesta edição, por exemplo, é mencionada a mitologia em torno de Oxóssi, festejado na maioria dos centros em Florianópolis no dia 20 de janeiro.

acusações indiretas, pode-se visualizar o topo, mas não a base da totalidade do “iceberg” desta crise.

As divergências internas ocorrem em diversas direções: entre lideranças de entidades organizativas e a “base”, formada pelos terreiros e entre integrantes da rede de povo-de-santo contra os denominados “oportunistas”. São repetidos incessantemente os alertas contra os *“malfeitores que se insinuam nos meios umbandistas...para darem vazão...aos seus apetites de enriquecimento material transformando a religião numa mercadoria comerciável”*. O texto avisa que *“aumenta diariamente o número de vítimas das mais complexas e variadas formas de feiuras de santo...porque, infelizmente é sempre crescente o número de desesperados espiritualmente.. enquanto meia dúzia de irmãos buscam a verdadeira compreensão religiosa... rapidamente aparecem os milagreiros...vigarice...Bata soltar-lhes a grana e o milagre acontece”*.

Destas considerações emerge a preocupação, por parte de alguns religiosos, com o crescimento do grupo de adeptos e a comercialização em curso dos “serviços da fé”. Fica claro que o grupo que é contrário a esta perspectiva é minoritário, quando a articulista afirma que os “autênticos” se restringem a “meia dúzia”, liderados pelo que denomina “O Cérebro da Umbanda em Florianópolis”<sup>54</sup>, conclamados para orientar iniciados e leigos: *“A fortaleza está na corrente positiva de vocês – se unidos, lutassem de mãos dadas...precisamos de um código de ética que julgue as coisas que poderão ser feitas...a unificação tem que começar pela cúpula...porque a grandeza da Umbanda candomblecista ainda acha-se dividida”* e denuncia: *“líderes e membros de cúpulas estão subordinados a certos esquemas - uns por interesses materiais outros por tradição ritualística...precisamos acabar com os supostos donos da verdade”*.

A reivindicação junto a líderes como Mãe Ida e outros era justamente no sentido de que assumissem uma posição de liderança mais efetiva, diante do que Mãe Ida responde: *“Prefiro viver para o Santo, despida de ambições mundanas, isolada de movimentos de cúpulas, sempre cumprindo e seguindo a Lei do Santo”*.

A crise que está emergindo neste momento implica também na ausência de lideranças confiáveis e que sejam referências para o povo-de-santo. Dos nomes citados espera-se que constituam um grupo de comando deste, com finalidades de unificação dos rituais baseados num código de ética comum. A outra preocupação é com a formação de novos religiosos que dêem

<sup>54</sup> Yalorixás Guilhermina Barcelos (Mãe Ida), Alcy Bruno, Herondina S. Carvalho, Carmem Maira Santos Guaita, Marlene O. Telles, Delsa Ávila e babalorixás: José Telles, Hélio Luiz Corrêa, João José de Aguiar, Ison de Jesus Lima, Zulmar Carpes (Pai Juca) e Hamilton Borges Nunes.

continuidade a uma certa perspectiva em oposição a outra, denominada “vigarista”. Para isso, acredita-se que os citados líderes estão excessivamente limitados a seus centros e lhes é solicitado que assumam a responsabilidade pela continuidade da religião numa perspectiva que se acredita mais ética. O outro lado da moeda da diversidade cultural e religiosa abarcada principalmente pela Umbanda é, por vezes, este sentimento que percorre o povo-de-santo de que há uma excessiva abertura nos rituais e exagerada tolerância em relação àqueles que atuam em nome da religião, resultando numa “falta de controle” perniciosa à manutenção das tradições. Entretanto, como a própria estrutura religiosa é descentralizada, veremos que, no decorrer de sua história, esta unificação jamais ocorrerá.

A forma de aglutinação coletiva possível e constante na Grande Florianópolis ocorre com alguns terreiros em torno de objetivos comuns de caráter mais imediatista, como uma oferenda a Iemanjá, por exemplo, ou ainda de forma recorrente, como a articulação de subgrupos que reúnem às vezes três ou quatro terreiros, que praticam a visitação constante e prestigiam-se mutuamente nas atividades realizadas. Assim, o que se busca incessantemente, neste momento, é a constituição de lideranças gerais para toda a rede do povo-de-santo que possam, por um lado, garantir a ética religiosa e por outro, o futuro das religiões afro-brasileiras em nível local, com a formação de novos quadros dirigentes.

### **Superior Órgão de Umbanda de Santa Catarina e suas bases: eleições e reaproximação**

A seção “Calendário Festivo” retorna na segunda edição de 1978 indicando uma pequena retomada dos contatos da entidade responsável pelo informativo - SOUESC - com os terreiros, iniciando a superação da crise que parecia estar em pleno curso no início do ano, acirrada pela proximidade das eleições para a próxima diretoria da entidade.

Anuncia-se também várias visitas feitas pela equipe jornal Eco Umbandista aos terreiros. Em maio, no dia 7, o SOUESC oferece um “ágape” para todos os filiados e dirigentes de terreiros.

As visitas aos terreiros provavelmente se intensificam devido à proximidade das eleições para o SOUESC e à necessidade de superar a crise que apontava. Veremos que, décadas após, os centros na Grande Florianópolis ainda se ressentirão da falta deste tipo de contato com as entidades organizativas. As queixas contra as Federações, na atualidade, dirigem-se no sentido de que a *“entidade só cobra a anuidade, mas nunca aparece no*

*centro*". Exige-se ainda que esta faça uma "fiscalização e controle" do que se passa na religião.

A descrição das visitas do SOUESC em 1978 revela ainda os valores emergentes e/ou predominantes nas religiões afro-brasileiras naquele período e demonstra uma certa amenização da crise e tentativa de retomar o contato junto aos terreiros, superando a histórica barreira entre estes pares. Entre os valores emergentes está o combate à folclorização da religião. Se, em décadas anteriores, a folclorização havia sido admitida e até utilizada como estratégia de ampliação do espaço de atuação, na década de 70, as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis vivem um momento de superação daquela e de afirmação e delineamento de um código de ética que regule as relações, evite as fraudes e atue no sentido do seu fortalecimento junto à opinião pública.

### **Sucessão no SOUESC (1978) e os novos tempos: nasce o Vira Informativo e multiplicam-se os terreiros**

Em maio de 1978 é escolhido o novo presidente do SOUESC, Antônio ~~Pedro da Silva~~, em substituição a José Telles, que havia colocado o cargo à disposição em novembro do ano anterior. O eleito nasceu no Rio Grande do Norte, foi escolhido por unanimidade e reside em Santa Catarina há apenas quatro meses, destacado para o 5º Distrito Naval de Florianópolis. *"Por não estar radicado em qualquer terreiro ou Agremiação umbandista ou candomblecista poderá fazer ótima direção"*<sup>55</sup>. A eleição para o cargo mais importante da entidade dos Umbandistas de um indivíduo "neutro", quer dizer, recém-chegado à cidade e, portanto, sem envolvimento e vínculos específicos com grupos de religiosos, parece ter sido a única saída viável para a continuidade da entidade após o período de crise. Seu nome tem um certo apoio das "bases", pois recebe mensagens de apoio de centros da capital. Com a nova presidência do SOUESC, há um clima de otimismo na recuperação da confiança e a expectativa das lideranças é de superação definitiva da crise. A esperança de renovação funda-se na eleição de um indivíduo que não está ligado a antigas divergências entre os religiosos, como analisamos anteriormente e também na institucionalização da entidade: *"Agora, com a nova Diretoria, tudo se fez luz. A negatividade que os umbandistas catarinenses tinham pela antiga Diretoria não existe mais. O atual presidente... não está ligado a passados dentro da Umbanda... O SOUESC já possui estatuto e está subordinado ao CONDU do Rio de Janeiro e propõe-se*

<sup>55</sup> Umbanda em Revista, n. 40, julho de 1978

a ser a voz dos associados, **controlar e responsabilizar-se por seus filiados**". A declaração indica que a entidade pretende promover uma retomada dos contatos com os terreiros, entretanto, à primeira vista, parece não ter uma definição precisa de qual deve ser seu papel junto a estes: "*A convocação é para que o terreiro...se filie ao SOUESC que, até o momento não intimou ninguém a se filiar, até porque ele próprio não estava organizado.*" (grifo meu)

Como já observamos anteriormente, é polêmica a questão da autonomia dos terreiros em relação às entidades organizativas. De fato, há uma dualidade no discurso da entidade que oscila todo o tempo entre controlar, fiscalizar, intimar - terminologia de cunho autoritário - e orientar, homenagear, promover e auxiliar, ações que implicaram em apoiar sem intervir diretamente: "*A religião umbandista cresce em Santa Catarina e como tal tem que seguir um caminho certo. O SOUESC não interfere em seu ritual, em sua diretoria, ele auxilia, promove Congressos, homenageia entidades, fiscaliza, orienta, mas interfere na conduta moral de seus dirigentes*" (grifo meu). A preocupação neste momento parece ser a institucionalização definitiva da religião, através da legalização dos terreiros: "*O importante é estarmos direito com a Lei material porque a Lei espiritual o SOUESC dispõe de seu departamento de culto, podendo orientá-los.*"<sup>56</sup>. Além disso, a entidade propõe-se a organizar cursos de caráter educativo numa espécie de "seminário de formação permanente" para seus associados. Os cursos visam a estabelecer parâmetros para a realização dos rituais: "*agir certo dentro da lei do Santo, consultamos para sermos consultados, pois fazer errado é crime*".

Entretanto, o clima de euforia causado pela esperança na renovação da presidência, será passageiro. Em agosto de 1978, apenas dois meses após a posse, eleição do novo líder será avaliada pela diretoria do SOUESC, como "uma mancada". Ele é demitido e é nomeado Flávio Antônio de Souza Nicolino. A justificativa dada pela direção da entidade é de que a substituição destina-se a "*não deixar cair por terra ideais construídos, baseados nos princípios de amor à Umbanda...depois dos insucessos achar a pessoa certa para representar com dignidade o SOUESC*".

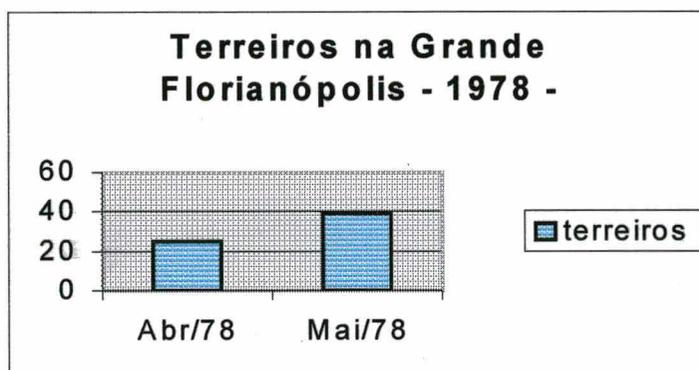
Não ficam claras as verdadeiras razões da incompatibilidade do primeiro presidente nomeado no lugar de Telles com a entidade, já que se acreditava que seu perfil de neutralidade em muito serviria aos propósitos da entidade dos religiosos. Tem-se notícia apenas de que as divergências entre este e o restante da diretoria desembocaram em nova eleição.

<sup>56</sup> Eco Umbandista, ano I, n.12, junho de 1978.

Com a troca de diretoria e retomada dos trabalhos do SOUESC, há alguns indícios de que a fase anterior principia a ser superada e tem início uma nova etapa. A análise da última edição do Eco Umbandista e da criação do Vira Informativo é relevante para compreender esta mudança.

Na última edição percebe-se uma reaproximação entre a entidade e os centros: o “Roteiro dos Terreiros”, praticamente duplica num só mês o número de casas inscritas englobando inclusive terreiros de outros locais do Estado<sup>57</sup>: até abril de 1978 constavam 25 casas da Grande Florianópolis; somente no mês de maio agregam-se outros 23 centros, sendo 14 localizados na Grande Florianópolis e 9 em outros locais do Estado. (gráfico n.4) Mãe Malvina, a mais conhecida e antiga mãe-de-santo de Florianópolis, somente nesta edição incorpora-se ao grupo dos terreiros citados.

**Gráfico n.4 – Novos inscritos no “Roteiro dos Terreiros” – Número de casas**

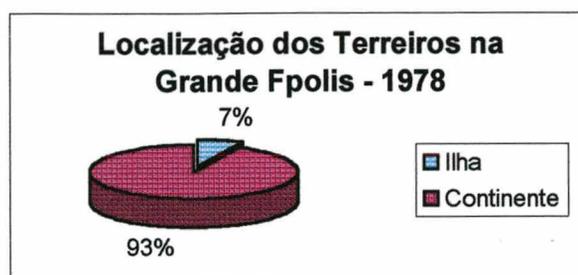


Elaboração: Tramonte, 2001

- <sup>57</sup> 1. Tenda Espírita Caboclo Araribóia – Barreiros. Yalorixá Avelina Martins Teodoro  
 2. C.E. Vovó Francisca. Agrônômica. Zeladora: Maria Madalena Costa.  
 3. Tenda de Umbanda Caboclo da Pedra Branca. Barreiros. Yalorixá Robertina Castro Faria (Beta).  
 4. Tenda de Umbanda Caboclo Aymoré. Coqueiros. Zeladora: Maria do Carmo Coelho  
 5. C.E. Santa Barbara. Bairro de Fátima. Yalorixá Cecília da Silva  
 6. C.E. São Jorge Guerreiro. Estreito. Yalorixá Malvina Ayroso Moreira.  
 7. C.E. Estrela Guia. Capoeiras. Zeladora Maria Rachadel  
 8. C.E. Nosso Grupo. Balneário – Estreito. Zelador: Dr. Miguel Wolk.  
 9. Tenda Espírita Caboclo Arruda. Centro, Florianópolis. Chefe de terreiro: Edgar Perdigão.  
 10. C.E. Jesus de Nazaré. Barreiros. Babalorixá Evaldo Linhares.  
 11. Congá da Tia Maria da Bahia. Estreito  
 12. Congá da Jurema. Estreito. Zeladora Raquel Gaspar da Silva  
 13. Congá do Pai José de Guiné. Estreito. Zeladora: Maria Nília dos Santos  
 14. C.E. de Umbanda Vovó Sinhá. Barreiros. Yalorixá Vilma Neves.

Permanece a predominância na área continental, sendo 13 aí localizados, e apenas um na Ilha, persistindo, portanto, a busca pelas áreas menos populosas, como analisamos anteriormente. (gráfico n.5

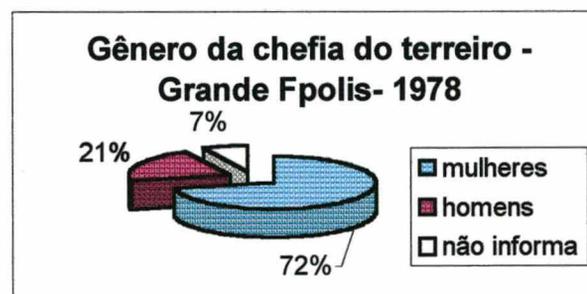
**Gráfico n.5 – Classificação dos novos inscritos**



Elaboração: Tramonte, 2001

Entre as lideranças de terreiros, o número de mulheres aumenta significativamente em termos proporcionais, crescendo a distância dos indivíduos do sexo masculino: dos 14 centros da Grande Florianópolis recém-incorporados ao roteiro, 10 são liderados por mulheres, apenas 3 por homens e um não informa. Prevalece, portanto, a “feminilização” das religiões afro-brasileiras locais.(gráfico n.6)

**Gráfico n.6 – Classificação dos novos inscritos**



Elaboração: Tramonte, 2001

Um dos líderes de terreiro faz questão de apor o título de “doutor” ao de “zelador”, denotando a entrada declarada das classes médias, mais intelectualizadas, no grupo das lideranças do povo-de-santo e não somente como “consultentes não assumidos” como no passado.

O Eco Umbandista de junho de 1978 é o derradeiro, quando completa um ano de existência com 12 edições, mas tem início, no mês seguinte, o Vira

Informativo<sup>58</sup>, com parte da equipe anterior. Apesar de não representar oficialmente o SOUESC, como o seu antecessor, noticia suas atividades. O expediente informa apenas que é de “propriedade” de Gessy d’Aquino. Além disso, ao contrário do anterior, este *“não se responsabiliza por conceitos e opiniões constantes de matérias assinadas”*. Como se vê, ocorre um rearranjo de forças entre os religiosos e a entidade perde seu principal canal de expressão para um grupo particular de indivíduos, que, mais tarde, fundarão outra entidade organizativa.

## II Congresso Catarinense de Umbanda, 1978: a consagração

Em setembro, é notícia a inauguração da sede da União Blumenauense de Umbanda. Há queixa da falta de apoio das autoridades locais que *“já na época da Fundação da União não deram apoio esperado, também não comparecendo ao I Seminário Catarinense de Umbanda”*. Como se vê, as ligações entre as religiões afro-brasileiras e os poderes instituídos em Santa Catarina são permeadas por altos e baixos. Já para o II Congresso Catarinense de Umbanda<sup>59</sup> - 30 de novembro a 2 de dezembro - o convite parte do Secretário de Turismo de Laguna (SC) que *“vem colaborando ativamente para que este evento seja coroado de êxito”* e, inclusive oferece um jantar à Diretoria do SOUESC e à Comissão Organizadora do Congresso. Vale destacar que é o setor turístico da Prefeitura quem se interessa pela iniciativa.

Novamente, as religiões afro-brasileiras incorporam em suas estratégias a tarefa de construir a visibilidade aonde ela é possível, neste caso, como evento cultural de interesse turístico.

Às vésperas do II Congresso, um súbito e inesperado sentimento de unidade e superação das divergências internas perpassam as relações do SOUESC com os terreiros: *“Está sendo maravilhoso este sentimento de solidariedade que começa a surgir entre os terreiros, que até bem pouco tempo nutriam viva rivalidade...Esta sagrada comunhão de ideais e interesses religiosos principiou a se desenvolver com a fundação do SOUESC”*<sup>60</sup> (grifo meu). Pode-se perceber que rapidamente reconstituem-se as relações entre a

<sup>58</sup>O expediente: Propriedade – Gessy Silva d’Aquino; Diretor responsável: Carlos dos Santos; Coordenadora: Shirley Nunes; Redação e administração: R. Bocaiúva, 214- Florianópolis (SC). A primeira edição informa algumas orientações espirituais do jornal e justifica sua criação pelo desejo de dar “nossa quota em favor da Umbanda”.

<sup>59</sup>Os temas são: 1. Aspectos religiosos, código litúrgico 2. Fundamentos da Umbanda 3. Moral e ética religiosa 4. Organização dos Terreiros 5. Temas sobre Umbanda, Kardecismo, Africanismo, etc. 6. Mediunidade, Animismo, Misticismo. Cogita-se a participação da BENFAM para desenvolver o tema do planejamento familiar.

<sup>60</sup>Os Louros do SOUESC. Vira Informativo, n. 3, outubro de 1978

entidade e os centros possivelmente harmonizados temporariamente em função da motivação agregadora do Congresso.

Em nível estadual, anuncia-se a extinção das Uniões Municipais de Blumenau e Joinville e a criação de uma Representação Regional. Menciona-se também a emissão de certificados dados aos terreiros “*dando autorização e cientificando seus registros junto ao SOUESC, sujeitos aos dispositivos estatutários*” e fornecimento de estatutos padronizados e extrato para publicação no Diário Oficial do Estado.

Referindo-se à responsabilidade pela “feitura de cabeça”, a entidade avisa: “*Credenciem-se publicamente que o SOUESC agora está colocando tudo nos seus devidos lugares...Vamos continuar concordando com charlatões? Ninguém pode intervir no ritual dos terreiros, mas **pode mandar fechar este terreiro** se ele não estiver devidamente credenciado desde sua feitura apontando a hierarquia*”(grifo meu). O poder de fechamento de um terreiro - uma medida extrema - não será um atributo reconhecido à entidade por suas bases na Grande Florianópolis, gerando desconforto e hostilidade nas relações entre os pares. Na verdade, pode-se dizer que as entidades organizativas religiosas locais nunca obtiveram, de fato, legitimidade suficiente para exercer tal grau de poder com tão graves conseqüências e implicações.

Os preparativos para O II Congresso Catarinense de Umbanda são intensos. O periódico paulista Umbanda em Revista anuncia o evento com destaque e entusiasmo.<sup>61</sup> A Umbanda em Santa Catarina, em pleno desenvolvimento, começa a despertar a atenção de religiosos de todo o país e, em nível local, recebe apoios relevantes de empresários e Poder Público envolvidos diretamente na promoção do evento. Em Laguna também mantém-se a característica da amplitude da Umbanda que atinge variadas classes sociais, como os hoteleiros<sup>62</sup>. A constituição da Comissão Organizadora é um bom parâmetro para avaliar a solidez do evento: a presença de oito terreiros envolvidos diretamente, demonstra que o Congresso não será minoritário ou dirigido somente às cúpulas<sup>63</sup>. A composição da mesa diretora, com estados

<sup>61</sup> Comissão Organizadora: Presidente: Flávio Nicolino; Coordenador Geral – Nivaldo Ulisséa Mattos; Coordenadores: José A Zytkeuwisk, Evaldo Linhares, Zenon Faisca; Secretária Geral - Gessy S.Aquino, M.L. Fujiwara, Janini K. Bullos. Fazem parte ainda os terreiros: T.U. Caboclo Guarani, T.E. São Jorge Guerreiro, T.E. Cosme e Damião, T.E. São Sebastião, Tenda do Senhor Bom Jesus de Iguape, Centro Ogun Beira Mar, Centro de Umbanda Santa Catarina e São Jerônimo.

<sup>62</sup> A proprietária do Turismar Hotel, “*umbandista de coração, irmanizando-se com a Comissão Organizadora ofereceu suítes aos congressistas em seu hotel*”. O SOUESC agradece ao Prefeito de Laguna e ao Secretário de Turismo “*que estão colaborando ativamente com hospedagem aos Congressistas*”.

<sup>63</sup> n.45, dezembro de 1978. Constituição da mesa: Presidente: Martinho Mendes Ferreira; Coordenador Evaldo Pina (ambos do Rio de Janeiro); secretário: Geraldo Freitas Assunção (SC).; Moab Caldas, José Mendes de Oliveira, Armando Porto Barcelos, Mãe Diva, Mãe Helena de Iemanjá, Mãe Delsa de Ogun, todos do Rio Grande do Sul; Demétrio Domingues, Abrolio Wainer, João Vieira de Barros, Joaquim Brito de

nos quais a Umbanda tem forte expressividade, demonstra a importância que adquire a religião em nível local.

Foi significativo o número de teses apresentadas e aprovadas.<sup>64</sup> Nas referências ao Congresso, a ênfase é dada ao volume e pluralidade de entidades e grupos participantes e não ao conteúdo das discussões ocorridas. Isto indica que seu resultado principal não é o debate sobre temas específicos das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, mas a articulação entre os pares, formalização de alianças e uma declaração de paz e fraternidade em meio às divergências religiosas e políticas. O fruto primordial do II Congresso é a organização e a motivação e, principalmente, o fato de ter-se constituído num momento privilegiado de construção de algumas bases comuns de atuação: *“É aprendendo que deixamos a mentalidade arcaica, a concepção errônea de ser um Congresso somente para professores no assunto... Tudo é feito com um único objetivo: conhecimento dos nossos deveres, unindo todos os rituais pela elevação da espiritualidade para que possamos ter em Santa Catarina uma Umbanda salutar dentro dos princípios religiosos”*<sup>65</sup>.

Havia, portanto, entre os organizadores, uma preocupação de estender alguns fundamentos religiosos mais aprofundados a uma parcela maior do povo-de-santo que não se classificava entre os “professores no assunto”. A moralização é também outra preocupação constante. O uso da terminologia “salutar”, “saudável” em contraposição ao que seria seu oposto - doentio, mórbido - é uma conceituação inserida basicamente no campo da moralidade de comportamento e ritual. Por moralidade de comportamento, entende-se logicamente, a conduta durante as festas, principalmente, e nas ocasiões coletivas de modo geral. Por conduta ritual dentro da moralidade, compreende-se a utilização dos preceitos da religião para as finalidades da caridade e da bondade, que os umbandistas, principalmente, proclamam como o verdadeiro sentido de sua ação. Dentro deste contexto, estes eventos de caráter estadual promovidos pelos adeptos das religiões afro-brasileiras

---

Carvalho e Inésio Spadoni, todos de São Paulo. Do Rio de Janeiro, Míriam da Conceição de Luiz Fortes e de Santa Catarina Flávio Nicolino, José Teles, Zenon Campos Faísca, Alcy Dutra Bruno, Aparecido Marchiori e Gessy Aquino.

<sup>64</sup>1. Omolocô e sua origem; por Mãe Míriam da T.E. Yemanjá e Lua Nova, de Irará (RJ). 2. Deveres e cuidados do médium, por Yalorixá Alcy Bruno 3. Código Litúrgico, apresentado pelo Comendador Abramólio Vainer, debatido por Moab Caldas e Demétrio Domingues. 4. Influência africana nos usos e costumes do Brasil - tese de Carlos Alberto da Silva 6. Mediunidade, animismo e misticismo, tese do Dr. Adalberto Antônio Pernambuco Nogueira, do Conselho de Orientação Espiritual da União de Umbanda do Estado do Rio Grande do Sul e apresentada por José Mendes de Oliveira 7. Idem, Origem da Umbanda 8. O grande colapso - José dos L.L. Telles, com aparte da Yalorixá Alcy Dutra Bruno, defendendo Almas e Angola 9. Pontos riscados e cantados, de José Mendes de Oliveira, presidente do Conselho de Orientação Espiritual da União de Umbanda do Estado do Rio Grande do Sul 10. Umbanda - Decelso, do Instituto Superior Afro Brasileiro de Umbanda. Vira Informativo, n.5, dez.1978

<sup>65</sup> Vira Informativo, janeiro de 1979, n. 6

parecem ter por função avivar e reforçar os dogmas e princípios religiosos, consolidar algumas posições políticas e ideológicas dentro do grupo, e, sobretudo, agregar o povo-de-santo periodicamente, reforçando as inter-relações e sua estrutura em forma de rede humana, dinamizando-a.

Os Congressos representam uma espécie de motor para que esta rede se mantenha em movimento e não tem por finalidade o esgotamento teórico de temas religiosos, e sim, a democratização de seus principais fundamentos, para que se mantenha a base comum de atuação, visando a uma “Umbanda sadia”. Quanto aos eventos ocorridos durante o Congresso, o destaque foi para a delegação de Blumenau, que compareceu com 30 pessoas e a “sessão” preparada pela yalorixá Justina de Souza França, da Fraternidade Espírita Tio Sabino da Bahia, de Laguna. A finalização ocorreu, como de praxe, com uma “gira de confraternização” da qual participaram vários terreiros. Nos agradecimentos pelas felicitações, o SOUESC cita entidades religiosas de cultos afro-brasileiros de vários estados. As mensagens recebidas de Florianópolis, curiosamente, não partem de entidades religiosas ou correlatas, mas de autoridades políticas de “alto escalão”<sup>66</sup>.

As mensagens recebidas demonstram que o reconhecimento das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina é um fato nesta época. Se não implica em inclusão social definitiva, denota, ao menos, que já é impossível desconhecer o potencial organizativo, social e de impacto na opinião pública dos eventos organizados por estas. Um dado significativo a este propósito é que, neste mês, o SOUESC completa 4 anos de fundação e solicita à Assembléia Legislativa sua inclusão na verba anual de Auxílio à Instituição Filantrópica<sup>67</sup>.

À parte o jogo de interesses que sempre perpassa estas iniciativas, o reconhecimento público do Congresso de Umbanda por parte de altas autoridades políticas de Santa Catarina demonstra que, no nível da macro-estrutura, jamais seria possível retornar à antiga situação de perseguição e marginalidade. Se este quadro sobrevive na micro-estrutura - no preconceito de vizinhança, de policiais, na invisibilidade real destas religiões - no nível das estratégias políticas do poder hegemônico, a rede das religiões afro-brasileiras está colocada entre as alianças possíveis deste. Isto não significa que, de fato, estas autoridades queiram facilitar ao povo-de-santo uma participação radicalmente democrática. Significa apenas que admitem sua força e desejam obter reconhecimento entre suas bases.

<sup>66</sup> Governador do Estado, Antônio Carlos Konder Reis; Secretário para Assuntos da Casa Civil, Salomão Ribas Júnior, Presidente da Caixa Econômica do Estado de Santa Catarina, Paulo Bauer Filho, Governador eleito Jorge Konder Bornhausen e o vice-governador.

<sup>67</sup> Projeto apresentado pelo Deputado Estadual Antônio Henrique Bulcão Vianna.

Ao final, uma nota amarga do SOUESC revela que as dificuldades enfrentadas foram imensas: *“Àqueles que dificultaram de toda forma que o congresso se realizasse, nossas desculpas por decepcioná-los. O congresso houve e o sucesso é latente. Irmãos, não estamos, em guerra, não pagamos capangas, a nossa arma é a Fé”*.<sup>68</sup> A conclamação aos “irmãos”, a história pregressa das crises e inúmeras cisões entre diretoria e terreiros, indica que provavelmente estas dificuldades localizavam-se entre a própria rede do povo-de-santo.

Para janeiro de 1979, a entidade anuncia uma reunião de todos os representantes de terreiros filiados para preenchimento de cargos da diretoria administrativa, eleição da nova Diretoria e Conselho Fiscal. Deste constam todos os chefes de terreiro o que indica ser este um ponto nevrálgico da organização da entidade.

#### 4.5. EM BUSCA DA DEMOCRATIZAÇÃO E DA AÇÃO COLETIVA

##### Superando a ação disciplinadora

As religiões afro-brasileiras preocupam-se, naquele momento, em desenvolver um trabalho educativo nos níveis interno e externo. Em nível interno, junto às crianças que freqüentam os centros e pertencem a famílias integrantes do povo-de-santo: *“Chefes de terreiros, vamos tentar educar nossas crianças na vibração”*<sup>69</sup> certa. *Muito em breve todos os terreiros terão aulas doutrinárias com distração e até incorporação, dependendo do necessário para uma boa formação*. Outro texto aponta: *“Várias crianças dotadas de axé cumprem obrigações nos terreiros. Elas nascem e crescem no axé e é, portanto, indispensável sua presença no culto...educarmos dentro da Lei do Santo...A presença das crianças nos terreiros representa a continuação”*.<sup>70</sup>

A preocupação com a tradição e continuidade religiosas é o principal motor do trabalho educativo desenvolvido junto a estas. Além dessa recomendação, o SOUESC possui um Departamento de Culto, cujo objetivo é promover palestras, cursos e orientação individual aos participantes da rede do

<sup>68</sup> Vira Informativo, dezembro de 1978, n.5

<sup>69</sup> *“Vibração = As religiões afro-brasileiras e as delas derivadas acreditam que tudo vibra. Cada elemento tem sua vibração individual. Os orixás são o poder que determina e comanda a vibração de certo elemento ou força natural...Na Umbanda cada linha é a corrente de vibração de determinada divindade (orixá) tendo a ela subordinados espíritos afins, agrupados em falanges, dirigidos por um espírito-chefe, mais evoluído espiritualmente. A vibração do pensamento é que faz os espíritos perceberem as preces; a vibração do som é que os atrai; as ervas, perfumes, comidas, bebidas, etc. tudo tem sua vibração especial que produz determinado efeito ao se propagar...”* Cacciatore, 1988

<sup>70</sup> Vira Informativo, n.2, setembro de 1978

povo-de-santo. Em nível externo, os umbandistas começam a participar do BEMFAM - Sociedade Civil Bem-Estar Familiar no Brasil, com finalidades de difundir o Planejamento familiar: *“O objetivo é oferecer a seus adeptos melhores condições higiênicas, médicas e sociais”*<sup>71</sup>. Embora a entidade fosse governamental e, portanto, vinculada ao governo ditatorial militar, muitas iniciativas da sociedade civil conquistaram “brechas” importantes no cenário totalitário, desenvolvendo significativos trabalhos junto a comunidades mais pobres, os quais, representaram, em muitos casos, uma forma possível de participação naquele contexto.

No escopo das finalidades do SOUESC, algumas mudanças são visíveis: a terminologia restritiva anterior que girava em torno de ações disciplinadoras – controlar, fiscalizar, regulamentar - foi substituída por outra mais aberta – promover, orientar, conseguir, etc. Entre os objetivos da entidade<sup>72</sup> nota-se a utilização de termos como “intercâmbio fraternal” e “orientação aos filiados” que inverte totalmente a concepção hierarquizada e controladora com que a entidade havia surgido em seu início. A criação dos diversos departamentos horizontaliza e democratiza-a junto aos filiados. Além disso, percebe-se uma preocupação em promover encontros educativos e de lazer, fornecer sustentáculo jurídico e religioso, além do apoio material, com a criação do Serviço Social e o estabelecimento de convênios para assistência médica e odontológica. Certamente, estas transformações são oriundas de fatores endógenos e exógenos. Entre os primeiros, está o amadurecimento das lideranças face às sucessivas crises internas que resultaram na busca de estratégias mais adequadas; entre os fatores exógenos está a própria democratização da sociedade brasileira que começa a dar seus primeiros sinais nesta época, através dos chamados “novos movimentos sociais”<sup>73</sup>.

Como resultado dos novos “ventos” promissores, de julho a setembro deste ano registram-se inúmeros acontecimentos nos terreiros retomando um clima íntimo e familiar: festividades nos dias santos, “feitura” de novos líderes, homenagens e palestras, além dos aniversários que recebem os cumprimentos da equipe do boletim.

<sup>71</sup> Foi realizado um Seminário do BENFAM com o CONDU, nos dias 25 a 27 de agosto no Rio de Janeiro. Os temas foram: Planejamento Familiar no Brasil; Fisiologia da Reprodução Humana; Métodos Anticoncepcionais Modernos; Aspectos religiosos do planejamento familiar; informação e educação em Planejamento Familiar. Vira Informativo, n. 1, agosto de 1978

<sup>72</sup> 1. Promover intercâmbio fraternal entre os Centros e Associados, através de reuniões, festas, debates e simpósios 2. Legalização dos Centros espíritas, com redação e publicação do respectivo estatuto e documentação correlata 3. Departamento de Divulgações 4. Orientação aos filiados, no que tange a casos com filiações etc. 5. Assessoria Jurídica 6. Assessoria Contábil 7. Serviço Social 8. Departamento de Publicidade 9. Departamento individual dos cultos cada um com sua diretoria 10. Sede própria para o SOUESC. Objetiva-se também: assistência médica, cirúrgica, ambulatório, através de convênios.

<sup>73</sup> A este propósito ver Scherer-Warren, 1993.

## O Bem e o Mal: Exu e Pomba Gira, defensores dos oprimidos

Analisando as homenagens a Exu e Pomba Gira, a yalorixá Shirley Nunes aborda este tema polêmico: “*embora não tenham um modo agradável de falar, trabalham para o bem, desmanchando trabalhos, amarrações*<sup>74</sup> feitos pelos *kiumbas*”. A incorporação nos médiuns deve vir “*sem palavrões ou gestos obscenos*”. Ela protesta contra o “*mal comportamento dos médiuns... uma desculpa de muita gente para justificar um procedimento irregular. Exú é a defesa do médium*<sup>75</sup>...*É a festa dos defensores do homem oprimido e escravo em sua luta pela libertação*”.

Além de ser uma acusação no plano moral, o texto de Nunes é elucidativo dos papéis de Exu e Pomba Gira, denominados “povo-da-rua”. Interessante observar que o discurso do “homem oprimido e escravo em luta por sua libertação” em muito assemelha-se ao da oposição de esquerda de inspiração cristã-marxista bastante em voga na época, quando renasciam os movimentos sociais e a movimentação pública contra a ditadura militar e por melhores condições de vida.

A analogia feita de que o “povo-da-rua” (Exu e Pomba Gira) promovesse esta “libertação da opressão” é bastante significativa no contexto de censura a qualquer forma liberdade de expressão da época, indicando que os “ecos” do que ocorria nas grandes cidades estavam chegando a Florianópolis e atingindo também o povo-de-santo. Afinal, um ano após, a cidade protagonizaria um dos mais notáveis casos de enfrentamento do poder ditatorial da história brasileira, no episódio que ficou conhecido como a “Novembrada”. Em 1979, em visita a Florianópolis, o presidente ditador General Figueiredo, reagiu com violência à manifestação da multidão concentrada em protesto contra sua presença na cidade e contra o regime vigente, desencadeando, então, confrontos de rua que tornaram memorável aquele episódio da história local, em particular, e do país em geral. Foi a

<sup>74</sup> Estar “amarrado” é “o estado do indivíduo atingido por vibrações maléficas que prejudicam sua vida”. Cacciatore, 1988

<sup>75</sup> Nos dias 25 a 27 de agosto de 1978, ocorreu, no Rio de Janeiro, a II Convenção Nacional da Umbanda no Brasil. Representando Santa Catarina participou o então presidente do SQUESC Flávio Antônio de Souza Nicolino. Uma das teses aprovadas e debatidas, com recomendação do CONDU, foi a retirada das imagens de Exu com rabo e chifre das canjiras já que ele “é uma entidade, não é o diabo”. Vira Informativo, agosto de 1978, n.1. Em uma das entrevistas realizadas em 1999, na Grande Florianópolis, Pai Clóvis relatou que havia mandado “reformatar” todos seus exus retirando-lhes as tais características. Ficaram na canjira as portentosas imagens, agora sem os traços que pudessem insinuar qualquer alusão ao diabo tal como é representado popularmente.

primeira e talvez única vez que um general da ditadura militar foi confrontado diretamente e publicamente pela população civil.

### **Humildade, moral e fé contra os equívocos e a intolerância**

Além das figuras da Pomba-Gira e Exu, outros temas polêmicos também são debatidos abertamente. O texto protesta contra os trabalhos “para o mal” realizados em cemitérios “*por ignorância ou má fé*” e afirma que quem os realiza “*não são umbandistas... o senso moral ainda não se encontra desenvolvido, são pobres de espírito*”. Além da crítica à falta de moral e baixa espiritualidade, uma ameaça no plano religioso: “*Tenham cuidado porque há uma lei de causa e efeito...aquele que faltou a verdadeira lei de sabedoria e fraternidade deverá pagar sofrendo as conseqüências funestas de seu erro*”.

Como se vê, as práticas exercidas “em nome das religiões afro-brasileiras” causam acirradas polêmicas e ácidas acusações entre os envolvidos. É dentro da ampla diversidade praticada principalmente pela Umbanda, que a opinião pública - através principalmente da imprensa - encontrará terreno fértil para aliar fanatismo e morbidez à religiosidade afro-brasileira. Veremos mais tarde que, a prática de ações criminosas e funestas por pessoas que se auto-intitulam pais ou mães-de-santo e utilizam esta justificativa para os crimes, será, em nível da opinião pública, um dos maiores obstáculos que o povo-de-santo enfrentará ao longo de sua história moderna.

Quanto mais cresce o número de terreiros e de adeptos, mais suscetível ficará a esta associação entre religião e criminalidade, o que, evidentemente, em nada corresponde ao cotidiano e à estrutura essencial espiritual das religiões afro-brasileiras. Certamente é por isso, por esta marca indelével imprimida ao povo-de-santo, que este aborde veementemente a conduta moral do grupo e insista na correção desta, transformando-a em traço de espiritualidade: “*Não importa a maneira de praticar a religião, importa sim a nossa conduta moral, pois somos sempre exemplo a serem seguidos por nossos filhos carnis e dentro do santo*”<sup>76</sup>.

O tema da moralidade na religião reaparece reiteradamente<sup>77</sup>:

1. “*Ando pelas altas madrugadas...meus irmãos com seus burros fracos*<sup>78</sup> *a fazerem desordem...Não aprenderam ainda...que a finalidade é a fé? Onde está a moral, a decência?*”.

<sup>76</sup> Norival Silveira, presidente da União Blumenauense de Umbanda. Vira Informativo, n.2, setembro de 1978.

<sup>77</sup> Vira Informativo, abril de 1979 n. 9.

<sup>78</sup> “Burro = termo usado pelos Exus incorporados para designar o médium de que estão se servindo”. Cacciatore, 1988. No caso, “burro fraco” significa que o médium está com uma incorporação frágil, defeituosa, que não está preparado para receber a divindade.

2. *“Andei escutando comentários, vai ser bom, assim acabam-se as madrugadas esquentadas. A ordem é: quando houver os manos na rua, fazendo arruaças com seus burros...serem levados para prestarem contas dos seus atos. Cuidado com os homens de botina”*.

3. *“Em seu lar, você consente receber um indivíduo alcoolizado...dizendo palavrões? Em seu terreiro...lá estão gente que preza pela moral. Como se sentirão essas pessoas, indo pela primeira vez? Qual a impressão que levarão de nossa religião?”*

Os três casos relatados, revelam a persistência da preocupação com a imoralidade dentro da religião, que acaba resultando em justificativa, da parte dos próprios líderes, de repressão policial - os “homens de botina” - contra os “desordeiros”: *“Até que vai ser bom, assim acabam-se as madrugadas esquentadas”*. A imoralidade entre o povo-de-santo não preocupa somente quando é praticada no espaço público da rua, nas madrugadas, como relatado, mas também no interior dos próprios terreiros, como demonstra o terceiro caso. Veremos, na segunda parte, que este será um dos principais aspectos que preocupam o povo-de-santo ao longo de suas história, ao lado da manutenção das práticas corretas “do Santo”.

Nos anos 70, aos estigmas, as religiões afro-brasileiras respondem com seus eixos de prática da não-violência – humildade, caridade e fé: *“Se somos umbandistas ou candomblecistas convictos, não devemos e nem podemos fazer manchetes tentando menosprezar, diminui ou difamar outras religiões. Se elas não reconhecem nossos rituais e não nos querem como irmãos, sejamos humildes, pratiquemos a religião com fé, lealdade e temos certeza que sentirão o quanto erraram conosco”*<sup>79</sup>.

Apesar dos inúmeros conflitos internos à própria rede do povo-de-santo, são mínimos os ataques a outras religiões nos boletins umbandistas da Grande Florianópolis. Ao contrário, coerente com o caráter assimilador da religião, há artigos esclarecendo fundamentos do Kardecismo e até mesmo da Maçonaria, tema que será aprofundado mais tarde.

No relato das atividades dos terreiros, um detalhe curioso: o crescimento abrupto de nomenclatura de origem africana<sup>80</sup>, provavelmente como resultado da influência da instalação de terreiros de Candomblé na Região: na foto do “yawô” publicada na edição de outubro pode-se ver

<sup>79</sup>Vira Informativo, n. 3 outubro de 1978

<sup>80</sup>Abassá do Exu Tranca Rua das Almas homenageou: Yalorixá Malvina – Iabá<sup>80</sup>. Festa no C.E. Afonjá Alufan, da Ebami Marlene; saída do Yawô Adailton, Míriam da Nação Omolo, Josefa, yabassé e a yawô Flora. Presentes o Axogun Nilton, o Ogã Alabê Valdenir e o Alabê de Oxalá Euclides. (grifo meu)

claramente que as vestimentas, o tipo de raspagem dos cabelos e a pintura corporal são características “de nação”<sup>81</sup>.

### **A apoteose organizativa: todos ao mar, saudando Iemanjá!**

Como resultado do período de crescimento e euforia, propiciado pelo II Congresso, e consolidação das entidades de Joinville e Blumenau, o SOUESC planeja, para o final do ano de 1978 homenagear Yemanjá de forma coletiva. O evento é noticiado pela imprensa local como “*um espetáculo de rara beleza aos que comparecerem à praia de Canasvieiras...acreditem ou não na força da religião afro-brasileira*”.<sup>82</sup> Segundo Aírton de Oliveira, da DIRETUR, a oferenda a Iemanjá “*não faz parte do calendário turístico da cidade por ser uma festa religiosa*” mas o órgão tradicionalmente tem dado apoio, fornecendo transporte até o local da praia, além de colaborar na iluminação e divulgação da festa. A praia de Canasvieiras foi a escolhida por ser de mar aberto, uma necessidade das oferendas a esta divindade. As cores que os participantes utilizarão serão o azul e branco de Yemanjá e serão ofertados flores, perfumes, velas e talco à Rainha do Mar. Do centro de Mãe Malvina partirá um ônibus fretado pelo próprio grupo de médiuns.

“*À medida em que os terreiros chegavam iam se organizando e iniciando as homenagens...Presentes os familiares dos médiuns e grande número de assistentes*”<sup>83</sup>. Houve também o apoio do Corpo de Bombeiros e da Polícia Militar “*zelando para que todos pudessem neste ato de fé tranqüilamente fazer a sua oferenda*”<sup>84</sup>. Da descrição do evento, pode-se perceber algumas relações estabelecidas pelo povo-de-santo da Grande Florianópolis. Uma delas é a proteção, segurança e infra-estrutura recebida dos organismos oficiais, o que destaca a grande capacidade de articulação coletiva do povo-de-santo da Grande Florianópolis. Esta ocorre não só com o poder instituído, através da Diretoria de Turismo da Prefeitura e do Corpo de Bombeiros; mas também, e fundamentalmente, no plano interno da rede dos religiosos, promovendo um evento que reuniu diversos terreiros.

<sup>81</sup> “*Nação = determinação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos [negros africanos vindos como escravos para o Brasil] e que determina também os diversos tipos de candomblé*”. Cacciatore, 1988.

<sup>82</sup> O Estado, 30/12/1978

<sup>83</sup> Vira Informativo, janeiro de 1979, n.6

<sup>84</sup> Entre outros terreiros, C.E. Jesus de Nazaré, Babalorixá Evaldo Linhares; C.E. Sete Flechas, Yalorixá Cristina Simas Costa; C.E. Santa Joana D’Arc, Yalorixá Áurea Maria Teixeira (Lalinha); C.E. Vovó Sebastiana, Chefe de Terreiro Dinorah Calasans Silva; T.U. Pai José de Angola, Yalorixá Maria Verônica da Costa; Centro São Jorge Guerreiro, com seu corpo mediúnico; Tenda Ogun e Saruê com seu Babalorixá Albertino Bento Machado Filho; Gongá Tia Maria da Bahia, Chefe de Terreiro Celmita Irene Matos Nicolino e Gongá de Yansã e Pai Ambrósio, Chefe de terreiro, Shirley Nunes. (grifo meu)

Veremos que, na passagem do século XX para o XXI, a situação da Festa de Iemanjá é completamente diferenciada: a fragmentação entre os terreiros é imensa, sendo as oferendas normalmente feitas por cada centro em particular, fechados sobre si mesmos e com nenhum, ou quase nenhum apoio governamental. Quanto existe algum tipo de parceria, geralmente esta ocorre com micro-empresários, donos de restaurantes, ou bares que visam, com a iniciativa, atrair clientela para seus estabelecimentos, ou ainda por simpatia ao culto, ou quando são praticantes da religião. Este quadro de inter-relações logísticas de apoio e articulação das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis nos finais da década de 70, não será uma realidade duas décadas depois.

Outra relação que permanece nas entrelinhas do relato do Informativo do povo-de-santo é com o Centro Espírita São Jorge Guerreiro: o único cuja Chefe de Terreiro não é mencionada é o de Mãe Malvina. Ora, este é justamente o pioneiro da história das religiões afro-brasileiras locais, um dos mais reconhecidos e tradicionais de Santa Catarina, um dos maiores e mais visitados do estado e um dos mais articulados com autoridades constituídas. Além disso, enviou um ônibus com participantes à festa e foi justamente este terreiro - na pessoa de sua yalorixá responsável - o entrevistado pelo jornal O Estado para divulgação desta Festa de Iemanjá. Causa estranheza, portanto, a ausência de menção ao nome de Mãe Malvina, até como estratégia de “marketing” dos religiosos, já que seu nome era, certamente, um dos mais “famosos” na época junto à opinião pública e autoridades. Já observamos antes que, estranhamente, Mãe Malvina integra-se tardiamente ao SOUESC, ou ao menos, ao grupo de terreiros que se declaram publicamente nos boletins informativos da entidade. Parece existir um “vácuo” entre o terreiro mais famoso do Estado e a entidade SOUESC, mas parece que este vácuo não se estende à relação entre o famoso centro e os demais, pois em ocasiões de festas pode-se perceber a presença de outros centros no Terreiro de Mãe Malvina. Parece existir um paradoxo: a “grande” imprensa, tem como referência principal e quase exclusiva o nome e terreiro de Mãe Malvina e o boletim do SOUESC, a entidade dos religiosos, só exclui do conjunto o nome de Mãe Malvina. Seria uma espécie de compensação pelo brilho quase exclusivista da Yalorixá pioneira junto à opinião pública? Ou se trataria de divergências de fundo político pelas claras vinculações do centro desta com políticos tradicionais da cidade? A yalorixá tem duras críticas a alguns religiosos e não as esconde publicamente, o que pode ser um fator que interfira nesta relação: *“Existem muitos umbandistas em Florianópolis,*

*embora um grande número deles sejam umbandistas apenas de noite e de dia são outra coisa. Pertencem a dois partidos”.*<sup>85</sup>

### **Estratégias comunicativas: elogios explícitos, censura em código**

Examinando as cisões internas dentro da diretoria do SOUESC, há acusações de falsidade ideológica: *“Alerta!...Não se deixem ludibriar, estão usando o nome do SOUESC, se apresentando com carteirinha, mas na verdade não pertencem mais à Diretoria, foram exonerados, por motivo nada louvável”*. Segue-se a lista dos atuais diretores com a informação de que somente estes tem acesso a visitar terreiros em seu nome. Em uma nota colocada logo acima, consta a informação de que o Presidente do Conselho Fiscal da entidade apresentou renúncia. A montagem da notícia sugere uma ligação entre este caso e as carteirinhas usadas indevidamente, mas, como de praxe, a linguagem é cifrada, o que dificulta análise mais definitiva. Parece que esta linguagem dissimulada é uma necessidade para fazer fluir a comunicação entre a rede e, ao mesmo tempo, evitar exposição excessiva dos transgressores e conflitos mais graves entre acusadores e acusados.

O que indica a necessidade dessa linguagem cifrada é a persistência, nos dois boletins do povo-de-santo local analisados até agora, de uma seção cujo autor e acusados são anônimos, e toca em pontos explosivos entre os religiosos. No Eco Umbandista, existia a seção “O que vemos por aí” assinada por “Sr. Eco”. No atual Vira Informativo, há a coluna “Reverso Vira”, sem autoria, que cumpre a mesma função: tecer críticas nas quais nem acusadores nem acusados são identificados. Resta somente o conteúdo da acusação. Este tipo de texto parece responder á uma necessidade reguladora de moralização permanente e controle social entre o povo-de-santo. Atuando junto a indivíduos de origens sociais, econômicas, étnicas e culturais bastante diferenciadas, esta é uma estratégia encontrada pelos líderes para não causar fissuras de dimensões demasiado profundas entre o grupo. Entretanto, em parte dos casos, o texto é excessivamente cifrado e o conteúdo limita-se a acontecimentos e aspectos demasiadamente pontuais, íntimos e individuais, restando apenas notas vagas sobre acontecimentos desagradáveis dos quais não se extrai nenhuma orientação moralizante, ou conteúdo educativo em termos dos fundamentos religiosos. Vejamos os casos:

1. *“Firmei a banda na praia de Canasvieiras<sup>86</sup>, transcorreu na maior harmonia. Pergunto eu: onde estavam os médiuns de certos terreiros? Onde*

<sup>85</sup> O Estado, 30/12/1978

<sup>86</sup> Quer dizer, participou das homenagens ao orixá, neste caso, Yemanjá.

*está a fé? Onde está a autoridade do chefe da Banda para o dever ser cumprido...Tive pena de ver o que vi”...*

2. *“Como são mentirosos certos pais-de-santo. Será que pensam que os outros são tolos? Por isso os médiuns se afastam e não respeitam a lei no santo”.*

3. *“Pai-de-santo de candomblé desaprendeu o que lhe foi ensinado. Aplicou dentro do roncó novos métodos nada elogiáveis...esqueceu que roncó é recinto onde estão assentados os otás<sup>87</sup> dos santos? Meu velho, quando um filho é recolhido<sup>88</sup> está sujeito a duras penas. Se não quer cumprir, levante-o e mande embora...Não serve a Deus. Você era exigente...Não se deixe envolver por serpentes”.*

Pode-se observar que os casos são indecifráveis. Não se localiza o problema e muito menos os erros cometidos, o que torna as observações dispensáveis em termos educativos ou moralizantes. No caso n.1, das oferendas a Iemanjá, poderia ter sido indicado, por exemplo, porque “o dever não foi cumprido”, para que os leitores pudessem absorver o que havia sido feito de “errado” por alguns médiuns na ocasião. O caso n. 2 é completamente vago: nada revela a respeito das mentiras creditadas ao pai-de-santo. No caso n. 3 poderiam ser indicados quais os métodos “nada elogiáveis” do pai-de-santo no roncó, o que serviria de ensinamento a outros religiosos que tivessem acesso ao boletim. Além disso, como o debate não ocorre de forma aberta sobre estas questões - com a garantia até mesmo de um espaço para resposta dos acusados - não há evolução na superação dos problemas.

Entretanto, esta não é a linha predominante nos dois informativos, ao contrário: pela sua estrutura os boletins representam um excelente material de formação religiosa para seus leitores. As seções “Aproxime-se leitor”, do Eco Umbandista e “Lapidação” do Vira Informativo tem por objetivo esclarecimento e aprofundamento religioso, com textos de significativa qualidade educativa que tratam de aspectos da doutrina. A seção “Quem somos nós” do Eco Umbandista apresenta lideranças religiosas e pessoas de destaque entre o povo-de-santo, reconhecidas pelo trabalho religioso e pelo respeito espiritual de que são alvo por parte dos adeptos. Em geral, sua história de vida é acompanhada de detalhes elogiosos e dizeres afetuosos. No mesmo informativo há uma seção permanente onde se discute “As 7 linhas da Umbanda e seu orixás”. Proposta na forma de um interessante jogo com premiação ao final, os leitores são convocados a participar da discussão da temática.

<sup>87</sup> “Otá = pedra-fetice onde é fixada, por uma cerimônia ritual especial, a força mística do axé”. Cacciatore, 1988.

<sup>88</sup> Recolher-se ao roncó (camarinha, quarto sagrado) para aprendizado de determinados preceitos.

Se o debate sobre os erros e equívocos entre o povo-de-santo é espinhoso, difícil, codificado, indireto, temeroso e esquivo, os elogios, por outro lado, são abertos, explícitos e generosos. Quatro casos de cura ocorridos em São Miguel do Oeste pela Yalorixá Leide Alves dos Santos, do C.E. de Umbanda Oxum Maré transformam-na em líder religiosa intocável. Todos os episódios são relatados por parentes próximos ou pelo próprio beneficiado, acompanhados de muitos agradecimentos.

### **Do “roncó” para o jornal: abrindo os rituais e o peito para a luta**

O impressionante relato dos casos, divulgados publicamente por parentes próximos ou pelos próprios beneficiados, que se dispõem a expor nomes e sobrenomes no Informativo representam, além de um gesto de coragem - certamente inspirado pelas graças recebidas - uma abertura de espaço para a revelação de acontecimentos de caráter profundamente íntimo em termos religiosos. Não se trata apenas de divulgação de festas e congressos da religião; trata-se de expor publicamente os resultados desta, citando nomes dos autores da cura e dos agraciados por esta. É a primeira vez, em tantos anos de boletim, que resultados íntimos dos trabalhos espirituais são expostos com tantos detalhes identificadores dos personagens envolvidos. Ao relato dos casos, segue-se uma pequena biografia da Yalorixá Leide Alves dos Santos que informa que ela *“tem somente 20 anos...é despida de qualquer vaidade pessoal, ajuda na prática da caridade, leva sua bagagem de acordo com seu Karma e merecimento”*<sup>89</sup>.

Apesar dos evidentes sucessos no plano do atendimento espiritual, a perseguição no plano social continua: *“A Umbanda reserva-nos bons e maus momentos, para testar nossa tolerância...e bondade com os semelhantes...Leide tem sido vítima de inescrupulosos. Nossa religião já está amparada em lei. Desde que não perturbe a ordem, a religião não deve ser aborrecida por delegacias, nem tampouco necessita e alvará de licença para funcionar.”*

A enumeração das vitórias nas curas obtidas no campo mediúnicamente representa um verdadeiro estímulo à rede do povo-de-santo, perceptível no discurso dos líderes, evocando a legalidade da religião e o direito ao funcionamento público. É a primeira vez também que, no boletim, menciona-se abertamente a repressão que vem acontecendo a um centro, seguida de

<sup>89</sup> *“Carma = Princípio filosófico de várias religiões orientais, é a lei que regula o processo evolutivo de cada ser na via escolhida pelo exercício do livre arbítrio. Representa a soma dos atos bons e maus praticados na vida terrena, em encarnações sucessivas e vai determinar as condições da próxima encarnação...”* Cacciatori, 1988.

promessas de apuração e oferecimento de apoio por parte da entidade organizativa do povo-de-santo. A coragem dos líderes de enfrentar o caso origina-se em variados fatores: o momento histórico propício, no qual as religiões afro-brasileiras já conquistaram um relativo prestígio, o relato das curas testemunhado por diversas pessoas e, além de tudo, a distância geográfica da sede do SOUESC - localizado na capital - em relação ao local das curas e perseguições - o município de S. Miguel d'Oeste - que fica exatamente no extremo oposto à Florianópolis, o que dificultaria eventuais sanções por parte dos perseguidores.

Mas é justamente a partir da conjugação de fatores - como espaço na opinião pública e distanciamento físico em relação ao conflito - que se forma o campo favorável para que as lideranças e a rede do povo-de-santo progridam no sentido de sua consolidação social. Um indicativo deste avanço é a própria difusão pública de práticas religiosas: junto com os casos de cura, denúncia das perseguições de S. Miguel d'Oeste e a promessa de apuração destas por parte do SOUESC, também por primeira vez, publica-se abertamente procedimentos de caráter íntimo da religião, os denominados "Primeiros socorros espirituais"<sup>90</sup>. No rol destes, são descritos detalhadamente comportamentos prejudiciais ao indivíduo, tais como entrada em cemitérios sem o devido conhecimento, falecimento de parentes carentes de orações, certas travessias de encruzilhadas e até mesmo entradas nas igrejas, principalmente nos cruzeiros, onde são acesas velas para as almas. Todas estas situações, adverte-se, podem atrair espíritos "obsessores", ou seja, espíritos carentes de orações que poderão trazer prejuízos às pessoas<sup>91</sup>. Em seguida, arrola-se os sintomas de que tal mal ocorreu: dores acentuadas, peso nos ombros, calafrios, umedecimento das mãos, semblantes caídos, etc. A partir da identificação destas situações perigosas e seus sintomas, enumera-se os "primeiros socorros" a serem providenciados<sup>92</sup>.

Entretanto, a abertura da "intimidade espiritual" ao grande público gera polêmicas entre o povo-de-santo visando a estabelecer as diferenças entre os momentos públicos da religião e aqueles que devem ser reservados aos

<sup>90</sup> Vira Informativo, janeiro de 1979, n. 6

<sup>91</sup> Segundo Cacciatore (1988) "*são espíritos sem nenhum desenvolvimento espiritual que se apossam das pessoas dando-lhes idéias mórbidas, fazendo-as se sentirem doentes, prejudicando-as em todo sentido*".

<sup>92</sup> Acender vela junto a copo com água; em caso de falecimento despachar os objetos do falecido em água corrente; defumar a casa com incenso e benjoim, começando do fundos para a frente e colocando o vasilhame do defumador fora da casa, despachando seus resíduos em água corrente; dar banho de descarga no enfermo, lavando só dos ombros para baixo, com as seguintes ervas: pinhão roxo, arruda-macho e fêmea, guiné caboclo e despachar as ervas em água corrente; tomar banho com água e sabão da costa; procurar um zelador de santo competente para um descarrego\* final e um bom "sacudimento".\*\* Vira Informativo, jan. 1979, n. 6.

\*"Descarregar = Livrar alguém de vibrações negativas ou maléficas"// \*\*"Sacudimento = Cerimônia ritual para purificar e limpar uma pessoa de vibrações negativas, por meio de sacrifícios, oferendas, cânticos, gestos litúrgicos, etc." Cacciatore, 1988.

praticantes. Em âmbito exterior, deverá ser apresentado “*o que for belo e dar condição de propagar nossa Umbanda; evitar demonstrações ridículas que só contribuem para difamar dando oportunidade a nossos opositores e leigos tirarem proveito*”<sup>93</sup>. Já no ambiente interno devem realizar-se os “trabalhos”, sendo estes “*quase sempre sem presença pública e limitado aos praticantes...só tomam parte os que correspondem aos reinos e tipo de trabalho a ser executado...reforços que raramente podem ser coletivos, considerando que a iniciação e consagração deve ser feitas dentro do terreiro, exceto alguns casos procura-se os reinos*”. Assim, diferenciam-se os atos litúrgicos públicos, que podem ser exibidos sem prejuízos e os “trabalhos” realizados na intimidade dos praticantes. Com a expansão e crescimento das religiões afro-brasileiras, instala-se o debate sobre as fronteiras entre o secreto e privado, e o público.

Por trás desta regulação, há diversos elementos que extrapolam o plano das orientações espirituais e atingem o âmbito do contexto social em que se movem e atuam as religiões afro-brasileiras. Não se pode esquecer que os “segredos” rituais forjaram-se no contexto de uma sociedade escravocrata que perseguia os negros e suas práticas culturais, e que adentra o século XX como uma sociedade autoritária de classes, que continua praticando a exclusão social e a violência física e simbólica sobre estes e as práticas sociais a que deram origem. Portanto, além das hierarquias, rituais e preceitos espirituais respeitados para o acesso aos “segredos”, estes são também uma forma de resistência à excessiva vulnerabilidade que poderia advir da explanação pública dos seus fundamentos e princípios, alguns deles polêmicos até os dias atuais.

### **A família-de-santo no processo de urbanização da Grande Florianópolis: os frutos e os filhos**

Os eventos do período revelam um intenso intercâmbio entre os centros, não só os da Grande Florianópolis com outros estados, como Rio de Janeiro, mas também entre outras cidades de Santa Catarina. Em 1979, foram “recolhidas” Shirley Nunes e Gessy Silva d’Aquino para serem “iniciadas” no Omolocô, com fixação dos fundamentos. Na despedida dos padrinhos Miriam e Luiz de Ajagun “*houve a definição de que éramos uma família, crescendo com a maior responsabilidade*” e a madrinha solicita ao padrinho que “*desse cobertura para as filhas que aqui deixou, a fim de orientá-las*”.

<sup>93</sup> Umbanda em Revista, n.58, de José Mendes de Oliveira. Vira Informativo, janeiro de 1980, n.17.

As recomendações da “madrinha” das iniciadas a um líder religioso local, reproduz os laços criados pelas famílias “carnais” ou “de sangue” entre si no passado, baseadas no apadrinhamento e a co-responsabilidade na gestão e manutenção do grupo familiar. Na verdade, estava tendo início um processo novo na Grande Florianópolis: os intensos intercâmbios entre o povo-de-santo resultam na criação de famílias-de-santo cuja árvore genealógica ultrapassa os estreitos limites das regiões onde se localizam e do “grupo de santo” que aí habita. É este o verdadeiro sentido da ancestralidade para o grupo e das múltiplas inter-relações estabelecidas. É o caso de Guilhermina Barcelos, a conceituada Mãe Ida, que cita com orgulho seu “parentesco de santo”. A longa e exaustiva menção aos seus filhos-de-santo “feitos”, bem como as raízes de sua descendência é um signo marcante de sua ancestralidade “no santo” e, portanto, da solidez de sua formação dentro da tradição religiosa afro-brasileira.

Lima (1977) analisou detidamente a descendência na família-de-santo, isto é, no sistema da família religiosa baiana. Neste, a mãe-de-santo é a chefe e seus filhos são todos os iniciados por ela. Assim, no passado, entre os negros africanos em situação de escravidão, a linhagem do santo não coincidia com a linhagem biológica, já que raramente era possível que esta fosse reconstituída no contexto escravista. Ele aponta que foram raros os casos em que a linhagem da família se conservou com alguma coerência estrutural na organização dos terreiros da Bahia. As genealogias apresentam maior consistência do lado da linhagem religiosa, mais facilmente identificável do que a biológica, fragmentada pelo sistema escravocrata. A partir destas considerações, pode-se imaginar a importância que assume a família-de-santo entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, penetrando no vazio emocional, espiritual e social deixado pela família biológica.

Embora Lima tenha estudado especificamente o candomblé baiano, suas reflexões poderiam ser úteis para o entendimento das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, guardadas, evidentemente, suas especificidades, já que, em nível local, por exemplo, o seguimento da linhagem de santo não é tão rígido, e, muitas vezes, a transmissão não atinge além do primeiro e segundo grau (mães ou pais e avós-de-santo). As considerações de Lima, entretanto, permanecem adequadas ao contexto local naqueles aspectos que ele possui de nacional, porque, embora o sistema escravocrata esteja extinto há mais de um século no país, acentua-se a situação de fragmentação familiar na sociedade brasileira, especificamente entre a população mais pobre. Esta, geralmente migrante em busca de melhores condições de vida, vê-se muitas vezes na contingência de abandonar seu ambiente familiar em áreas rurais ou

semi-rurais para integrar-se às grandes metrópoles, ou mesmo às emergentes, como é o caso da Grande Florianópolis.

Esta região, que teve seu crescimento urbano acentuado a partir da década de 70, receberá, a partir desta época, grande contingente populacional advindo de outras regiões do Estado ou mesmo do país, o que acarretará o afastamento da família biológica de que falamos anteriormente. O indivíduo parte para a nova realidade, deixando para trás suas raízes culturais e familiares. Mesmo no caso dos extratos sociais médios, esta fragmentação familiar também ocorre em muitos casos, resultado da urbanização acelerada e do estilo de vida das grandes cidades. A família torna-se nuclear - pai, mãe e filhos, isola-se do restante do grupo de parentesco e, muitas vezes, pressionada pelas condições da vida urbana, vê restringida a convivência até mesmo neste microcosmo familiar.

É neste contexto de desmoronamento das relações biológicas familiares e reconstrução de novas formas de convivência grupal que a família-de-santo adquire significado especial para os adeptos, e passa a representar, em muitos casos, a mais importante referência para estes, quando não a única. Além disso, a hierarquia, as normas, as punições e premiações são mais rígidas e mais definidas na família-de-santo do que na biológica, cuja estrutura vive atualmente um momento de crise, com a dissolução dos antigos valores e indefinição na construção dos novos. Na família-de-santo as regras, as promoções, a hierarquia mantêm-se basicamente as mesmas ao longo do tempo. Embora a “velha guarda da religião”, leia-se, os mais antigos “no santo”, queixem-se da ausência de “respeito e consideração” da parte dos mais jovens ao comparar-se com a obediência que devotavam antigamente os filhos-de-santo aos seus pais ou mães-de-santo, muitas das tradições ainda se mantêm, apesar de apresentarem-se de forma menos rígida.

O “abandono e esquecimento” dos pais e mães-de-santo por parte de seus filhos-de-santo, tal como na família biológica, também é alvo de duas críticas e ressentimentos por parte daqueles, que apostam num reencontro com estes em outra dimensão, quando então poderão cobrar-lhes os erros e ingratidões cometidas. Afinal, como aponta Lima *“os laços familiares criados...através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos...como nas ordens monásticas...são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares”*(p.147). Ele aponta que a mãe-de-santo é, para o filho, aquela que o fez nascer de novo para uma nova vida religiosa, através de uma *“gestação simbólica nas camarinhas dos terreiros”*. Pode-se compreender a intensidade

desta relação e porque o rompimento e afastamento causem tamanho prejuízo afetivo, até a atualidade, como veremos na segunda parte.

Na relação entre família biológica e família-de-santo desde a época aqui analisada, os adeptos das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis apresentam uma peculiaridade: em muitos casos, estes dois grupos coincidem, quer dizer, a família biológica ainda coincide com a de santo. Há casos de terreiros conduzidos por famílias biológicas – aí incluídos seus múltiplos desdobramentos de parentesco – que são também, por sua vez “parentes de santo”, sempre regidos, evidentemente, pelas regras da Lei do Santo, evitando-se as relações incestuosas e outros cruzamentos, cujas especificidades não nos cabe aprofundar aqui.<sup>94</sup> Este fenômeno ocorre na Grande Florianópolis principalmente entre os integrantes “do santo” mais antigos.

O fato da família-de-santo coincidir com a biológica, em alguns casos, aconteceu localmente por diversos fatores: em primeiro lugar, porque sendo a cidade um núcleo urbano pequeno até a década de 70, com restrita influência de pessoas oriundas de outros locais do Estado e até mesmo do país, fez os laços familiares e as relações de parentesco manterem-se de forma mais estreita, o que garantia, inclusive, maior segurança ao grupo diante da repressão e das perseguições das quais os religiosos eram alvos constantes. Como a aceleração da urbanização da Grande Florianópolis é bastante recente, muitos destes grupos permanecem atuando nos terreiros, e por ser Florianópolis a capital do Estado, também o êxodo não fragmentou estas famílias, ao contrário, elas se ampliaram a partir do núcleo básico anteriormente existente. Ou seja, o movimento populacional na Grande Florianópolis não foi centrípeto e sim centrífugo. Muitos dos antigos núcleos familiares foram simplesmente agregados pelo estabelecimento de novas relações através de casamentos, nascimentos, migração de parentes próximos, etc. Grande parte dos entrevistados na atualidade é natural da região e são estes também os mais considerados pelo povo-de-santo, já que sua trajetória de “feitura” e suas ações religiosas puderam ser acompanhadas pela rede dos adeptos, podendo ser então comprovada e testada sua “autenticidade” espiritual.

Para concluir a análise deste período podemos afirmar que o surgimento dos informativos do povo-de-santo de Santa Catarina indica um crescimento significativo da autonomia e da consistência organizativa do grupo, seguido por um incremento numérico da base de adeptos. O acompanhamento de suas atividades através de uma publicação regular revela

---

<sup>94</sup> Para entender a lógica e possibilidades da constituição da família-de-santo ver Lima, 1977.

as variações das curvas de ascenso e descenso da organicidade da rede, bem como suas temáticas recorrentes.

Uma das formas privilegiadas de articulação interna da rede do povo-de-santo são as ocasiões festivas, que tem ainda a função de abrir a religião a outros setores sociais, contribuindo para o rompimento dos estereótipos. Outra modalidade de organização do grupo são as “famílias-de-santo” que começam a multiplicar-se nesta época e que, na Grande Florianópolis, tem sua base na própria família biológica. O alargamento do espaço das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis permite o surgimento do Candomblé que acaba por integrar-se reforçando a africanização já presente na Umbanda local.

Uma das temáticas emergentes no período é a mercantilização religiosa que preocupa parte dos adeptos que buscam zelar pela tradição e ancestralidade evitando o materialismo, visto como obstáculo á espiritualidade autêntica. O adensamento da área urbana transforma práticas rituais ameaçando notadamente aquelas que ocupam espaços públicos. Paralelamente, começa a emergir entre os religiosos a preocupação ecológica, inicialmente como preservação dos espaços do sagrado.

O período é marcado pela abertura das portas dos terreiros ao público e a intensificação do trabalho religioso, com a polêmica exposição intencional da “intimidade espiritual” ao grande público, através da divulgação dos “resultados” dos trabalhos, como as curas por exemplo.

Por primeira vez, os grupos afro-religiosos reúnem-se em um evento de âmbito estadual e começa a surgir a preocupação com ações de cunho social, tal como combate ao analfabetismo, planejamento familiar e combate às drogas, sempre em estreita articulação com o Poder Público. Esta aproximação não caracteriza serem as religiões afro-brasileiras “instrumentos” do governo ditatorial, mas constitui-se em estratégia do povo-de-santo local para avançar sua organização e espaço de atuação. Por contemplar a diversidade social, as religiões afro-brasileiras conseguem propor projetos sociais articulando entidades que se encontravam conjunturalmente em pólos políticos antagônicos, sem serem marcadas como “subversivas” e, apesar do contexto hostil à organização da sociedade civil, logram solidificar suas entidades organizativas.

O “agigantamento” da rede à época tem como reação a busca da recuperação de valores fundantes considerados essenciais, tais como a “humildade” e a “caridade”, ao mesmo tempo em que as lideranças buscam acirrar o controle sobre a atividade interna dos terreiros. Em torno destas questões sucedem-se as cisões que resultam em novas rearticulações,

efervescência organizativa característica do período, marcado por grandes eventos, densa movimentação e conseqüentemente graves embates.

## CAPÍTULO V – DÉCADA DE 80: A CONSOLIDAÇÃO

A década de 80 caracteriza-se por ser um período de busca de consolidação dos significativos avanços logrados pelas religiões afro-brasileiras.

Iniciamos a análise por um tema recorrente: a repressão em seus diversos formatos conforme o período histórico em questão. Vimos anteriormente que polícia, vizinhança, opinião pública e outras religiões, inclusive a Católica, atacaram duramente as religiões afro-brasileiras. Vimos também que, além da violência simbólica, era constante a violência física. Na década de 80 com a expansão do leque de influências do povo-de-santo os estigmas permanecem, mas seus atores se modificaram. Por um lado, arrefece a presença repressiva policial nos terreiros; a vizinhança apela para meios institucionalizados de perseguição e, em raros casos, ataca fisicamente, como fazia no passado. Quando o faz, perde a causa. A opinião pública, expressa através da mídia, silencia, mais do que denuncia, e nesta, a presença do povo-de-santo será pontual e parcial. A Igreja Católica influenciada pelos “ventos libertários” da Teologia da Libertação vive, em geral, um período de incipiente abertura e diálogo com os cultos afro-brasileiros e o ataque parte principalmente da Igreja Universal do Reino de Deus.

Em âmbito endógeno, abordaremos as questões emergentes, as relações internas á rede, a construção das entidades organizativas e os revezes sofridos pelo povo-de-santo, fatores que prepararam o refluxo organizativo dos anos 90. Em âmbito exógeno, analisaremos os mecanismos de busca de reconhecimento, os caminhos da consolidação institucional, as formas de enfrentamento de preconceitos, a relação com a mídia e os avanços conseguidos no campo da aceitação.

### **5.1. A GUERRA DOS VIZINHOS CONTRA O LAR DOS ORIXÁS em três episódios: Conflito no Plano Inferior**

Trataremos aqui de examinar um dos históricos adversários dos terreiros, Lar dos Orixás: a vizinhança. A exemplo do que vimos anteriormente, com a “Guerra da Polícia contra os Orixás” nos anos 50/60, agora examinaremos a “Guerra dos Vizinhos contra o Lar dos Orixás”, também em 3 episódios. Na “Guerra da Polícia contra os Orixás”, como vimos, o embate se deu num Plano Superior, vale dizer, de “chefe material para chefe espiritual”, de Delegado para Orixá. Na “Guerra dos Vizinhos contra o Lar dos Orixás”, o confronto ocorrerá num Plano Inferior, ou seja de indivíduos “comuns”, fora dos círculos de poder, contra a pessoa dos médiuns

e de seus terreiros, estes, por sua vez, subalternos em relação às suas divindades.

Na “Guerra da Polícia contra os Orixás”, o povo-de-santo sabia que teria que apelar para as superiores forças espirituais para enfrentar a poderosa força policial. Algumas décadas depois, com os pequenos, mas significativos avanços logrados pelas religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, o confronto se dará entre extratos “de base”: no caso da base material serão os vizinhos, e no caso da base espiritual, os médiuns e seus terreiros, ou seja, o embate ocorre no Plano Inferior, tanto da vida material quanto da vida espiritual.

### **Primeiro episódio – estratégia defensiva: a lei ao “pé-da-letra”**

A história das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis é feita de avanços e retrocessos contínuos que constróem, na base desta alternância, a sua possibilidade de crescimento. Vale dizer, é a partir deste movimento contínuo de avanços e recuos, apesar dos conflitos e, por vezes, motivados por eles, que o povo-de-santo faz crescer sua organização enquanto grupo religioso. Entretanto, este crescimento não é linear, e não se pode afirmar, de forma maniqueísta, que quanto mais avançam os períodos históricos no tempo, mais progride a organização, a aceitação e a ocupação do espaço pelos religiosos. Ao contrário, a sazonalidade das religiões afro-brasileiras locais é um dos aspectos complexos a serem compreendidos. Na virada do século XXI, por exemplo, constata-se uma marcante invisibilidade destas na Grande Florianópolis em contraste com os anos 70 e 80 que estamos analisando agora.

Em setembro de 1978, o desenrolar de um conflito envolvendo moradores do loteamento Santa Inês, em Barreiros e o Centro de Umbanda Caboclo Girassol, é um demonstrativo deste movimento de vaivém contínuo que faz a religião oscilar constantemente entre a aceitação plena, e até mesmo institucionalização em eventos públicos oficiais, e a rejeição total, seguida de violência simbólica e física, como em seus primórdios.

O embate tem início com um abaixo-assinado representando 25 moradores do referido loteamento solicitando o fechamento do terreiro citado, situado na rua B. Segundo a notícia publicada em jornal da grande imprensa<sup>1</sup>, os moradores reclamam das péssimas condições do lugar e das brigas após as sessões religiosas. Acusam ainda o dono da “tenda” de ter ameaçado “abrir uma casa de meretrício”, caso estes fizessem queixas à polícia. O delegado mandou inspecionar o centro, concluiu que este não oferecia condições de

---

<sup>1</sup> O Estado, 23/09/1978.

funcionamento e declarou: *"O que nos tem perturbado muito atualmente aqui na região de São José é a grande quantidade de centros de Umbanda dirigidos na maioria por homossexuais"*. Afirma que já intimou o proprietário e que iria acabar com *"essa história de tenda"*.

A mesma notícia, com o subtítulo *"Perturbação da ordem"* prossegue informando que, na delegacia de São José, moradores da Rua Marechal Rondon, em Barreiros, reclamam das vizinhas da casa oito da mesma rua. Segundo estes, a *"bagunça" é geral, entra e sai carro a toda hora e as mulheres estão embriagadas*. Além disso, finaliza a matéria, as mulheres aparecem no quintal *"vestidas somente com roupas íntimas não respeitando sequer as crianças"*. Pela diagramação do jornal e exposição do texto - no qual o subtítulo é o detalhamento da manchete principal - é sugerido pelo informativo que os dois fatos se relacionam: as queixas contra o Centro de Umbanda Caboclo Girassol e as maneiras *"atentatórias ao pudor e bons costumes"* das mulheres da casa 8. Entretanto, **um fato não tem nenhuma relação com o outro**. Trata-se apenas de uma indução – intencional ou não – da parte do jornalista de equiparar e reduzir a problemática do Centro de Umbanda ao *"comportamento inadequado"* de um grupo de mulheres, consideradas pelos vizinhos como de *"vida desregrada"*. Trata-se de uma analogia falaciosa.

Em reportagem publicada dias após, intitulada *"Caboclo Girassol contesta acusação e mostra licença"*<sup>2</sup>, o Centro de Umbanda prova que as pessoas que assinaram o abaixo-assinado não existem e, portanto, não são moradoras do loteamento onde o terreiro funciona. Surpreendentemente, o delegado recua na repressão ao centro: *"O delegado os recebeu muito bem, reconheceu a legalidade de funcionamento do centro, ordenando que continuassem com a tenda e que não mais a fecharia como havia afirmado"*. O *"Pai Pequeno"*, procurou a reportagem, apresentou o estatuto e mostrou uma declaração do SOUESC que autoriza o centro a funcionar a título precário a partir de 15 de setembro de 1978. O Vira Informativo também noticia o ocorrido, informando que a diretoria do SOUESC compareceu à Delegacia de São José *"onde foram muito bem atendidos pelo delegado. Houve um mal entendido e a notícia do jornal foi desmentida"*. Declara também que a Tenda Caboclo Girassol é fihada à entidade, e *"fiscalizada pela mesma: comparecendo a uma sessão os membros da Diretoria nada acharam que prejudicasse a terceiros. A tenda é humilde, os médiuns são novos. O Pai Pequeno não se conforma... sente-se envergonhado"*. Há ainda o depoimento da filha do pai-de-santo que contestou a acusação afirmando que as sessões

---

<sup>2</sup> O Estado, 26/9/1978

ocorriam às terças e sábados somente até meia noite: "*Só batemos palmas e cantamos pontos de Umbanda e batemos alojar[sic]*", declara. No subtítulo desta matéria, denominado "Confusão", os umbandistas esclarecem justamente a falácia a que nos referimos anteriormente: que os problemas da Rua Marechal Rondon relativos ao grupo de mulheres a quem se atribuía comportamento imoral, em nada se relacionavam com os acontecimentos envolvendo a Tenda de Umbanda Caboclo Girassol.

Deste episódio emergem vários dados importantes a respeito da situação das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. O primeiro, e mais evidente, é o fato de que, se estas avançaram em nível de visibilidade e institucionalização, o estigma permanece intocado quando se trata das forças repressivas e de parte opinião pública. Os posicionamentos do delegado representam com evidência a continuidade e reincidência de velhos preconceitos: em primeiro lugar, relacionando religião e homossexualidade, somando os ainda arraigados preconceitos em relação à Umbanda aos preconceitos contra os homossexuais, tratados como "*o problema do município de São José*". Em segundo lugar, contra a religião em si – sua primeira reação é "*acabar com esse negócio de tenda*", o que o leva a decretar o fechamento do local, em primeira instância. A conduta discriminadora contra as religiões afro-brasileiras encontra continuidade na reportagem jornalística que, mesclando duas problemáticas que **nenhuma relação tinham entre si**, confunde os leitores e a opinião pública, insinuando abertamente que, a exemplo das mulheres que exibiam suas roupas íntimas e tinham comportamento imoral, o mesmo ocorreria com os umbandistas da Tenda Caboclo Girassol. A aparente "confusão" de conflitos, personagens e locais pode não ter sido tão involuntária como parece. Entretanto, se a delegacia e o órgão de imprensa procederam com a lógica forjada no passado - quando a repressão às rehgões afro-brasileiras ficava impune e não havia nenhum fórum de defesa destas - neste episódio encontram uma realidade totalmente diferenciada, que provavelmente os surpreendeu.

Afinal, apesar do pai-de-santo ter se sentido "envergonhado" pelo ocorrido, o que, evidentemente, poderia tê-lo intimidado e feito com que se recolhesse como no passado, isto não aconteceu. E, apesar de seu centro ser "humilde", o que poderia colocá-lo em posição de desvantagem em relação às forças repressivas, nada disso impediu a reação de seu grupo. A Tenda de Umbanda Caboclo Girassol enfrenta o embate de frente, pelas vias oficiais, institucionais e políticas: em primeiro lugar, prova a inexistência dos ditos "moradores" do loteamento; após, apresenta documentos de registro cartorário do Centro e, ao final, demonstra sua articulação política com a entidade maior dos religiosos, o SOUESC. Esta já havia adquirido certa respeitabilidade

pública, oriunda dos eventos promovidos pelo Poder Público em que havia participado e deste recebido apoio, e os inúmeros seminários realizados com a conseqüente fundação de entidades regionais vinculadas a este organismo.

Claro está, portanto, que, se delegacia e imprensa enfrentam o conflito com as armas e argumentos do passado, encontram os adeptos das religiões afro-brasileiras numa situação política e social bem diferenciada, melhor dizendo, em uma posição privilegiada se comparada às décadas anteriores. Certamente isto explica porque, tão rapidamente o delegado recua em suas tentativas de reprimir o povo-de-santo da Tenda Caboclo Girassol, aceitando imediatamente sua documentação, e porque o jornal tão agilmente se retrata do alegado “equivoco” na notícia, atribuindo à “confusão” do jornalista.

A partir deste fato fica claro também que, definitivamente, a situação das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis jamais seria a mesma do passado; os passos dados haviam sido decisivos e a regressão à antiga situação de fragilidade e insegurança já não era possível, pelo avanço da organização e institucionalização do povo-de-santo em nível local e pelo manejo de estratégias de resistência marcadas por este avanço, como recorrer “ao pé da letra” aos mecanismos legais. Entretanto, se o acontecimento com a Tenda Caboclo Girassol indica que este avanço foi decisivo, e que agora os adeptos das religiões afro-brasileiras sabiam o significado da resistência e os caminhos para efetivá-la, demonstra também que os velhos fantasmas do passado continuavam a ameaçá-las com antigos estigmas e preconceitos.

A este propósito é interessante a análise de Lima, que escreveu sua tese sobre a família-de-santo do candomblé baiano, justamente no ano de 1977, um ano antes destes fatos ocorrerem em Florianópolis. Ele constata, perplexo, a aparentemente inexplicável sobrevivência da repressão aos terreiros de candomblé na Bahia na época em que redigiu seu trabalho, quando a Constituição Brasileira já assegurava a liberdade de culto e de confissão religiosa. Diz ele sobre os terreiros: “*Continuam submetidos a um arbitrário controle policial e tem que solicitar uma licença que é naturalmente paga à Secção de fiscalização de Cultos afro-brasileiros da Delegacia de Jogos e Costumes!*”(p.35) Ele informa que as autoridades responsáveis, quando perguntadas sobre a legalidade da medida, fizeram vagas alegações à necessidade de ordem pública e lei do silêncio, uma ambigüidade coerente com outras limitações sociais pelas quais passa o negro brasileiro. Se esta ambigüidade a que se refere era a marca da dinâmica baiana, apesar do grande contingente de população de origem negra de marcadas tradições culturais, com plena visibilidade, imagine-se na Grande Florianópolis, onde a situação das religiões afro-brasileiras primava ainda, na época, pela necessidade de elaboração de estratégias cautelosas na abertura dos espaços.

Apesar de, no plano político e policial, a vitória do povo-de-santo no conflito da T.E. Caboclo Girassol ser inquestionável, a tensão com seus opositores permanecerá. Dias após este episódio, novas confrontações voltam a ocorrer. Segundo a notícia “Umbandistas agredem desconhecido”<sup>3</sup>, *“irritados com as pedras que estavam sendo atiradas sobre o telhado durante a realização de um ritual”*, os freqüentadores do Centro teriam saído à rua e *“agredido a primeira pessoa que passava”*. A vítima foi socorrida pela Rádio Patrulha, encaminhada à delegacia e em seguida ao hospital. Todos os freqüentadores da Tenda foram detidos e encaminhados à delegacia, para esclarecimentos. No detalhamento, a notícia informa que *“as danças eram realizadas dentro de um clima de muita euforia e intenso barulho”*, o que teria deixado os moradores *“bastante revoltados com o barulho e um deles, desesperado começou a atirar pedras”*. Os freqüentadores então saíram à rua *“dispostos a qualquer atitude de repressão contra os atiradores de pedras. A primeira pessoa que encontraram transitando foi agredida violentamente...apesar de dizer que nada tinha a ver”*. O “agressor”, identificado como “cambono” do centro, ficou detido sob inquérito policial. O delegado declara que, no conflito anterior, liberou o Centro porque constatou que, entre as pessoas que constavam no abaixo-assinado, apenas duas moravam no local, mas o acordo estipulava o funcionamento até as 22 horas. Como isto não foi cumprido, ele tomaria novas medidas de repressão.

Como se vê, os conflitos entre o povo-de-santo, forças policiais e parte da população é recorrente e acompanha a história das religiões afro-brasileiras locais. Somente alguns dias após o primeiro conflito, que havia ficado aparentemente resolvido, os opositores voltam a agredir os rituais. Claro está que, se havia ocorrido a vitória da Tenda Caboclo Girassol no plano legal e institucional munindo-se da “lei ao pé-da-letra”, permanecia, entretanto, o antagonismo nas micro-relações cotidianas de vizinhança e com a opinião pública. Neste caso, a mínima oportunidade que se apresenta é imediatamente aproveitada pela delegacia para retornar aos atos repressivos - detenção de adeptos, fechamento do centro, etc. A própria maneira de relatar o fato na imprensa denota o retrocesso: os umbandistas são considerados irracionais e autores da repressão e o agressor atirador de pedras recebe apoio, e tem sua ação justificada pela alegado sentimento de “desespero” que dele teria se apossado.

---

<sup>3</sup>Jornal de Santa Catarina, 7/11/1978

## Segundo episódio. Estratégia defensiva: não-violência

Um novo conflito ocorre entre terreiros e vizinhança, na Rua Bocaiúva, zona central de Florianópolis. Com o título “Caso comum, mas de mau gosto”, é relatado: *“A Tenda Espírita Yansã e Pai Ambrósio está sendo molestada por uma única vizinha, que, por ser católica...além de apedrejar, joga veneno de rato podendo trazer sérios prejuízos... pois a referida tenda tem moradia de pessoas, crianças e animais. Não satisfeita, vive atormentando os policiais para que tomem providências. Deu queixa no DOPS (que nada tem a ver como assunto) e o delegado incumbiu o comissário de falar com a zeladora da Tenda e a dona da casa. Mal orientado e querendo amedrontar as duas senhoras, sem se identificar foi soltando rojões, querendo acabar de uma vez, acusando de macumba”*<sup>4</sup>.

Há vários tipos de violência contra as religiões afro-brasileiras observáveis neste caso: o primeiro, infelizmente comum na trajetória do povo-de-santo, é a agressão direta – pedras, veneno – já pouco comum nesta época, mas utilizada pela vizinha neste episódio; a segunda, também praticada por esta, é a invocação à poderosa e temida instituição de repressão política do período - o DOPS - Departamento de Ordem Política e Social; a terceira, parte do comissário indicado para resolver o problema, o qual utiliza-se da técnica do intimidação pessoal, ameaças e agressões verbais, que pressupõem, entre outros, o estigma do “macumbeiro” como “mentor do mal”.

Claro está que a violência física e simbólica contra as religiões afro-brasileiras continua presente, nas pessoas e nas instituições. Felizmente, neste caso, o “departamento autorizado para estes casos” deu parecer favorável à Tenda, mas não se sabe a qual organismo o tal departamento pertence. *“O Departamento autorizado para estes casos já estava ao par e com laudo feito a favor da Tenda Espírita...”*. Provavelmente trate-se de um departamento policial, mas não há dados para confirmar. A esta seqüência de violências, o povo-de-santo responde com argumentos de defesa embasados na comparação com outras religiões, como a Católica, apenas no sentido de defender-se pois, não é prática comum entre os adeptos atacarem a instituição católica. Neste episódio, mais uma vez utilizam a tática da não-violência: *“Ora, a Tenda está localizada na parte central, não é zona residencial, respeita os vizinhos, só faz toque uma vez por semana e raríssimas vezes passa da meia noite. Quando a Igreja Católica faz suas quermesses, com alto-falante, em zona residencial, ou batendo o sino quando lhe aprouver, ou as procissões desfilando suas*

<sup>4</sup> Vira Informativo, n.17, janeiro de 1979,

*indumentárias e atravancando o tráfego...acho maravilhoso tudo isso e respeito, pois todos os caminhos levam a Deus-Olorum*"<sup>5</sup> (grifo meu).

### **Terceiro episódio. Estratégia defensiva: argumentação lógica**

O Episódio n. 3 "Umbanda é criticada por estudante"<sup>6</sup> ocorreu em 1986, seis anos após o anterior, e relata um episódio ocorrido em São José, envolvendo o C.E. de Umbanda São Cosme e Damião. Segundo a notícia, um capitão da Polícia Militar e estudante de Direito teria afirmado que "*no local são realizados rituais macabros com a presença de crianças e sacrifício de animais, como cachorros, gatos, cabras e galinhas*". Outra reclamação é quanto ao "*barulho de atabaques que atravessam as madrugadas*". Ele relata também que um veículo de um órgão estadual estaria sendo utilizado para o transporte de animais até o Centro e que os participantes do ritual estariam roubando cachorros dos moradores locais.

Os participantes do Centro São Cosme e Damião rebatem as acusações. Segundo eles, a entidade não tem fins lucrativos e "*é destinada à prática do bem e ao estudo da doutrina ritual Almas e Angola*". O chefe do terreiro argumenta que não é prática utilizar cães em rituais. Explica que reside próximo ao referido órgão e quando vai almoçar, transporta materiais para os trabalhos religiosos e, quanto ao barulho, nunca recebeu reclamação de moradores. Segundo ele, as crianças participam geralmente uma vez por mês, na festa da Ibeijada, "*quando os espíritos infantis visitam o Centro, trazem alegria e libertam pensamentos negativos*". Ele afirma que o seu Centro, "*assim como outros 1.500 existentes na Grande Florianópolis*"<sup>7</sup>, "*segue a lei de Deus e utiliza para os rituais a imagem de outros santos, como São Roque, São Jorge, Tupinambá, além de Jesus Cristo*".

A reportagem constatou que a reclamação do barulho não é partilhada por outros moradores: "*E.G...que mora há 10 anos no local diz que não se incomoda com barulho porque dorme cedo. Entretanto, a esposa mostra-se um pouco temerosa com os rituais. O mesmo não acontece com um dos filhos de 9 anos, que até se diverte com os cantos do Centro*". J.J., funcionário público diz que "*as cantorias vão até altas horas, mas ele dorme cedo e não*

<sup>5</sup> Vira Informativo, janeiro de 1979, n.17

<sup>6</sup> O Estado, 20/8/1986

<sup>7</sup> Há um equívoco na redação do texto ou na declaração do entrevistado. Não há dados definitivos de quantificação dos terreiros na Grande Florianópolis. No ano 2000, as líderes do CEUCASC, Gessy Câmara da Silva e Shirley Nunes declaram em entrevista que "tem bem mais que 300 terreiros na Grande Florianópolis". Numa lista provisória (e incompleta segundo as líderes) dos filiados desta entidade constam cerca de 130 terreiros. A proporção mínima poderia ser projetada de 3 para 1 entre os que se cadastram e aqueles que não o fazem. Assim, pode-se construir a hipótese de 400 terreiros para a região da Grande Florianópolis.

*ouve nada*". O texto registra que, segundo o "babalaô" o Centro subsiste por si próprio, tem estatuto social, registro em cartório e alvará da Prefeitura para funcionamento; passa por dificuldades financeiras, mas pretende construir nova sede com vedação sonora, para não incomodar os vizinhos e finaliza informando o número da conta bancária do terreiro para receber doações para o novo prédio e os telefones para contato.

Note-se que o tom dado às duas reportagens descritas desta "Guerra da Vizinhança contra o Lar dos Orixás" é favorável à causa dos religiosos. No anterior, em 1980, a vizinha agressora é apresentada como alguém que *"vive atormentando os policiais"*; o comissário é descrito como *"mal orientado e querendo amedrontar as duas senhoras, sem se identificar, foi soltando rojões, acusando de macumba"*. Ou seja, a "autoridade" é acusada pelo jornal de intimidação, práticas ilegais (não identificação), falta de informação e preconceito (*"acusando de macumba"*). Neste caso do Centro São Cosme e Damião, em 1986, o profissional da imprensa que fez a cobertura do caso buscou ouvir todas as partes envolvidas. Apesar da manchete se mostrar tendenciosa, já que a crítica negativa é destacada em primeiro plano, constata-se no decorrer do texto que outros moradores não compartilham da opinião do estudante opositor, o que ameniza, evidentemente, as graves afirmações deste. É dada a voz também aos líderes religiosos para que se defendessem das acusações. O jornalista trata a religião com respeito, nominando, por exemplo, a função de pai-de-santo como "sacerdote" e ao final da matéria há praticamente uma "virada vitoriosa" dos participantes do Centro em relação ao estudante, quando se anuncia a sede nova com requintes como a vedação sonora, e ainda são solicitadas doações para a construção do novo prédio.

Muitos fatores podem estar interferindo nestas diferentes abordagens pela mídia e é útil examiná-los detalhadamente para compreender os elementos que revelam sobre a situação das religiões afro-brasileiras e seus adeptos à época. O jornal catarinense O Estado havia possuído, há anos atrás, uma coluna específica para tratar da Umbanda, assinada por José Telles, o Kia Kussaka. Este elemento pode estar na base da atitude mais respeitosa com as religiões afro-brasileiras. Ademais, o líder religioso do Centro São Cosme e São Damião é um profissional liberal que goza, portanto, de certo status social, o que pode ter influenciado no tratamento dado ao caso por parte da imprensa e até mesmo pelos moradores. A situação social privilegiada do pai-de-santo resulta em melhor argumentação e, portanto, numa possibilidade de neutralização de velhos estigmas que associa atos mórbidos às religiões afro-brasileiras. Resulta ainda numa habilidade maior por parte do profissional liberal ao acenar com a resolução imediata do problema do excesso de barulho. Outro fator que pode ter influenciado no desfecho positivo do

conflito é o fato de que o Centro Cosme e Damião está situado na Grande Florianópolis, uma região que já possui, nesta época, uma larga tradição de atuação pública e organização interna do povo-de-santo, como bem sabe o chefe do terreiro ao evocar, como respaldo, os alegados 1.500 centros existentes na região.

Enfim, o importante a extrair destes casos de confronto é a percepção de que a solução do conflito dependeria de inúmeros e intrincados fatores que perpassam pela situação social dos atores envolvidos no embate, pelos mediadores - por exemplo, a mídia - e pela capacidade de organização do povo-de-santo de estabelecer estratégias adequadas e diferenciadas para cada contexto e momento histórico específicos.

## 5.2. CONSTRUINDO O RECONHECIMENTO

### A visita do Papa ao Brasil em 1980: brechas para a expressão umbandista

Na década de 80, a visita do Papa ao país movimenta os adeptos das religiões afro-brasileiras. A Revista de Umbanda<sup>8</sup> publica uma magnífica análise do correspondente do Rio Grande do Sul Moab Caldas, sobre seu significado no contexto político, cultural e social do Brasil naquele momento. Vale a pena examinar algumas de suas passagens, por configurar-se num verdadeiro documento de época acerca da complexidade da religiosidade do povo brasileiro e das relações com o plano político, particularmente com a ditadura militar e seus aliados, entre estes, a ala “conservadora” da hierarquia católica.

Caldas afirma que, por ocasião da visita papal, cardeais, arcebispos e bispos da Igreja Católica movidos pelo que denomina “politicagem religiosa” teriam tentado impingir ao Pontífice que as “massas” que acorreram a vê-lo eram compostas de católicos. Mas, adverte, *“o Sumo Sacerdote, muito mais vivido e inteligente, oriundo de uma terra sacrificada, apenas sorriu ...e aceitou muito contente as saudações dos atabaques em Salvador, dos violões da juventude em nossa Porto Alegre e beijou efusivamente 'para chamar a atenção' o Arcebispo de Recife e Olinda, D. Helder Câmara que está sob atenta observação policial aqui no país, tanto que há seis anos pesa silêncio sobre suas atividades e pronunciamentos em todos os órgãos de comunicação”*. De suas observações, depreende-se que o povo-de-santo, especialmente os umbandistas, acompanhavam de perto o desenrolar da visita e as manifestações das contradições internas na alta hierarquia da Igreja

---

<sup>8</sup> n.66, setembro de 1980.

Católica. Mas não somente o plano da política religiosa interna interessava aos adeptos das religiões afro-brasileiras: *“Quando de sua visita à nossa cidade, uma enorme comissão de mulheres argentinas lá chamadas maliciosamente de ‘Locas de la Plaza de Mayo’ e que são mães e esposas de trinta mil desaparecidos pretenderam uma audiência que lhes foi negada pelo Cardeal Scherer, que todo mundo sabe e ele não esconde segue a linha pragmática do Governo. Claro que o povo se revoltou e um Bispo, percebendo o impasse, resolveu no peito proporcionar o encontro que foi um momento de expectativa e glória pois S. Santidade as recebeu e abençoou”*.

Se considerarmos que este fato se passa em 1980, num período em que apenas principiava a liberdade de expressão, mas que conservava fortes resquícios do período totalitário, é notável o grau de informação do líder umbandista Moab Caldas. Este demonstra possuir pleno conhecimento do que se passava nos “bastidores” da Igreja Católica e das ditaduras latino-americanas, ao referir-se ao importante papel cumprido pelas mães argentinas da Plaza de Mayo e o rechaço que sofreram por parte da hierarquia conservadora da Igreja Católica no Brasil, personificada no Cardeal Scherer. *“Utilizando a TV, rádios e jornais diversos, fizemos questão de dar a conceituação de tudo que acontecia e falando em nome de nossa Religião começamos dizendo que o Brasil não era católico como se mistificava, mas um país livre, sem religião oficial, onde todas as confissões funcionavam ... sobretudo o Espiritismo... tríplex: Umbanda, kardecismo e Africanismo. Seria uma estupidez esquecer os trinta milhões de adeptos registrados há anos no IBGE e a presença de mais de 1.500 terreiros”*.

A ocupação de espaços nos meios de comunicação pelas lideranças do povo-de-santo por ocasião da visita papal é uma estratégia utilizada para ampliar a expressão das religiões afro-brasileiras, buscando afrouxar a hegemonia do catolicismo e expondo a face complexa e diversificada da religiosidade do povo brasileiro. Portanto, a visita do maior expoente da Igreja Católica representou para o povo-de-santo, não apenas uma afirmação da liderança absoluta do catolicismo no Brasil, mas, ao contrário, uma oportunidade potencializada pelo povo-de-santo para demonstrar que a realidade religiosa nacional apresenta uma face, que apesar de estar quase invisível nos meios institucionais e na mídia, constitui-se numa densa e expressiva rede social que se organiza em todo o território brasileiro.

Prova desta vontade de visibilidade e luta pelo reconhecimento é que, na mesma época em que estavam em curso os preparativos para o Censo Demográfico de 1980, a Revista de Umbanda faz um apelo aos adeptos em âmbito nacional: *“O Censo está batendo à sua porta... Você que é umbandista*

*não vai deixar de escrever no item 'religião' a palavra Umbandista...Não tenha vergonha e nem medo de se declarar".*<sup>9</sup>

### **Os Pretos Velhos: guerreiros da não-violência**

O boletim de maio do Vira Informativo é consagrado aos Pretos Velhos, com um texto sobre "Influências africanas nos usos e costumes do Brasil", em comemoração ao seu dia, o 13 de Maio e não por acaso, da Libertação dos Escravos: *"A abolição da escravatura brasileira em outras épocas era festejada sem a participação dos que hoje reconhecem a grandeza dos Pretos Velhos na implantação dos cultos religiosos"*<sup>10</sup>. Embora não seja afirmado diretamente, é clara a referência à presença, nas religiões afro-brasileiras, de indivíduos de setores das classes médias e altas, geralmente brancos - um fenômeno que tem início principalmente a partir da década de 50, quando começa a refluir a perseguição e estigmatização destas. Subjacente à afirmação de que a Abolição *"era festejada sem a participação dos que hoje reconhecem a grandeza dos Pretos Velhos"* há uma clara alusão à histórica omissão e mesmo compactuação das classes médias e altas brasileiras com um sistema que excluiu negros e índios, renegando-lhes os líderes e combatendo seus valores e práticas culturais. Estes mesmos setores, mais tarde, integrarão as religiões afro-brasileiras e reverenciarão suas divindades inspiradas em negros oprimidos no passado escravocrata e desprezados no período pós-abolição, já velhos e sem forças para o trabalho.

As homenagens a Pretos Velhos são sempre marcadas por esta densa consciência étnica dentro da religião. Estes são considerados líderes da resistência negra, mas, ao contrário dos guerreiros Zumbi e Ganga Zumba, por exemplo, os Pretos Velhos são admirados pela sua capacidade de exercer a liderança de forma "não-violenta": sábios ensinamentos, humildade, altruísmo, caridade, capacidade de perdoar e entender, estando entre os espíritos mais iluminados e respeitados pelo povo-de-santo que a eles pede *"que ensine a humanidade a trilhar o caminho da paz, para que as maldades sejam esquecidas e todos caminhem para a evolução espiritual"*.

Apesar da não-violência associada aos Pretos Velhos, o significado da resistência não se perde. No ano anterior, no mesmo informativo, o anúncio lembrando o mês destes proclama abertamente o significado libertário da Umbanda: *"Umbanda, religião de esperança...que não foi obrigatória, que não aceitará os grilhões da senzala nem a adulação do clero e que surgirá altiva, como o homem brasileiro"*. Como se vê, quando da invocação dos

<sup>9</sup> idem

<sup>10</sup> Maio de 1980, ano2, n.21

Pretos Velhos, o tom de referência é um misto de orgulho revolucionário e altivez na autonomia, inclusive em relação à Igreja Católica. Pode-se afirmar que, da mescla de índios, brancos e negros assimilada na Umbanda, é dos Pretos Velhos que nasce o sentimento de luta pela liberdade e de rebeldia étnica.

### **5.3. A CONSOLIDAÇÃO DA INSTITUCIONALIDADE RELIGIOSA**

#### **A União de Umbanda de Santa Catarina em 1980**

A Revista da Umbanda<sup>11</sup> noticia festejos em Florianópolis para os Pretos Velhos no C.E. Caboclo Juraciara, de Mãe Antonieta, e no C.E. Caboclo Sete Flechas, de Cristina Costa, a Mãe Cristina que, na ocasião homenageia os presidentes do SOUESC e da União de Umbanda de Santa Catarina e anuncia reformulações na diretoria desta entidade.

Não é possível aprofundar o papel da União de Umbanda de Santa Catarina neste momento, já que, em nível local, não há qualquer menção nos últimos anos à sua existência; apenas o informativo paulista cita suas atividades. Há cerca de uma década e meia atrás, esta entidade havia sido muito ativa e, segundo informações de José Telles, um de seus líderes na época, teria sido fundada em 1962. Entretanto, em 1970 ele mesmo, escrevendo em sua coluna no jornal O Estado, atacaria a prática da entidade pelo seu “ostracismo e inatividade”, demonstrando suas claras divergências com esta. Deste conflito resultaria a formação de outro grupo, que com sua liderança, criou o SOUESC – Supremo Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina - durante o I Congresso de Umbanda do Estado em 1974.

É perceptível, pela documentação existente, que, se a União de Umbanda de Santa Catarina continuou em atividade, sua visibilidade e inserção são mínimas, o que dificulta a recuperação de sua trajetória. Uma hipótese é que tenha percorrido o caminho de inúmeras organizações associativas da sociedade civil, cuja trajetória é determinada pela correlação de forças da conjuntura, oscilando entre períodos de grande movimentação e pequena expressividade. Menções sugerem que a União de Umbanda de Santa Catarina sobreviveu concomitantemente ao SOUESC, mas, por sua menor inserção, praticamente desapareceu como referência de instância organizativa do povo-de-santo local em função da dinamicidade e hegemonia do então recém-criado SOUESC. Quase uma década depois, em 1980, o nome da União de Umbanda de Santa Catarina volta a ser mencionado, mas somente em um

---

<sup>11</sup> n.53, agosto de 1980.

periódico paulista, o que indica que, em termos de representatividade local, a entidade continuava inexpressiva diante da penetração daquele junto às bases, os terreiros.

### **O programa de Planejamento Familiar: estreitamento das relações com o Poder Federal**

O Seminário Nacional de Lideranças Religiosas para Debates sobre Planejamento Familiar acontece em Mariana, Minas Gerais, de 18 a 22 de junho de 1981 e é promovido pelo BENFAM e CONDU - Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda. Na ocasião, é extraída a “Declaração das lideranças religiosas de Umbanda e cultos afro-brasileiros ao povo brasileiro”, assinada pelas 41 entidades-membros do CONDU<sup>12</sup>, órgão interfederativo que engloba “40 milhões de brasileiros”, segundo o documento.

O texto é resultado de uma parceria entre entidades umbandistas de todo o Brasil e o Ministério da Previdência e Assistência Social e da Saúde do governo do General João Figueiredo. As entidades signatárias consideram que a sociedade brasileira é pluralista e reivindicam o reconhecimento do planejamento familiar como um dos Direitos Humanos Básicos, consubstanciado na Declaração Universal de Teerã (1968). Fazem ainda considerações sobre o avanço do Planejamento Familiar no Brasil, através das diretrizes governamentais e entre os parlamentares. Argumentam ainda que outras religiões já se posicionaram, adotando métodos “paralelos” que estão em pleno funcionamento e, sobre a opção das religiões afro-brasileiras afirmam: *“Que a Umbanda e os cultos afro-brasileiros em sendo doutrinas religiosas naturalistas e espiritualistas esposam o conceito de que o homem, feito à semelhança de Deus, podendo criar no microcosmo, não deve proceder no campo da procriação de forma indiscriminada como fazem algumas espécies irracionais...”* Lembra ainda que a paternidade responsável e o uso do livre arbítrio é um direito e repudia os métodos irreversíveis de esterilização do homem e da mulher. Quanto ao aborto, *“salvo condições excepcionais ...fere os princípios básicos da religião de Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros.”*

A partir destas considerações, o CONDU delibera acompanhar o posicionamento governamental sobre planejamento familiar, bem como

<sup>12</sup> Entre estas, as sulistas: Confederação Umbandista do Paraná – Curitiba (PR), SOUESC - Florianópolis (SC); União de Umbanda do Rio Grande do Sul – Porto Alegre (RS); União Santamariense de Umbanda Cavaleiros de Cristo – Santa Maria (RS); Sociedade Espírita de Umbanda Reino de Ogun - Frederico Westphalen (RS); Liga Espírita de Umbanda Riograndina – Rio Grande (RS); União Riograndina de Umbanda Mãe Yemanjá - Rio Grande (RS). O Vira Informativo também assina o documento. Por Santa Catarina participa do Seminário Nacional Gessy Câmara da Silva.

encampar manifestações dos parlamentares para Estudos de População e Desenvolvimento; apoiar e participar de Programas de Planejamento Familiar; com a assessoria do BENFAM. Em Santa Catarina, esta colaboração estreita com as forças governamentais e suas entidades, resultará na criação de outra entidade organizativa do povo-de-santo, o CEUCASC - Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Santa Catarina - que será, segundo Gessy Silva, uma das líderes, um “porta-voz junto às autoridades”: *“Precisamos cuidar seriamente do apoio do governo trabalhando em conjunto. Falta um Conselho para ser o porta-voz, levar às autoridades.”* (grifo meu)

### **Crise no SOUESC, nasce o CEUCASC - 1981**

A nova entidade proposta - CEUCASC - não surge ao acaso, mas é o resultado imediato de uma séria crise entre os religiosos do SOUESC. O Vira Informativo de junho de 1981, já é um sintoma desta cisão iminente: embora não se constituísse diretamente em porta-voz do SOUESC - como havia sido anteriormente o Eco Umbandista e fosse autônomo em relação à entidade, mantinha uma relação fraterna de colaboração e divulgação de seus eventos e filiados. Nesta edição, a situação altera-se completamente. No cabeçalho da primeira página consta: *“Vira Informativo - da T.E. Yansã e Pai Ambrósio - Um informativo da família Umbandista”*<sup>13</sup>.

O clima de disputa dentro da entidade é visível: com o título *“SOUESC desmoraliza umbandistas catarinenses”*, o texto refere-se à participação “negativa” do representante do SOUESC que teria depreciado os umbandistas catarinenses durante o Seminário Nacional de Lideranças Religiosas sobre Planejamento Familiar, afirmando que estes não aceitariam o batismo umbandista por estarem “bitolados”.

O fato de serem completamente públicas as divergências internas indica que os embates deveriam ser bem maiores do que apareciam no boletim e que a entidade SOUESC estava à beira de uma cisão de dimensões consideráveis, o que de fato ocorreu. Evidentemente, a declaração feita pelo representante do SOUESC no Seminário sobre o batismo umbandista não seria capaz de gerar tamanho descontentamento e nem tão graves acusações como a de que teria “desmoralizado os umbandistas catarinenses”. Ela foi apenas a parte visível de uma crise que se avizinhava e que parecia envolver disputas e divergências

<sup>13</sup> O Expediente está assim constituído: Diretora geral – Gessy Câmara da Silva; Diretor Responsável: Carlos dos Santos; Coordenador Geral: Shirley Nunes. Colaboradores: Joaquim C. da Silva, Francelino de Shapanan, Carlos A. Silva, Decelso, Carlos Leal Rodrigues, Silvio Cachoeira, Amaro José Geraldo, Nomerardo T. dos Santos, Luiz de Ajagun, BENFAM, CONDU.

mais amplas e profundas. Novo ataque, referindo-se ao mesmo representante que teria “desmoralizado os catarinenses”, agora acusa-o de falta de ética, de descumprimento de exigências legais quando de sua participação na diretoria do SOUESC e de haver lançado desconfianças sobre o processo eleitoral da entidade: *“Nos bastidores, jogo sujo...Dizendo que não houve eleições em certa organização, não conhece os estatutos. Como ditador, nem tendo número suficiente para votar, constituía a Diretoria desta mesma organização.”*

Em outra nota é anunciado para breve um Posto BENFAM e “completando a obra” a Fundação do CEUCASC: *“Agradecemos aos orixás ...o posicionamento que terá essa Umbanda junto ao governo. Basta que nós, umbandistas-candomblecistas, nas urnas, temos candidatos que cultuam e defendem nossa religião”*. Está aberta a temporada de disputa eleitoral e claro está também que, com a nova entidade, vislumbra-se maior articulação com entidades governamentais. Possivelmente este foi o motor das disputas, já que se consolidava todo um campo de possibilidades de projetos e convênios.

Pelos documentos lançados pelo emergente CEUCASC pode-se perceber que não há grandes diferenças de orientação entre esta entidade e o anterior SOUESC, a não ser a ênfase na isenção de mensalidades, visando a evitar o desconforto entre os religiosos. Inclusive a nova entidade dará continuidade à algumas ações do SOUESC - Censo, Conselho de culto, etc. A ligação governamental explícita pretendida pela nova entidade certamente despertava divergências entre os religiosos. À plataforma eleitoral do CEUCASC, segue-se uma série de mensagens de *“Incentivo ao Vira Informativo, transmitido pelos irmãos no Seminário Nacional de Lideranças Religiosas”* que representam um apoio político claro ao grupo da nova entidade.

No dia primeiro de agosto de 1981, constitui-se o CEUCASC<sup>14</sup> com *“a finalidade e possibilitar o engrossamento de chefes-de-terreiro...dialogar, doutrinar, moralizar, cadastrar todos os terreiros e o Censo Religioso”*. São 19 representantes em diversos municípios do estado. Cada micro-região terá uma presidência regional, com *“um supervisor de confiança que dará assistência aos terreiros e aos médiuns”*.

Invocando o lema nacionalista-ufanista “Ordem e Progresso”, *“o mesmo do Brasil”*, salienta, a entidade conclama a *“participação ativa dos médiuns”*, promete *“assegurar direitos e lembrar deveres, ter pulso forte*

<sup>14</sup> Diretoria: Presidente – Gessy Câmara da Silva; Vice-presidente - José Espíndola; Primeira Secretária - Shirley Nunes; Segundo Secretário - João do Amarante, Primeiro Tesoureiro - José Barcelos Filho, Segundo Tesoureiro - Lourdes Librelatto Gulini; Relações Públicas - Carlos dos Santos e Osvaldo Gonçalves. Para a Presidência do Conselho Fiscal, Evaldo Linhares e do Conselho Consultivo, Luiz Cyrillo dos Santos; para o Departamento Jurídico, Tânia Maria Vaz

*quando necessário...tendo como meta a moralização ...e a urgente necessidade de mudanças junto aos templos*". O texto conclama: *"necessitamos de organização para disciplinar.. mas não ser juizes da fé dos outros. É necessário uma hierarquia, uma cúpula dirigente"*. Ao final prometem: *"Não intervir no ritual de cada terreiro, mas dar meios para se instruírem"*. Estiveram presentes no ato da criação da nova entidade representantes dos municípios de São José, Palhoça, Blumenau, Ascurra, Porto União, Lauro Muller, Criciúma, Laguna, Tubarão, Santo Amaro da Imperatriz e Florianópolis.

Como se vê pela presença dos municípios, o evento foi bastante representativo. O protocolo de intenções oscila constantemente entre a dualidade orientar-controlar, hierarquizar-democratizar. Se por um lado, promete dar assistência e apoio aos médiuns, por outro, promete ter o "pulso forte quando necessário"; se explicita que não interferirá em rituais, pois "não se deve ser juizes da fé dos outros", ao mesmo tempo fala da necessidade de "disciplinar" e realizar "mudanças urgentes nos templos"; se demanda a participação dos médiuns, ao mesmo tempo defende a necessidade de uma estrutura hierarquizada e controladora.

Além dos convênios com entidades governamentais, como BENFAM, a inspiração no lema positivista "Ordem e Progresso" indica a busca da afinação do CEUCASC com forças governamentais. Analisando a trajetória histórica do povo-de-santo na Grande Florianópolis pode-se afirmar que esta afinação apresentava dupla função: constituía-se em estratégia de proteção dos religiosos em tempos de falta de liberdade de expressão e também de ampliação do espaço social, através das alianças possíveis. Ou seja, a menção ao lema positivista representava, mais do que um apoio político ao poder instituído, uma forma de proteção contra eventuais investidas dos órgãos repressivos do governo militar. Ambas as motivações - proteção e expansão - eram reais e conjugavam-se como formas possíveis de fazer avançar o movimento das religiões afro-brasileiras, ampliando suas alianças e consolidando seus espaços. Um exemplo ilustrativo, é que, por ocasião da fundação do CEUCASC, o Governador do Estado Jorge Konder Bornhausen e o Presidente da Câmara de Vereadores de Florianópolis enviaram telegramas à entidade indicando que, no mínimo, as relações eram cordiais.

Não há maiores informações sobre a continuidade do SOUESC (a anterior organização dos religiosos) mas tem-se notícia de que continua em atividade à época, pois José Telles assina o documento da IIIª Convenção Nacional do CONDU em nome da entidade. A partir deste momento, até os dias atuais, o CEUCASC será a referência mais presente para os religiosos da

Grande Florianópolis. Há pelo menos mais duas entidades organizativas, mas de menor expressão. Analisaremos mais tarde esta composição na atualidade.

### **I Encontro Regional de Umbanda Catarinense - Joinville, 1981**

Em setembro de 1981, inúmeros eventos dentro e fora do Estado de Santa Catarina: nos dias 5 a 7, no Rio de Janeiro, a nova entidade participa da IIIª Convenção Nacional do CONDU através das representantes Gessy Câmara e Shirley Nunes. Nos dias 26 e 27, em Joinville, a União Joinvillense de Umbanda realiza o I Encontro Regional de Umbanda Catarinense<sup>15</sup>. Segundo o presidente do Conselho Espiritual da União Joinvillense de Umbanda, dos 40 milhões de umbandistas brasileiros, 75.000 estão em Santa Catarina e, em Joinville, há 45 centros de Umbanda filiados à entidade, mas estima mais de mil em funcionamento. A programação do Encontro inclui hasteamento da bandeira, discursos do prefeito, presença do governador Jorge Bornhausen e ciclo de palestras, além da *“Feijoada a Preto Velho, (tradição da religião nos dias 13 de maio), encerrando com uma “gira de confraternização”*. São inúmeros os discursos e conseqüentes agradecimentos a autoridades<sup>16</sup>.

Como analisamos anteriormente, as relações entre os religiosos e integrantes do poder público e entidades governamentais é, nesta época, no mínimo, cordial, mas poderíamos acrescentar que também é recíproca: os agradecimentos das entidades do povo-de-santo aos governantes são inúmeros, mas, por seu lado, estes também são presença constante e ativa nos apoios aos eventos, notadamente no fornecimento de infra-estrutura, nas mensagens enviadas de caráter diplomático saudando as iniciativas dos religiosos e até mesmo na presença física nos eventos. Dizer que as relações eram cordiais não significa interpretar mecanicamente esta situação complexa: não é possível ser simplista afirmando que os religiosos “não questionavam o regime militar e eram alienados”. O povo-de-santo é uma das organizações mais plurais de que se tem notícia, tanto no aspecto de sua composição social, étnica, econômica como ideológica e política. Esta pluralidade dificulta uma interpretação unidirecional das relações entre os religiosos e o poder instituído na época, mesmo porque há um complicador para a análise: Santa Catarina é

<sup>15</sup> A Notícia, 26/9/1981, Joinville (SC)

<sup>16</sup> Ao *“Excelentíssimo Governador do Estado Dr. Jorge Konder Bornhausen, pela cobertura dada a este evento; ao jovem líder do Norte Catarinense Dr. Paulo R. Bauer que deu ampla cobertura à diretoria do CEUCASC...o novo Secretário da Indústria e Comércio, Nilson Bender...pela colaboração dada à União Joinvillense de Umbanda...Participação brilhante do 61º Batalhão de Infantaria, Comandante Braulio P. Doria Jr.”*

um estado no qual as tradicionais oligarquias políticas construíram sua hegemonia durante longo período de tempo e, de fato, tem uma certa penetração junto a significativa parte da população, aí incluídos os setores mais pobres. É neste contexto que situa-se a relação entre religião afro-brasileira e poder político no estado. Quanto ao Encontro em Joinville a avaliação foi de este representou *“o primeiro degrau positivo de âmbito municipal na longa e difícil escalada da Unificação da Religião da Umbanda”*. Como se vê, a busca da “unificação” é uma utopia a ser perseguida e dificilmente será lograda por longos períodos, devido à diversidade do povo-de-santo local, aspecto que aprofundaremos mais tarde.

### **CEUCASC, ações e metas: superando as divergências**

Nos primeiros dois meses de existência da entidade, o CEUCASC registra 90 terreiros e 200 médiuns cadastrados e anuncia a realização do I Encontro Regional de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros em Criciúma. Coerente com a afinança com o poder instituído, registra também uma visita ao governador do Estado de Santa Catarina, Jorge Konder Bornhausen.

Há ainda alguns projetos em curso: II Encontro Regional de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros em Itajaí, com a presença do BENFAM e do CONDU; censo religioso e continuação do cadastramento; festas públicas para levantar fundos e “melhorar a aparência dos terreiros”, atividades para a juventude umbandista; programa diário na rádio; atividades esportivas, bailes, etc. Segundo a entidade há falta de interesse e de participação *“por influência negativa do passado, com receio de serem novamente glosados*. Uma prioridade é trabalho com os jovens, que *“no futuro representarão a continuidade de nosso trabalho...das nossas tradições”*.

Pelo relato das atividades percebe-se que a entidade já nasce com uma base sólida, formada por 90 terreiros e impulsionando encontros regionais no estado. Apesar das demonstrações de apoio à nova entidade, seus líderes ressentem-se de maior participação do povo-de-santo local e atribuem esta indiferença aos sérios danos causados entre as “bases” no passado, os quais teriam causado receio e desconfiança. Em nenhum momento é explicitado quem seriam os responsáveis pelos atos de ludibriamento que resultaram no desencanto apontado, mas a trajetória anterior dos conflitos indica que entre os acusados estejam antigos membros da diretoria do SOUESC. Um dos motivos da manutenção do anonimato nas acusações é uma tentativa de preservação da própria religião afro-brasileira, já que é duramente criticado quem expõe publicamente os problemas internos da rede do povo-de-santo, como atesta este texto de Shirley Nunes: *“Roupa suja se lava em casa, só deveremos*

*publicar o lado bom de nossa religião para que os que nos combatem não nos chamem de mal estruturados*”<sup>17</sup>. Algum tempo depois, já há visíveis mostras de que o CEUCASC não será uma unanimidade: *“Não adiantou certos irmãos espernearem, o CONDU filiou o CEUCASC...O CEUCASC trabalha sem cessar, sem gratidão esperar”*.<sup>18</sup>

## II Encontro Regional do CEUCASC - Itajaí, 1981

O II Encontro Regional do CEUCASC ocorreu em 14 e 15 de novembro em Itajaí, reunindo 150 representantes dos terreiros de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros da micro-região de Itajaí<sup>19</sup>. Estiveram presentes os municípios de Araranguá, Criciúma, Laguna, Florianópolis e Joinville, além de Itajaí, que sediou o evento. Participaram também representantes do BENFAM e do CONDU. Foi feita homenagem a Yalorixá Malvina Ayroso de Barros, a Mãe Malvina, que recebeu a Placa de Prata. Segundo o Babalorixá Gilberto Fernandes da Silva em entrevista ao jornal O Estado<sup>20</sup>, uma discussão que começa a afluir entre os religiosos é a possibilidade de um trabalho caritativo de maior alcance social, materializados em projetos para atrair recursos para atendimentos a famílias carentes no Estado, e o incremento da doação de córneas para o Banco de Olhos. O CEUCASC - Itajaí junto com o PX Clube de Rádio Amador iniciaram a campanha e conseguiram mais de 600 córneas. A intenção dos promotores é a implantação do Banco de Olhos em Itajaí e o encontro será uma oportunidade de dinamização da campanha.

O destaque deste evento é para a função social que as religiões afro-brasileiras começam a delinear como prioridade. Desde a criação do Banco de Olhos, passando pelos projetos de Planejamento familiar e seu discurso cada vez mais articulado com o que denomina “desenvolvimento nacional”, claro está que, cada vez mais, o povo-de-santo local compreende a função religiosa estreitamente ligada à social.

<sup>17</sup> Vira Informativo, n.34, setembro de 1981

<sup>18</sup> Vira Informativo, n.38, janeiro de 1982

<sup>19</sup> Alguns temas do encontro: o papel do CEUCASC na unidade da Umbanda e cultos afro-brasileiros; o líder religioso e o desenvolvimento nacional. A programação constou das seguintes palestras: Ensino Religioso afro-brasileiro (Prof. Fernandes Portugal, diretor do Centro de Estudos da Cultura Yorubana Brasil-África); Cultos Africanos em Santa Catarina (Luiz Cyrillo dos Santos); Planejamento familiar no Brasil (Flórida Acioli Rodrigues, da Assessoria de Projetos Especiais da BENFAM); Política de assistência ao menor no Brasil e o problema do menor abandonado (Juiz de Menores de Duque de Caxias, Lisorni Siqueira); Fisiologia da reprodução humana e métodos anticoncepcionais (Abel de Souza, departamento médico da BENFAM). A importância do Dia Nacional da Umbanda (Prof. Jerônimo Vanzellotti); A Umbanda (Aparecido Marchiori); Culto Afro-brasileiro (Toy Voduno Francelino de Shapanan). O Estado, 14/1/1981

<sup>20</sup> 7/11/1981

As lideranças da entidade tem como perspectiva a formação religiosa aliada à *“conscientização de seu papel dentro do atual contexto social”*<sup>21</sup>. Esta preocupação com a *“conscientização social”* do líder religioso é, certamente, um reflexo e, ao mesmo tempo, o motor da pequena abertura que ocorre naquele momento no cenário político brasileiro, na qual a sociedade civil busca fazer renascer os movimentos sociais reivindicatórios de caráter econômico e de oposição ao regime militar para forçar as brechas da expressão social e política da população. Ao mesmo tempo, penetram os religiosos na cena política: anuncia-se que o Conselheiro do CONDU e Presidente da Federação de Mediunismo de Umbanda Candomblé - FEMUCAN é candidato a Deputado Estadual em São Paulo *“em defesa de nossa religião”*.<sup>22</sup> As portas abrem-se também para os Kardecistas, com textos publicados no boletim do povo-de-santo local e anúncios de solidariedade, como à Casa da Criança local mantida pela SERTE – Sociedade Espírita de Recuperação, Trabalho e Educação - que foi vítima de incêndio.

Prova da prioridade dada ao social é que a primeira edição do Vira Informativo de 1982, na entrada do ano, é dedicada à preocupação com a situação econômica brasileira. Os editores consideram o ano anterior como *“um dos mais difíceis da nossa história, com a inflação superior a 110%, a maior taxa de desemprego já registrada, pessimismo, desânimo, processo eleitoral tumultuado”*. Entre os planos para o Novo Ano, está *“a esperança de colocar gente nossa na cúpula do Brasil, em diversas áreas”*. Pelos agradecimentos aos apoiadores do Encontro em Itajaí, nota-se mais uma vez, além da presença do Poder Público, o significativo envolvimento de setores da sociedade civil no evento, entre estes a imprensa local, supermercados, hotéis, etc.

As religiões afro-brasileiras são portadoras desta dupla face em contínua transformação: se, por um lado permanece arraigado o estigma que constantemente aflora, por outro, com o crescimento da rede do povo-de-santo, setores médios e de elite a ela se integram ou recorrem a seus *“serviços espirituais”*. Outro resultado do adensamento da rede é a afirmação de seu potencial consumidor, o que atrai mais apoiadores, faz circular a informação, contribui para que o preconceito fique recluso e possam aflorar as ações positivas dos religiosos, num ciclo contínuo de avanços e retrocessos que é a característica ímpar da história das religiões afro-brasileiras locais. Esta dualidade essencial e orgânica de sua trajetória histórica parece nascer mesmo de sua ambivalência e pluralidade no plano da espiritualidade, como atesta

<sup>21</sup> Conforme texto de divulgação do Encontro de Babalaôs [sic], Yalorixás e dirigentes religiosos – Seminário de Mediunidade, 1981 – Formação de líderes, Rio de Janeiro. Vira Informativo, junho de 1981.

<sup>22</sup> Vira Informativo, junho de 1981.

José Fonseca, explicando a relação entre a Umbanda e Quimbanda: *“Em todo ser existe luz e sombra...o veneno da cobra também serve para remédio; a talidomida que prejudicou tantas crianças, é eficaz no combate à lepra...O espírito trevoso de hoje será o guia radiante de amanhã. A Umbanda e a quimbanda estão presentes em todas as atividades e setores da vida”*<sup>23</sup>.

### **Da desinformação ao preconceito: as tumultuadas relações com a opinião pública**

Continua a preocupação com os “trabalhos de encruzilhadas”. O texto “Paz e fraternidade” afirma: *“magia é ciência e, os que ignoram a Lei de Umbanda podem causar mal”*<sup>24</sup>. Assim, as orientações para as oferendas são precisas: *“não devem revestir-se de acanhamento por parte do ofertante, principalmente se for realizada em local de pouco ou nenhum movimento, fora dos limites urbanos da cidade, longe dos olhares profanos e de escárnio dos descrentes”*.

A preocupação com “olhares profanos” não é descabida. Na mesma edição, Shirley Nunes responde à matéria *“Defunto e Caixão roubados num cemitério”*<sup>25</sup> em Joinville. Segundo a nota, *“marginais tem se reunido para fumar maconha...e os macumbeiros se aproveitam da falta de guardiões para fazer despachos”*. O chefe da divisão de parques teria afirmado que *“provavelmente foram os macumbeiros que roubaram o cadáver”* e relata os constantes ataques e incêndios a diversos cemitérios da cidade nos anos de 77 a 81. O coveiro reclama que *“é uma tristeza depois das sextas-feiras. Os macumbeiros deixam velas, garrafas quebradas nos cruzeiros e fazem uma barulheira danada”*. Entretanto, isenta-se de acusar os mencionados “macumbeiros” quanto à violação de túmulos.

Outro trabalhador do cemitério afirma não ter provas sobre os prováveis culpados. Note-se que os únicos dados concretos neste caso são a presença dos religiosos junto ao cruzeiro, quando são feitas as oferendas, as queixas do coveiro pela desorganização causada e o desaparecimento do corpo. Entretanto, é feita uma associação entre esses fatores e o consumo de drogas, sugerindo um ambiente de criminalidade e promiscuidade. Shirley Nunes, do CEUCASC publica sua resposta no Vira Informativo, atingindo, portanto, **somente** o povo-de-santo e **não** a opinião pública como um todo, indicando que sua preocupação estava centrada essencialmente na repercussão interna à rede. Na argumentação, dirige-se ao redator da matéria, diferenciando as

<sup>23</sup> Vira Informativo, novembro de 1981, n.36

<sup>24</sup> Vira Informativo, outubro de 1981, n.35

<sup>25</sup> A Notícia, 24/10/1981

práticas umbandistas das acusações de “baixo espiritismo e magia negra” que este credita à religião: *“O fato de haver um cidadão qualquer que se intitule sacerdote e pratique atos condenáveis, não dá validade a um julgamento definitivo, não justifica uma radicalização condenatória do que a Umbanda representa. Não podemos queimar um cafezal porque descobrimos que há em seu meio um pé de urtiga...O ser humano está sujeito ao erro...”*

Como já analisamos, o tom sensacionalista e policialesco adotado pela imprensa em relação às religiões afro-brasileiras permanece ao longo de sua história e é uma fonte constante de angústias e exaustivos esforços de esclarecimentos por parte da liderança do povo-de-santo e, por parte da opinião pública, geração de estigmas e preconceitos. É claro que, como admite Nunes, é possível que, em meio às muitas atividades realizadas pelos inúmeros indivíduos que se dizem “do santo” e “em nome do santo”, aconteçam os excessos, desvios e até mesmo aberrações praticadas em nome da religião, mas que na verdade, em nada condizem com as orientações formalizadas, explicitadas e consagradas desta.

Este é um quadro complexo porque esta problemática é susceptível de ocorrer com qualquer grupo humano e, entre as religiões afro-brasileiras não há uma hierarquia rígida que permita o controle absoluto sobre o que ocorre em seu nome. Esta ausência de controle e hierarquias rígidas será, dialeticamente, a maior riqueza e uma das grandes limitações das religiões afro-brasileiras. A riqueza nasce da diversidade, da prática da liberdade que dá vazão ao desenvolvimento do espírito e da solidariedade, da possibilidade da criatividade, que permite a adaptação dos dogmas e preceitos ao perfil de cada médium e cada grupo em seu contexto específico, sem a massificação característica de certas seitas. A limitação se origina nas possibilidades que o tênue controle hierárquico acaba permitindo, ao deixar brechas para todo tipo de oportunismo e deturpação religiosa. Importa desvendar porque os aspectos negativos ganham tamanha dimensão na opinião pública quando se trata de grupos religiosos afro-brasileiros.

Veremos mais tarde, que, exceto as fontes informativas próprias do povo-de-santo e alguns raros casos entre a grande imprensa local, a presença das religiões afro-brasileiras na mídia regional, em geral, será limitada por diversos fatores: em primeiro lugar, por sua quase invisibilidade nestes meios; em segundo, pela superficialidade com que os temas e eventos são abordados – em alguns anos, o noticiário local sobre as religiões afro-brasileiras limitou-se à Festa de Iemanjá, e, em outros, nem isto; em terceiro lugar, porque sua presença acaba sendo mais constante na seção policial. Isto ocorre porque, quando há um adepto do povo-de-santo envolvido em qualquer tipo de crime, sua preferência religiosa geralmente é destacada com ênfase, o que não ocorre

com tanta freqüência em relação aos praticantes de outras religiões, como a católica, por exemplo.

Claro está que permanece no imaginário dos leigos a associação entre religiões afro-brasileiras e práticas criminosas. Na verdade, esta associação decorre do desconhecimento em relação às religiões afro-brasileiras e à estereotipação de algumas de suas práticas, notadamente aquelas que envolvem sacrifício animal. Por ser uma religião que foi obrigada historicamente a conviver com a clandestinidade, devido à repressão e preconceitos sofridos, nem sempre foi possível aos religiosos explicar e debater publicamente seus dogmas e rituais, daí a larga margem dada à mistificação destes, gerados no desconhecimento da doutrina. Com isto, não estamos fazendo uma defesa do sacrifício animal, uma questão polêmica cuja complexidade abordaremos mais tarde no bojo da dualidade tradição e modernidade.

Da falta de informações, aliada ao preconceito advindo da liderança histórica da população negra nascem a deturpação, a invencionice e a associação indevida com práticas criminosas. E, infelizmente, este quadro permanece até a passagem para o século XXI, embora minimizado pela circulação de informações, já que, como veremos mais tarde, vão-se criando espaços alternativos de comunicação, como a WEB, na qual muitos terreiros criaram um espaço, constituindo e dinamizando listas de discussões e conferências eletrônicas, divulgando eventos, etc. Analisaremos a mediação virtual de alguns terreiros na Grande Florianópolis na segunda parte do trabalho.

### **As eleições de 1982: alianças partidárias e divergências entre o povo-de-santo**

Em 1982, a entidade organizativa do povo-de-santo catarinense principia a explicitar uma participação política que já vinha esboçando-se timidamente através das articulações e busca de apoio de representantes políticos e autoridades aos eventos dos religiosos. A nota intitulada “Chegou a hora da mulher catarinense participar da política”, faz uma aberta campanha partidária: *“A mulher catarinense esta sendo convidada pelo Partido Democrata Social a participar de seu mais novo departamento: a ação Democrática Feminina - ADF...A exemplo da JDC (Juventude Democrática Catarinense) e do MTC (Movimento Trabalhista Catarinense), a ADF está se organizando em todos os municípios de Santa Catarina, sob a bandeira do PDS”*. Outra nota anuncia mensagem da ADF alusiva à passagem do Dia Internacional da Mulher: *“Devemos assumir a responsabilidade que nos*

*toca...missão de esclarecer, participar e influir, independente de raça, credo religioso e posição sócio, econômico, cultural”*<sup>26</sup>.

Apesar do apelo à causa aparentemente universal da “Mulher”, esta propaganda partidária, publicada no boletim dos religiosos, compromete claramente o povo-de-santo local com esta opção política, que reúne em seus quadros a tradicional oligarquia conservadora. Esta permanecerá no poder durante muito tempo no Estado e representará, nos dias atuais, uma força política também poderosa em âmbito nacional. O apelo feito pelo PDS à participação feminina – um objetivo amplo e geral – resta submergido pela partidarização explícita. Não nos cabe aqui aprofundar a correlação de forças políticas em Santa Catarina, já largamente estudadas<sup>27</sup>. Importa-nos compreender que, se as ligações das lideranças religiosas com políticos tradicionais até aquele momento limitavam-se a articulações de caráter estratégico com vistas a ampliação de espaço de atuação do povo-de-santo, a partir desta explicitação assumem uma formalidade muito mais comprometedora, materializada em opção partidária.

A ligação da Umbanda com a política partidária foi profundamente detalhada por Negrão (1996) ao analisar a trajetória histórica das religiões afro-brasileiras em São Paulo. Ele relata como, na mesma época de que estamos tratando aqui, alguns grupos umbandistas, que faziam parte da “rede clientelística” do PDS montada alguns anos antes, defrontou-se com o dilema de fazer parte ou não do esquema montado pelo partido, já que se afigurava uma inevitável vitória da oposição com Franco Montoro, do PMDB. O SOUCESP (não confundir com SOUESP) decide, então, apoiar, abertamente Paulo Maluf, enquanto que o SOUESP decide pela neutralidade. Com a derrota do PDS e a ascensão da oposição, quebrou-se a rede clientelística montada em torno dos governos estadual e municipal em que a Umbanda ocupava posição relevante e inicia-se o declínio nos registros dos terreiros.

Em Santa Catarina, as forças políticas conservadoras formadas pelas oligarquias tradicionais eram hegemônicas à época, ocupando postos de mando em nível municipal e estadual, o que explica seu trânsito entre os adeptos das religiões afro-brasileiras. Estes viam-se constantemente em situações que exigiam diálogo e bom relacionamento com o poder, sem os quais seria quase impossível realizar seus eventos públicos no contexto ditatorial que o país vivia. Entretanto, como já vimos, os conservadores possuíam a hegemonia mas não constituíam o consenso, o que ficou notavelmente explicitado no episódio da “Novembrada”, apenas três anos antes dessa época, que revelou ao país as forças catarinenses de oposição.

<sup>26</sup> Vira Informativo, fevereiro de 1982

<sup>27</sup> A este propósito ver Aguiar, 1995

Entre os religiosos, veremos em seguida que este consenso também inexistiu, ao analisarmos o conflito com o Babalorixá Norival, de Blumenau.

O acompanhamento das questões nacionais é outro derivativo desta característica de proximidade com o poder. Afinal, a Umbanda sempre se reivindicou uma religião autenticamente brasileira e o tom nacionalista destacou-se como característica do discurso oficial dos religiosos, perceptível através de suas publicações e inúmeros documentos. Este ufanismo sempre esteve articulado à participação política de seus adeptos, seja na forma de candidaturas de religiosos para cargos eletivos, na recepção de candidatos leigos nos eventos do povo-de-santo, seja na articulação de parcerias com o Poder Público ou na presença institucionalizada em atos e comemorações políticas, como já examinamos.

Na Grande Florianópolis, por exemplo, este desejo de civilidade e afinção política fica evidente por ocasião da morte inesperada do recém-eleito presidente da República Tancredo Neves, em 1985. Os jornais locais noticiaram que, durante todo o período em que esteve doente *“umbandistas catarinenses revezaram-se em preces e orações”*. Segundo Gessy da Silva do CEUCASC, durante os dias de internação hospitalar *“foram feitas diversas manifestações em terreiros traduzidas em corrente mediúnicas para Tancredo Neves”*. Após seu falecimento, durante uma homenagem a Ogun no Portal Turístico de Florianópolis, as preces dirigiram-se ao espírito do ex-presidente na *“primeira vez que o Portal recebeu uma manifestação cultural como o culto africano”*<sup>28</sup>. Na ocasião, foi oficializado o Dia Nacional da Umbanda.

A exemplo do que vimos anteriormente, é hegemônica entre o povo-de-santo local da época a *“vocação governista”*, isto é, trabalhar em estreita colaboração com o Poder Público, através dos inúmeros projetos e convênios estabelecidos. Também foi possível perceber que, da parte das chamadas entidades *“de cúpula”* dos religiosos, existia uma tendência ao disciplinamento e controle dos filiados. Esta tendência parece fundamentar-se e estender-se ao exercício religioso, como se espírito e matéria permanecessem unidos pela vocação disciplinar: *“Se fomos chamados ao serviço de Oxalá temos que cumprir a hierarquia, como tudo mais na vida: pais, mães, filhos, pátria, presidentes. Devemos respeitar nossos governantes e seguir suas leis ao pé-da-letra. Seremos bem mandados para podermos transmitir ordens superiores...”*<sup>29</sup>. Ou seja, estar *“a serviço de Oxalá”* significa, neste momento, também respeitar os governantes e *“seguir suas leis ao pé-da-letra”*.

Entretanto, esta vocação governista não é consensual. De março a agosto de 1982, é lançada apenas uma edição do Vira Informativo, sintoma de

<sup>28</sup> O Estado, 22/4/1985.

<sup>29</sup> Vira Informativo, fevereiro de 1982

uma crise iminente. Um exame detalhado do relato dos conflitos indica que a questão da opção partidária da entidade começa a influir nas divergências internas do povo-de-santo. Em Blumenau, acontece um brutal confronto entre o C.E. Oxossi das Mattas e a diretoria do CEUCASC. Segundo esta, o terreiro, (sob responsabilidade de N.S., Babalorixá e Tata da Umbanda, o polêmico título outorgado pela Federação paranaense) teria sido transformado num “salão de baile e todas as imagens foram retiradas” por ocasião de seu aniversário: *“Eis aí um cidadão que quer representar o povo na Câmara Municipal de Blumenau, filiado ao PMDB. Seu currículo não é dos mais elogiáveis e o Vira Informativo conhece sua vida pregressa e vem acobertando abusos, depreciando a religião Umbanda...mas agora chega! Não queríamos levar a público a sujeira que vem se encontrando nos templos de Umbanda”*<sup>30</sup>. A menção clara da candidatura do chefe de terreiro por um partido político de oposição ao PDS, partido este que na derradeira edição do Vira Informativo havia sido beneficiário de espaço para propaganda, sugere que o fator político-partidário é, no mínimo, um dos impulsionadores da explosão do conflito<sup>31</sup>. Se este permanecia submerso, com a alegada aquiescência da diretoria do CEUCASC em relação aos “abusos” cometidos pelo chefe de terreiro, algum motivo detonou publicamente a crise, levando uma das diretoras a acusá-lo publicamente, trazendo à tona toda a problemática.

Segundo os diretores da entidade o estopim da crise foi a transformação do terreiro em salão de baile. Evidentemente, este fato forneceu o pretexto para a explicitação pública das divergências, mas parece haver outros componentes determinantes do embate, já que o erro religioso poderia ter sido corrigido, evitando que a crise viesse a público, caso houvesse interesse do CEUCASC em continuar “acobertando” os erros do Babalorixá como declara que vinha fazendo anteriormente. Parece haver, portanto, outros envolvimento, como, por exemplo, de interesses políticos. A acusação prossegue arrolando alegadas faltas do Babalorixá: organizar eventos com público insuficiente, visitaçao a terreiros simulando integrar o CEUCASC após ter se desligado deste, etc.

Há indícios de que este problema localizado apenas espelhava a realidade nacional, cujo momento político era extremamente delicado pela proximidade das eleições em âmbito estadual, um fator gerador de desentendimentos e embates entre o povo-de-santo em nível nacional. O que

<sup>30</sup> Vira Informativo, março a agosto de 1982

<sup>31</sup> No Congresso Catarinense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros ocorrido em Blumenau, em 1996, em um discurso de abertura N.S., então presidente da Federação Blumenauense de Umbanda, refere-se à época em que foi vereador desta cidade.

à primeira vista parece contraditório é que, na mesma edição em que é relatado o conflito com o C.E. Oxossi das Mattas em Blumenau, no qual percebe-se subjacentemente uma questão de fundo político-partidário – é publicada a posição oficial do CONDU - Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros - em relação ao contexto político da época. Em uma declaração à “Nação Brasileira” elaborada em Assembléia Plenária Nacional em junho de 1982, o CONDU, que congrega 44 entidades representativas, apresenta sua opção “para salvaguarda da Instituição Religiosa e filiadas”. Dentre suas resoluções principais, constam os seguintes pressupostos: *“Não é lícito ao CONDU cercear o direito do sacerdote como cidadão se candidatar a cargos eletivos. É válida a escolha de candidatos de cultos afro-brasileiros pelos membros destas comunidades religiosas...O CONDU não proclama qualquer nome como candidato...muito embora a família umbandista e dos cultos afro-brasileiros tenha preferências por alguns que ...demonstraram apreço pela religião”*<sup>32</sup>.

A elaboração de um documento-guia com a posição oficial de uma importante entidade de âmbito nacional dos religiosos demonstra a preocupação com a regulação das relações políticas no interior da rede do povo-de-santo, certamente porque outros conflitos deveriam estar ocorrendo em todo o país. Embora o CONDU manifeste a ampla liberdade de escolha dos adeptos e de exercício do direito à candidatura, declara abertamente que há candidatos preferenciais, mas somente por aqueles que *“demonstraram apreço pela religião”*, indicação que, num contexto político ainda marcado por traços de totalitarismo, representava, de fato, uma limitação à adoção de posições divergentes dos adeptos em relação à oficial da entidade.

Em nível local, a ausência do boletim Vira Informativo durante cinco meses é um forte indicativo de que o movimento da rede do povo-de-santo não flui com tranqüilidade e, embora tenha vindo à tona apenas o conflito com o C. E. Oxosse das Matas, este pode ser apenas a ponta do “iceberg”. Não há uma explicitação clara dos motivos da paralisação das edições do Informativo, apenas uma vaga menção a uma *“mágoa com descompreendidos [sic] irmãos umbandistas”* e uma referência subjetiva a atitudes negativas. Nota-se uma diminuição gradativa de notícias locais e de inclusão de centros no “Roteiro dos terreiros” como vinha ocorrendo, denotando um rápido e progressivo afastamento da entidade responsável pelo Informativo - CEUCASC - em relação às suas bases. Começam a preponderar textos gerais de formação religiosa ou artigos enviados por adeptos de outros estados e rareiam as cartas de integrantes locais.

<sup>32</sup> Vira Informativo, março a agosto de 1982

Mais tarde, quando são publicados os resultados eleitorais, a primeira edição do informativo em 1983 principia com uma “Mensagem aos novos governantes de Santa Catarina”, declarando, da parte da equipe do boletim e do CEUCASC, *“a confiança nos novos governantes, que saberão corresponder aos anseios deste povo...dirigir este Estado de forma profícua, em prol da comunidade catarinense...nossos votos de feliz gestão”*. Nas eleições, o vitorioso foi Esperidião Amin, candidato do PDS ao Governo do Estado de Santa Catarina. Estes votos de saudação à nova gestão em nenhum momento representam apenas uma formalidade. Como vimos, o CEUCASC havia se posicionado favoravelmente ao PDS no embate político partidário que decidiria os representantes públicos. Neste caso, os votos de boas vindas e de confiança tornam-se ainda mais efetivos porque, de fato, as forças tradicionais haviam vencido as eleições tendo, entre seu leque de apoiadores, a entidade dos religiosos.

#### 5.4. ESTEREÓTIPOS EM XEQUE

##### O babalorixá “Painho”: a caricatura na mídia

Em 1982, o programa televisivo Chico Anísio Show coloca em debate o povo-de-santo em nível nacional: transmitido pela Rede Globo de Televisão o humorista que conduz o programa apresenta um personagem cômico que consiste num pai-de-santo homossexual, conhecido por “Painho”. Uma de suas principais características é seu interesse pelo atendimento a indivíduos do sexo masculino, especialmente jovens e belos, praticamente desprezando o sexo feminino. O CONPAMZ - Conselho Sacerdotal de Pais e Mães-de-santo (de zeladores da Umbanda e do Candomblé) posiciona-se publicamente contra a caricaturização dos líderes religiosos afro-brasileiros apresentada pelo personagem de Chico Anísio. O CEUCASC e o Vira Informativo decidem tomar posição perante a polêmica e, ao contrário do Conselho Nacional, acreditam que é positiva a existência do personagem: *“Não somos contra a existência de Painho na Televisão, visto que foi inspirado em Gonçalo Rodrigues, da Bahia...Painhos? Existem infelizmente. A sátira de Chico Anísio é para acabar com os ditos Painhos...Acontece que não é só na Umbanda e no Candomblé. Vejo Painhos em cúpulas sacerdotais de outras religiões. Só que Chico Anísio não está sendo bem compreendido entre nossos irmãos. Acontece que os pais-de-santo gostaram e o efeito foi contrário. No nosso estado estamos rodeados de Painhos. O que temos é que acabar com a falta de moral, abuso, e solicitar ao Chico Anísio a citação em cada programa de um Painho das verdadeiras roças, templos, centros, gongás,*

*etc...Precisamos de alertas como esse...só que é tão cômodo que não creio que os Painhos sejam extintos". (grifo meu)*

Pela declaração, percebe-se que, para uma parcela dos adeptos do povo-de-santo catarinense o "Painho" de Chico Anísio surge como um verdadeiro instrumento de denúncia das consideradas "deturpações" da religião. Se o CONPAMZ acredita que o personagem distorce e inferioriza os pais-de-santo em geral, uma parcela dos catarinenses, ao contrário, acredita que a figura do pai-de-santo homossexual é totalmente verídica, existe em grande número e que a crítica pode deter o processo do que seria a "degradação" entre as lideranças religiosas. Pode-se observar que uma parcela do povo-de-santo local não tem receio de abordar frontalmente as características da religião e seus adeptos discutindo equívocos e distorções. Ao contrário, a entidade catarinense vai ainda mais longe: gostaria de ver o personagem nomeado com referências da realidade, servindo quase como um instrumento de controle e denúncia em nível nacional. É claro que é bastante discutível este desejo de atitudes intimidatórias como solução para o refreamento de alegados "desvios", mas revela, por outro lado, a coragem de enfrentar os mais delicados desafios com que se defronta o povo-de-santo, ao invés de acobertá-los. É evidente que o lado "negativo" de Painho que a entidade catarinense deseja ver denunciado não é seu homossexualismo, já que este é um tema que, apesar de polêmico, é assimilado internamente, mas sim a interferência de suas preferências sexuais na sua postura religiosa.

Aliás, como veremos na segunda parte, o homossexualismo não só é aceito, apesar dos acalorados debates em torno da questão, como é incorporado na dinâmica cotidiana e ritual dos terreiros. Magnani (1996) lembra que a incorporação "no santo" abre as portas para o "mundo feminizado" de que falava Peter Fry, enquanto que os participantes que não são possuídos ocupam o "pólo masculino nos terreiros": *"Dentre essas identidades destaca-se a dos 'adés'...rapazes que, por seus inconfundíveis trejeitos ... e pela tendência a 'virar no santo' ao primeiro toque e até mesmo em simular o transe - 'dar ekê' - só pelo gosto da exibição, são os responsáveis pela imagem que associa Candomblé e homossexualismo"*. (p.7)

Birman (1995) analisa detidamente as relações entre possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé. Para ela, o caráter feminino da possessão no Candomblé, quando se apresenta no gênero masculino constitui uma dimensão transgressora há muito condenada tanto por intelectuais como por religiosos. Mas, embora condenada, essa dimensão transgressora nunca foi abolida. Ela cita vários intelectuais como João do Rio, Ruth Landes e René Ribeiro para os quais há o pressuposto de que Candomblés são locais em que há uma particular concentração de

homossexuais. Esta interpretação estaria de acordo com a visão predominante na sociedade brasileira que, segundo a autora, também é partilhada pela maior parte dos integrantes do Candomblé e da Umbanda. Nem a mais intransigente mãe-de-santo defendendo o Candomblé, adverte, negaria a presença significativa destes tipos “desviantes”. Em sua pesquisa, ela percebeu que os indivíduos que praticam a possessão se veriam excluídos de uma masculinidade plena. Esta exclusão seria o resultado de duas hipóteses: ou do poder espiritual do pai-de-santo em retirar-lhe a masculinidade, ou ainda o zelo pela reputação que o impediria de “raspar o santo” num terreiro. As mães-de-santo, principalmente as mais velhas, aponta Birman, condenam a complacência que parece imperar em certos terreiros de Candomblé em relação a determinados comportamentos, uma convivência demasiadamente facilitada com os homossexuais. Este perfil de líder religioso provavelmente explica porque parte do povo-de-santo catarinense apoiou a continuidade do personagem Painho de Chico Anísio, encarando-a como denúncia de um determinado protótipo de freqüentador de terreiros de cultos afro-brasileiros<sup>33</sup>.

Birman acredita haver um consenso em torno do fato de que alguns terreiros de Candomblé apresentem padrões de comportamento pouco condizentes com os “bons costumes”, fato para o qual há diversas hipóteses que não cabe arrolar aqui. Importa identificar que, segundo a autora, este “desregramento” explicaria a preferência de alguns pela Umbanda que, segundo esta interpretação, estaria totalmente vedada a este tipo de atuação. Entretanto, não é possível fazer uma analogia mecânica entre maior e menor liberalidade nos costumes e as orientações morais na Umbanda e Candomblé, pois correríamos o risco de uma estereotipação de rituais e práticas que encobriria uma análise mais aprofundada da complexidade da convivência na diversidade entre o povo-de-santo.

Em dezembro de 1977, Demétrio Rodrigues, o então presidente da Associação Paulista de Umbanda protesta contra a realização de um casamento de homossexuais em um templo umbandista daquele estado<sup>34</sup>. Ele relata a comoção entre os religiosos devido às várias matérias sensacionalistas publicadas na grande imprensa sobre o caso e protesta também contra a publicidade dada ao evento pelo próprio templo, com a conseqüente “desmoralização” dos umbandistas. Ele solicita providências do SOUESP e do Conselho de Ética da Umbanda para que “*este ultraje seja punido na forma da lei*” e declara: “*A Umbanda condena qualquer tipo de casamento que não esteja enquadrado dentro das leis de nosso país*” e enumera os procedimentos

<sup>33</sup> O personagem desaparece do vídeo para retornar atualmente, em maio de 2000, no programa “Zorra Total” da Rede Globo de Televisão.

<sup>34</sup> Umbanda em Revista

que devem ser realizados para “*não dar margens a casamentos de desquitados e não contrariar as leis de nosso país*”. Cita ainda os cursos dados aos chefes de terreiros visando a capacitá-los a realizarem estas cerimônias na Umbanda.

Como se nota pela declaração de Domingues, o foco central não está na condenação do homossexualismo em si, e sim, no caráter ilegal, na época, da realização de matrimônio entre indivíduos do mesmo sexo, vinculado ao sensacionalismo que provoca na opinião pública. Estar fora da legalidade e ter provocado “escândalo” publicamente são os maiores motivos para a exigência de punição dos infratores e não a condenação da homossexualidade, já que a proibição do casamento umbandista é estendida aos “desquitados” e demais cidadãos que não estão civilmente aptos á época para ter sua união com outro regulamentada. Este conflito demonstra o desejo dos umbandistas de procederem dentro da legalidade, uma compensação das décadas de clandestinidade forçada pela perseguição policial e censura social. Portanto, o julgamento moral sobre a opção sexual dos indivíduos envolvidos no caso é minimizado diante do propósito de fazer “cumprir a lei” entre os umbandistas e de não agredir moralmente a sociedade, o que indica, evidentemente, que a censura à homossexualidade nos terreiros, desde que não servisse como motivo para a desmoralização da religião, não era tão severa quanto na sociedade em geral. Entretanto, internamente há divergências sobre este aspecto. O presidente do SOUESP à época exprime abertamente sua crítica à prática homossexual: “*A Umbanda honesta e verdadeira não admite a entrada de homossexuais pois praticam cenas contrárias ao pudor e aos bons princípios da Umbanda*”<sup>35</sup>. Ele deixa claro que o problema está localizado na homossexualidade em si e não na ilegalidade do matrimônio entre indivíduos do mesmo sexo, divergindo, portanto, da ótica adotada pelo Presidente da Associação Paulista de Umbanda.

Ainda tratando da relação entre religião e gênero, comparando terreiros dirigidos por homens e por mulheres, Birman pode perceber algumas regularidades e atitudes que se vinculam ao gênero social de seus dirigentes. Assim, terreiros dirigidos por homens apresentariam uma maior abertura para o exterior: nas festas seriam aceitas pessoas estranhas ao cotidiano da casa. Terreiros dirigidos por mulheres parecem mais fechados; o grupo interno se defenderia das ameaças e distorções que poderiam advir da excessiva expansão e guarda mais as fronteiras da casa e do conjunto dos participantes. A própria construção geopolítica da moradia e do barracão seria um exemplo desta estratégia: em geral, o acesso ao terreiro se dá por intermédio da residência da mãe-de-santo. Só quem é “da casa” pode passar para chegar ao

<sup>35</sup> Casamento de Homossexuais. Nos terreiros e tendas de Umbanda e Candomblé. Notícias Populares, São Paulo, 7/12/1977. Nos terreiros e tendas de Umbanda e Candomblé. Casamento de Homossexuais.

Centro. Ou então, é construída uma lateral para os dias de festa, que daria acesso ao barracão entrando diretamente para os fundos, mas passando ainda pela casa, ainda que tangencialmente.

As considerações arroladas por Birman abrem um amplo e extenso debate sobre relações de gênero dentro das religiões afro-brasileiras que não nos cabe esgotar aqui. Procuramos apenas pinar alguns aspectos que nos ajudam a entender esta questão em âmbito local e porque o tom irônico, estereotipado e parcial do personagem Painho de Chico Anísio encontrou aprovação entre parte do povo-de-santo catarinense. Por inúmeros fatores, não é possível fazer um transplante mecânico da análise da autora para a realidade da Grande Florianópolis. Em primeiro lugar, porque, em âmbito local, a fronteira entre Umbanda e Candomblé não é evidente. Entre o povo-de-santo há controvérsias em torno desta “divisão de rituais” e alguns adeptos afirmam mesmo que “não há Candomblé na região da Grande Florianópolis<sup>36</sup>”. Na ausência desta “tradição de Candomblé” torna-se difícil localizar os comportamentos “típicos” indicados por Birman, como a complacência com a presença de homossexuais e a maior abertura pública dos terreiros dirigidos por indivíduos do sexo masculino.

A Umbanda é, sem sombra de dúvida, o culto fundador e carro-chefe das religiões afro-brasileiras locais até a atualidade. Embora numericamente a presença feminina na liderança dos terreiros seja preponderante, também é significativo o número de chefias de Centro do gênero masculino. Assim, na Grande Florianópolis não é explícita uma diferença expressiva entre a Umbanda e o Candomblé e mesmo entre “terreiros chefiados por mulheres e terreiros chefiados por homens” que Birman localiza e que resultaria em comportamentos sociais tão diferenciados, com os masculinos mais abertos ao público e os femininos mais fechados em si mesmos.

Parecem ser outras as fronteiras que separam o povo-de-santo local: os mais antigos dos mais novos; os que cobram pelos serviços religiosos e os que não cobram; os terreiros luxuosos e os mais humildes; os que praticam a “caridade” e os que não o fazem; os que são “feitos no santo” e os que não são mas “fingem ser” ou “são feitos precocemente”; os que seguem a tradição e os que desrespeitam as regras “do santo” e muitas outras oposições, que não aquela de gênero apontada pela autora que parece ser insignificante em nível local. A própria geografia arquitetônica diferenciada dos terreiros que ela aponta – com aqueles chefiados por mulheres construídos nos fundos da casa e por homens mais expostos á rua - não é observável em nível local, onde a maioria dos locais de culto se situa nos fundos das moradias dos chefes-de-

<sup>36</sup>Opinião expressada em entrevista a esta pesquisa por Verônica da Costa, a Mãe Cota, transmitindo mensagem de seu guia espiritual, Pai Joaquim.

terreiros, com exceção dos maiores e com melhor infra-estrutura. Estes, por vezes, ocupam a frente da residência ou em casos mais raros, não estão acoplados à moradia do líder ou dos médiuns, servindo apenas como local de atendimento e de realização dos eventos religiosos.

O que parece criar uma segmentação substancial em nível local é uma diferença de visibilidade entre os centros, que pode ser determinada pelo prestígio e alcance da fama do chefe de terreiro advinda de sua “trajetória no santo”, independente de seu sexo. O percurso cumprido “na “hierarquia do santo”, com a conseqüente amplitude de sua “família-de-santo” - aí incluídos o número de filhos e netos-de-santo parece ser o diferencial entre os adeptos na Grande Florianópolis. Há terreiros pequenos e com infra-estrutura precária cuja liderança religiosa goza de grande prestígio entre a rede dos adeptos devido à sua “trajetória no santo”. A infra-estrutura material pode ter uma pequena influência na localização do terreiro, no grau de prestígio do líder e até mesmo auxiliar na promoção dos novatos que querem se “fazer no santo”, mas parece não ser determinante, já que alguns líderes religiosos são até mesmo criticados pela grandiosidade de seus centros e pelo luxo das festas que realiza. E como a “humildade” é um valor essencial para os Umbandistas e estes tem significativa expressão entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis, resulta que a simplicidade do Centro e das festas, acaba sendo portadora de um latente conteúdo de autenticidade espiritual.

Certamente devido à árdua história de resistência e invisibilidade das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, o critério da hierarquia religiosa e a disciplina em cumprir suas etapas ainda se constituem, até os dias atuais, nos mais importantes elementos de avaliação do grau de importância de um líder “do santo”. Quanto à relação entre gênero e religião, não se observa nos poucos Candomblés locais a permissividade nos costumes e comportamento registrada por Birman em sua pesquisa. Mesmo porque, os poucos “terreiros de nação” existentes são, em boa parte, conduzidos por chefes de centros originários de famílias-de-santo tradicionais na região, vale dizer, são filhos ou netos-de-santo de líderes conhecidas e respeitadas em nível local, geralmente praticantes da Umbanda e não do candomblé. Quando ocorre, entre os terreiros, o mencionado “desregramento nos costumes e atitudes” isto parece ocorrer independentemente do tipo de culto ou do sexo do líder, mas sim, pode ser o resultado de contextos diferenciados de condução “no santo”, o que faz com que alguns chefes-de-terreiros sejam taxados por outros de “oportunistas”, “chiarlatães” e cuja “trajetória no santo” é constantemente questionada por parcelas da rede dos adeptos.

## Religião e crime: um tabu histórico

Como já vimos, apesar dos progressos obtidos no plano da opinião pública, uma das características das religiões afro-brasileiras é sua invisibilidade involuntária, cuja faceta mais cruel é a semi-clandestinidade não-desejada que dificulta o debate aberto sobre acontecimentos entre o povo-de-santo.

Nos meios de comunicação será recorrente a presença de indivíduos que cometem crimes e se denominam “pais-de-santo”. Como a grande maioria dos adeptos ainda pertencem às classes populares, muitas destas matérias e notícias veiculadas pela mídia não serão corretamente apuradas e esclarecidas, restando apenas o impacto do sensacionalismo sobre o caso. Este, aliado à ausência de acompanhamento dos casos acabam por reforçar a associação entre religiosidade afro-brasileira e possibilidade de atos criminosos em seu nome.

É o que ocorre em abril de 1983 com L.N., há vários anos participante e filiado às entidades organizativas do povo-de-santo local. Seu assassinato é noticiado na grande imprensa, informando que os vizinhos “*pouco sabiam de sua vida. Só diziam que sua casa sempre tinha muito movimento de pessoas*”<sup>37</sup>. Oito dias após, o caso continua sem solução e apenas uma testemunha se pronuncia. A vizinhança pede justiça. O Vira Informativo, numa pequena nota, comenta o incidente informando que L.N. “*era grande admirador da Umbanda, fazia questão de usar as vestimentas e se ornar com as guias, vibrar para as entidades, apesar de NÃO ser pai-de-santo nem médium como está sendo divulgado pela imprensa*”.<sup>38</sup> Entretanto, há pelo menos cinco anos, L.N. estava integrado ao Roteiro dos Terreiros publicado no informativo, no qual seu nome vinha sempre precedido pelos títulos de “zelador” ou “chefe-de-terreiro”, o que indica que, de fato, exercesse atividades similares à de pai-de-santo.

Rapidamente a notícia desaparece da grande imprensa e o que é mais surpreendente, também do Vira Informativo. Este, na edição seguinte, já não menciona o fato, prevalecendo o silêncio sobre o caso, além da retirada da qualificação religiosa de L.N e a ausência de lamento por sua morte, manifestações de solidariedade ou exigência de apuração do caso, o que seria esperável, já que a equipe do boletim admite as ligações lícitas do religioso assassinado com a Umbanda. Seu assassinato desaparece da opinião pública em geral e do meio particular em que L.N. se movia, a rede do povo-de-santo. O silêncio em torno do caso nivela os dois informativos – da grande imprensa

<sup>37</sup> O Estado, 5/4/1983

<sup>38</sup> Abril de 1983, n.43.

e do boletim dos religiosos - no sentido de que ambos minimizam a importância do ocorrido, o que impossibilita o acesso às informações sobre o episódio. Esta minimização indica que o envolvimento de adeptos do povo-de-santo em crimes, **ainda que como vítima destes**, era um tabu que nenhum das partes desejava romper e diante do qual o silêncio era a opção.

A exemplo deste, vários casos que envolvem ações criminosas não são esclarecidos publicamente, restando apenas, na maioria das vezes, o tom sensacionalista causado pelos aspectos policiais.

Além disso, a busca incessante mas não consolidada de institucionalização das religiões afro-brasileiras, combinada ao crescimento numérico desordenado de adeptos resultam num campo fértil à atuação de fraudadores de todo tipo, que permanecem encobertos, às vezes por longo tempo, aproveitando-se do caráter pouco formal da religião e da falta de uma organização coletiva mais atuante entre seus núcleos de base, os terreiros. Outro aspecto resultante é a fragmentação da rede do povo-de-santo. A própria entidade CEUCASC admite publicamente a dimensão da problemática ao citar que “mais da metade das tendas de todo o estado de Santa Catarina” comete atos “desviantes” em relação aos princípios morais, sociais, rituais e teológicos. Admite também que alguns destes são filiados à própria entidade, o que significa dizer que, segundo seus diretores, nem mesmo a vinculação ao CEUCASC garante a idoneidade, tamanha é a extensão do problema. Se levarmos esse raciocínio a extremos, aquele que procura as religiões afro-brasileiras deve contar fundamentalmente com sua própria percepção para discernir os “vigaristas” dos verdadeiros sacerdotes. Outra dificuldade é a falta de conhecimento de parte da população em relação aos fundamentos e práticas das religiões afro-brasileiras, fazendo com que associem atos mórbidos à força espiritual passando a “acreditar mais” nos pretensos sacerdotes que as praticam, conforme admitem os líderes do CEUCASC. Estão presentes, portanto, três elementos que, combinados, apresentam um quadro difícil e cheio de obstáculos para o povo-de-santo: **“inchamento” numérico dos adeptos, falta de institucionalização e, portanto de controle combinada à falta de organização e preponderância de um senso-comum que projeta sensacionalismo como a feição mais desejável da religião.** A conjugação destes fatores estão na base da explicação para o tom desfavorável que adquirem algumas reportagens envolvendo as religiões afro-brasileiras na mídia naquele momento.

## A Igreja Universal x povo-de-santo: a diversidade em questão

É possível afirmar que uma das características das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina é a busca da convivência e da aceitação de outras religiões. Isto se nota pelos próprios informativos - Eco Umbandista e Vira - nos quais, completadas quase 60 edições no total, em nenhum momento se encontram ataques frontais a qualquer outra religião. Apenas quando se trata de defesa, em raros momentos, são feitas comparações indiretas com a aceitação de que goza o catolicismo por parte da sociedade brasileira, mas jamais a postura é provocativa, ao contrário. Também o espiritismo é sobremaneira aceito pelos adeptos das religiões afro-brasileiras locais. A ausência de hostilidade destas em relação à outros credos, não ocorre apenas com as consideradas vertentes formadoras - como é o caso do catolicismo e kardecismo, em relação à Umbanda - mas abrange o campo religioso em geral. Um dos raros artigos publicados com críticas a outras religiões foi o resultado de uma resposta a um ataque .

Com o título “Programa de Televisão ataca novamente a Umbanda e o Candomblé”<sup>39</sup>, o articulista refere-se ao programa “Despertar da Fé” da Igreja Universal de Cristo Jesus [sic]<sup>40</sup> que teria atacado a Umbanda e declara uma questão de princípio: *“Os umbandistas não vão a público falar de outras religiões. Vejo que esse que diz ser pastor conhece os nossos Orixás. Não teria sido ele um mal médium, como aquela senhora que estava lá difamando por ter pertencido à Umbanda? Quem sabe queria enriquecer, ou queria que nossa religião fizesse milagre?”* O autor do texto refere-se a uma prática bastante comum até os dias atuais: egressos do povo-de-santo por vezes ingressam em outros credos, como por exemplo, na Igreja Universal do Reino de Deus aonde encontram vasto campo para acusações àquelas. Como conhecem seus fundamentos, e muitas vezes sua saída foi bastante conflituosa, resultam nos porta-vozes preferenciais para a difamação dos preceitos “do santo”.

A argumentação da defesa prossegue: *“A Umbanda não chantageia...não enriquece. Não pode pagar programas na televisão, nem arrecada percentual do povo. Somos humildes e disso nos orgulhamos”*. O ataque às práticas dos adeptos da Igreja Universal é construído em cima da defesa dos procedimentos do povo-de-santo, de sua alegada humildade, de sua restrição econômica, da gratuidade dos “serviços religiosos”. Para finalizar, o articulista retorna à já analisada estratégia da “não-violência”: *“E pela mão*

<sup>39</sup> Vira Informativo, abril de 1983 n. 43.

<sup>40</sup> Provavelmente um grupo ligado à Igreja Universal do Reino de Deus, que até o presente momento mantém um programa televisivo de mesmo nome.

*amiga dos guardiões espirituais nossa querida Umbanda levará todos incluindo falsos pastores aos caminhos da Aruanda, a infinita paz”.*

Uma explicação para esta condescendência religiosa pode ser encontrada na história de perseguições, repressão e sobrevivência à duras custas que marcou as religiões afro-brasileiras. Nesta trajetória pode ter se gestado sua postura defensiva, visando amenizar conflitos e sua tolerância com outros credos, um amadurecimento nascido nas dificuldades de sobrevivência enquanto prática religiosa da população negra e pobre. Exemplos desta tolerância e inclusão por parte do povo-de-santo local podem ser visualizados no próprio boletim dos religiosos: nas edições da década de 80 do Vira Informativo é publicado permanentemente um texto de formação kardecista.

Em fevereiro de 1982, por ocasião da inauguração do Centro Educacional D. Jayme de Barros Câmara, no Roçado, no relato da vida do homenageado, fica clara a aceitação da diversidade religiosa, notadamente o catolicismo, evidentemente consolidada também por sua forte influência na Umbanda: *“O incentivo das vocações sacerdotais é um dever de toda a comunidade cristã. Seja em qualquer religião...”* As razões da convivência mais do que uma estratégia, parece ser uma orientação essencial das religiões afro-brasileiras: *“Nossos cultos de Umbanda ou Candomblé estão entrosados com muitas religiões. Dissociá-los brutalmente é matar uma união surgida há longos anos...Não devemos menosprezar ou difamar outras religiões...Se elas não reconhecem nossos rituais sejamos humildes e pratiquemos nossa religião com fé e lealdade, e temos certeza, um dia sentirão o quanto erraram conosco.”*<sup>41</sup>

Alguns religiosos acreditam na vocação universalista das religiões afro-brasileiras. Respeito à diversidade e não-violência parecem ser os eixos básicos; combate à intolerância pela humildade é a orientação espiritual fundamental na opinião de alguns adeptos do povo-de-santo. Ao lado desta visão aberta à diversidade e ao respeito mútuo entre os diferentes credos religiosos, bastante difundida entre o povo-de-santo, coexistem outras concepções que não vêem com bons olhos as influências recíprocas dentro do próprio campo dos rituais e práticas religiosas afro-brasileiras, considerando-as uma ameaça à manutenção das tradições: *“...os cultos de nação caminham para um sincretismo final, onde só haverá a designação de Candomblés, sem citação de tal ou qual nação...Perde-se com isso uma imensa herança cultural, pois com a miscigenação entre si, sobram aos Candomblés uma figura já abraçileirada...resulta em prejuízo pois toda a tradição se*

---

<sup>41</sup> Vira Informativo, março a agosto de 1982

perde...<sup>42</sup>. O próprio boletim dos religiosos assume uma posição em relação à questão: *“Vamos unir para servir. Não misturar para confundir. Umbanda é Umbanda. Nação é Nação”*<sup>43</sup>.

Mesmo em relação ao catolicismo, líderes religiosos entre o povo-de-santo acreditam que é impossível conciliar as práticas umbandistas com aquele, como ocorre entre adeptos. Shirley Nunes, secretária do CEUCASC, declara-se contrária à prática de alguns zeladores-de-santo de ainda cultuarem a Quaresma, impedindo a vinda dos orixás à terra neste período. Segundo ela os “neo-umbandistas egressos do catolicismo” não renunciam a este por medo da excomunhão. A conseqüência é que “se um médium precisar de um axé” aqueles nada poderão fazer pois suas raízes estão plantadas no catolicismo. Ela formula um desafio: *“É hora de acordarem. Ou ser ocultistas ou catolicistas. Vamos respeitar todas as religiões, mas se somos umbandistas, vamos cumprir os fundamentos... Assumam sua Umbanda e verão que ainda há muito a aprender de Ocultismo desde que não exista mistura com catolicismo”*<sup>44</sup>.

Veremos mais tarde que a questão do sincretismo religioso será uma das polêmicas entre o povo-de-santo na passagem para o século XXI. Analisaremos também como este tema expressará diferentes concepções de mundo e do papel social da religião neste contexto. Apesar da abertura à diversidade religiosa, a recíproca não será verdadeira, nem mesmo entre a totalidade dos autodenominados “espíritas”. O texto “Umbanda não é espiritismo”<sup>45</sup> marca as diferenças históricas e doutrinárias entre kardecistas e umbandistas e a descrição dos procedimentos umbandistas é bastante caricata: *“O médium espírita é...educado para desempenhar sua sublime missão de intermediário entre nós e os espíritos...sem gritos, sem chiliques...com calma, num ambiente de elevação espiritual”*. Claro está que os atributos de grandeza espiritual do espírita kardecista não são extensivos à Umbanda, que tem seus procedimentos classificados como “chiliques e gritos”. Apesar da tolerância dos adeptos das religiões afro-brasileiras em relação a outros credos, estas permanecerão constantemente marginalizadas pela grande maioria dos religiosos de outras origens, com raras e isoladas exceções.

<sup>42</sup> Carlos Ologunsi (Brasília), *Vira Informativo*, janeiro de 1982

<sup>43</sup> Francelino Shapanan, *Vira Informativo*, n. 5, dezembro de 1978.

<sup>44</sup> *Vira Informativo*, março de 1983, n.42

<sup>45</sup> Piske, Ferdinando. *Gazeta de Jaraguá*, 18/6/1982, Jaraguá do Sul.

## 5.5. SIGNOS DE EXPANSÃO E RESISTÊNCIA

### Novas configurações da rede do povo-de-santo

No final de 1986, as tradicionais festas de Iemanjá são anunciadas com destaque em todo o estado: em Criciúma, pela primeira vez as homenagens são feitas de forma coletiva em área delimitada e liberada pela Prefeitura de Içara. Prevê-se mais de 10.000 pessoas entre visitantes e fiéis, organizados por 33 centros de Umbanda filiados à União dos Centros Espíritas Umbandistas de Criciúma. Também a Prefeitura Municipal de Laguna organiza o que considera “a maior festa de Iemanjá de todos os tempos”. O prefeito João G. Pereira afirma que o evento já faz parte do calendário turístico da cidade. Neste ano, diversas organizações afro-religiosas, com o apoio da Prefeitura, vão organizar os festejos.<sup>46</sup>

Em Florianópolis, a festa ocorreu em Canasvieiras montado pela T.E. Jesus de Nazaré, de Pai Evaldo. Um acontecimento que fornece alguns elementos para a análise é a reação dos “gringos” (denominação local para os estrangeiros). Segundo o repórter, *“pouco acostumados com manifestações do gênero, assustaram-se com a incorporação radical dos ‘cavalos’ [médiuns] de adultos transformados em crianças<sup>47</sup>. Assumiram aspecto carrancudo e torcido também quando desceu o prepotente Exu...um participante bêbado inconformou-se por não poder beber um pouco da cachaça oferecida ao santo”*. A matéria relata ainda que *“às 3 horas da manhã...Maria Padilha, rainha entre as Pombas-Gira, dava conselhos amorosos a todos”*.

As descrições das festas de Iemanjá, termômetro da popularidade e aceitação das religiões afro-brasileiras, indicam que, em outros locais do Estado, como Criciúma e Laguna, as celebrações são grandiosas, para as quais são fundamentais o apoio do Poder Público e a conseqüente institucionalização como evento turístico. O mesmo não ocorre na Grande Florianópolis que inicia nesta época seu lento refluxo. A cobertura jornalística pode ter sido falha, apontando apenas iniciativas isoladas mas é provável que, se tivesse havido uma manifestação expressiva e coletiva dos religiosos locais, esta figurasse nas manchetes. Deduz-se portanto, que, nesta virada do ano, o povo-de-santo da Grande Florianópolis perdeu muito em visibilidade se comparado a épocas anteriores e mesmo a outros locais do Estado nesta época, que vivem seu momento de afirmação ancorando-se na grandiosidade das Festas de Iemanjá, possibilitadas pelo apoio do Poder Público. O povo-de-santo da Grande Florianópolis faz o caminho inverso, perdendo em

<sup>46</sup> O Estado, 27/12/1986

<sup>47</sup> Refere-se à Ibeijada, incorporação dos espíritos infantis.

organização formal coletiva e presença na opinião pública, indicando que seu leque de alianças principiava a diminuir, inclusive na relação com o Poder Público.

Um dos resultados deste debilitamento do povo-de-santo da Grande Florianópolis expresso no enfraquecimento das festas de Iemanjá é a relação com os “gringos”: em tempos passados, estes haviam prestigiado e demonstrado simpatia pelas cerimônias da Rainha do Mar, como expusemos anteriormente. Esta aceitação foi cunhada na organização coletiva sólida e na beleza e espiritualidade transmitidas pelos rituais. Com o arrefecimento da organização do povo-de-santo e conseqüente decréscimo do impacto das homenagens no público leigo, os “gringos” (leia-se turistas e população em geral) em vez de admirarem o espetáculo oferecido na areia da praia, mostram-se contrariados com alguns preceitos, demonstrando inclusive desinteresse pela prática cultural, que perde força quando os terreiros estão fragmentados, realizando seus rituais de forma isolada.

Note-se, além disso, o excessivo destaque dado pela mídia a detalhes insignificantes como o participante bêbado revoltado por não ter tomado a cachaça “do santo”, o tom melancólico e algo caricatural com que a Pombagira é descrita, etc. Se a festa tivesse grandiosa e coletiva, tais acontecimentos isolados perderiam importância.

Todos estes elementos indicam que está em curso uma árdua fase de reordenamento do povo-de-santo local.

### **Almas e Angola: a polêmica e o fenômeno**

A partir dos anos 80 é possível observar o crescimento do fenômeno Almas e Angola<sup>48</sup>. Segundo seus praticantes, o ritual foi criado no Rio de Janeiro e transferido para Santa Catarina por Guilhermina Barcelos, a Mãe Ida. Extinto naquele estado, adquiriu força total em território catarinense e, na atualidade, só existe neste estado, cresce vertiginosamente e segundo a maior parte dos depoimentos, tem o maior número de terreiros entre as religiões afro-brasileiras locais. De todas estas informações, em dois pontos há unanimidade entre o povo-de-santo entrevistado da Grande Florianópolis: seu local de origem e a responsável pela sua vinda para Santa Catarina, Mãe Ida. Não há comprovação de que este ritual tenha sobrepujado numericamente

<sup>48</sup> Esta concentração do ritual ocorre justamente na Grande Florianópolis na época. Classificam-se como Almas e Angola: T.E. Yansã e Pai Ambrósio; T.E. Jesus de Nazaré, C.E. de Caridade Caboclo Guarany, T.E. Cabocla Jurubandi, C.E. Ogum de Lei, C.E. São Jerônimo (Mãe Ida), T.E. São Roque, Templo Espírita Yemanjá e Caboclo Sete Estrelas, C.E. Santa Rosa de Lima e ainda a T.E. São Sebastião, de Laguna.

Há dois trabalhos de conclusão de curso que retratam o cotidiano de dois terreiros de Almas e Angola na Grande Florianópolis. A este propósito ver Pedro (1997) e Trindade (2000).

outros, como a Umbanda, por exemplo. Aliás, como veremos mais tarde, entre os entrevistados será muito tênue a fronteira entre um e outro ritual, tornando-se difícil a identificação, a não ser pela auto-inclusão ou “descendência no santo”, ou seja, “feitura” por líderes que se intitulam de Almas e Angola.

Seu crescimento abrupto gera pequenas querelas entre o povo-de-santo. No boletim<sup>49</sup> insinua-se uma tentativa de preponderância deste: “*Almas e Angola, és reis?*” *Esqueceram o verbo amar?*” Na edição de outubro, outra ironia, evidente alusão à alegada falta de identidade do ritual: “*Conheço uma música assim: Almas e Angola não é mais aquela, Toryefan*<sup>50</sup> *acabou com ela*”.

Na segunda parte do trabalho, aprofundaremos a relação deste ritual com a Umbanda e o Candomblé na Grande Florianópolis na atualidade.

### **A contínua visibilidade de Mãe Malvina**

No período de ausência do Vira Informativo, as atividades continuam nos terreiros, mas permanecem invisíveis ao público que não os frequenta, com exceção dos eventos no Centro Espírita São Jorge, de Mãe Malvina. Novamente, percebe-se a tendência apontada anteriormente de alteração em campos de influência: o terreiro de Mãe Malvina ocupa plenamente as páginas da grande imprensa. No contraponto, quase desaparece nos boletins das religiões afro-brasileiras locais. Os demais terreiros, por seu lado, garantem espaço nos boletins das entidades organizativas - ao menos nos períodos em que não há grandes crises internas - mas dificilmente ocupam as páginas da grande imprensa. É como se o terreiro de Mãe Malvina fosse o “cartão de visitas”, diante do grande público para as religiões afro-brasileiras locais.

Não é possível confirmar se havia consenso em torno da eleição deste Centro para a função de “baluarte” junto à mídia, ou se sua superexposição resultava apenas de maior influência social e política junto à opinião pública. O que é possível constatar, através da recuperação da memória oral dos adeptos, é que Mãe Malvina figurava nos primórdios das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis e faz parte da história de formação religiosa de muitas importantes lideranças catarinenses, o que justifica seu destaque. É preciso complexificar a análise deste fenômeno que, na aparência, revela um nítido seccionamento de espaços de divulgação entre o terreiro de Mãe Malvina e os demais. O fato desta yalorixá ser a referência para a grande imprensa no tocante ao tema das religiões afro-brasileiras não significa que tivesse ampla cobertura de seus eventos nos jornais locais. Significa apenas

<sup>49</sup> Vira Informativo, agosto de 1981, n.33

<sup>50</sup> Refere-se a outra modalidade ritual.

que seu terreiro é um dos únicos a ocupar o já exíguo espaço das religiões afro-brasileiras na grande imprensa e parece cumprir, para esta, uma função emblemática: registra a existência, folcloriza às vezes, mas não admite o potencial da imensa rede de terreiros que multiplicam-se cotidianamente por toda a cidade, constituindo uma força religiosa importante, apesar de sua invisibilidade aparente nos espaços formadores de opinião pública. Assim, o jornal O Estado publica: *“Terreiros em festa, é dia de Ogun”*<sup>51</sup>. Pela popularidade deste orixá é de se prever que a quase totalidade dos centros da Grande Florianópolis estivesse em festa naquele período, porém a notícia gira exclusivamente em torno das comemorações no terreiro de Mãe Malvina, descritas em detalhe.

A cerimônia de homenagem a São Jorge, mentor do centro, tem início com a saudação a todos os santos: o primeiro é Exu (*“Corre, ronda corre, Senhor Tranca Ruas”*); depois Pomba Gira (*“Pomba gira, é ela, é moça Sinhá”*) e São Jorge (*“Ele é soldado de cavalaria, 60 anos de Infantaria, foi ordenança da Virgem Maria, oficial maior do dia”*); Oxóssi (*“Oxossi maior olha a sua banda”*). Pelo aspecto histórico vale a pena a descrição: *“As mulheres usarão roupas de baiana, sendo azul e branco para quem é da Linha de Iemanjá, azul para Oxum e saia vermelha e blusa branca para São Jorge (os homens de calça branca e camisa vermelha). Quem não participa ficam sentado nos dois lados do salão, homens de um lado e mulheres de outro”*. A reportagem informa que o Centro é procurado por pessoas do interior de Santa Catarina e até mesmo de cidades de outros estados, tais como Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro e principalmente Curitiba. Mãe Malvina informa que *“há muita gente que não viaja sem antes passar no centro para tomar um passe, afinal o mundo hoje está cheio de problemas, roubos e mortes, é preciso estar protegido pelos santos”*. Ela diz que as curas foram inúmeras, inclusive em situações que os médicos já tinham abandonado o caso e as pessoas estavam desenganadas.

Na passagem para 1983, novamente a referência na imprensa é o terreiro de Mãe Malvina noticiando a tradicional Festa de Iemanjá, *“com aproximadamente 500 adeptos na praia de Canasvieiras”*<sup>52</sup>. Não há informações sobre outras homenagens a Iemanjá feitas por outros terreiros, o que confirma a invisibilidade destes na grande imprensa neste momento, até mesmo em relação a uma festa cuja aceitação e participação ultrapassam as fronteiras do círculo do povo-de-santo para atingir leigos dos mais variados níveis sociais entre a população.

<sup>51</sup> 23/4/1982.

<sup>52</sup> O Estado, 30/12/1982

De agosto de 1982 a fevereiro de 1983, passados outros cinco meses, apenas mais uma edição do Vira Informativo. A crise é evidente e admitida pelas lideranças, mas novamente as razões do vácuo permanecem nas entrelinhas.

### **Qualidade de vida e ecologia: as novas “leis do santo”.**

Nas edições de 1983, várias notas sobre alimentação adequada, planejamento familiar e qualidade de vida em geral, com estímulo à plantação de hortas e criação de galinhas. Um documento do CONDU aponta as principais orientações para o povo-de-santo em nível nacional e que irão conduzir atitudes, modificar práticas e influir em valores dos adeptos das religiões afro-brasileiras locais. Entre estas, especial destaque é dado ao tema da ecologia vinculado às religiões afro-brasileiras. No Rio de Janeiro, no dia 27 de março acontece o “I Encontro Festivo com a Mãe Natureza e seus orixás”. O lema é: “1983, ano da conscientização ecológica. Plante uma árvore em louvor ao seu orixá”. Analisaremos a seguir alguns trechos do documento-guia intitulado “Vamos aprender, acertar e defender”:

*“A comunidade da Religião de Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros em sua ritualística no ano de 1983 junto à Mãe Natureza deve observar o seguinte:*

- *Manter limpos, após o ritual realizado os lugares sagrados: mar, praia, cachoeira, pedreira, mata, campo santo, etc. assumindo ainda atitude de respeito, seja no traje, seja no vocabulário ...*
- *Não deixar nos referidos lugares restos que possam poluí-los, em especial garrafas quebradas, animais mortos em decomposição, etc. Ao colocar suas oferendas, seja na Mata (Oxosse), Pedreira (Xangô), Cachoeira (Oxum) complemente tais oferendas com frutos de livre escolha, enterrando-os e oferecendo-os à Mãe Terra com seu pedido e sua fé, garantindo, destarte, o nascimento de uma árvore e com ela a frutificação de seu ideal religioso, lhe favorecendo em seus pedidos;*
- *A vela dura alguns minutos e ainda pode por em risco a segurança do santuário de nossos orixás que pode ser destruído pelo fogo...Evite acender vela na mata e se não puder evitar, use vela de pouca duração, permanecendo no local enquanto estiver acesa. Aproveite o tempo...para fazer suas preces, contemplar nossas árvores que são as nossas fontes de vida... A floresta é fonte vital de todos seres animais. Você sabia que sem as florestas não haveria água potável? Não acenda velas próximas aos troncos das nossas árvores. Não agrida o universo de Ossain, respeite o templo de Oxosse;*

- *Junto ao Campo Santo assuma atitude reverente de forma a ressaltar o nosso respeito aos corpos dos irmãos ali sepulcrados. Não esqueça que simbolicamente o cemitério é a residência dos nossos irmãos;*
- *As oferendas em encruzilhas situadas nos centros urbanos são feitas por pessoas iniciantes e mal orientadas, levadas pelo comodismo; entregam seus despachos na primeira esquina que encontram...rogamos evitar estas oferendas em vias públicas...passem a incentivar a prática de oferecer as obrigações de encruzilhadas em seus próprios terreiros pois a vibratória existente nos locais apropriados (casas de Exú, das Almas) permitirão melhor alcance dos objetivos;*

O documento do CONDU representa um verdadeiro manifesto de estímulo à vocação ecológica das religiões afro-brasileiras e demonstra que a questão orienta cada vez mais suas práticas e concepções, o que a torna uma religião afinada com seu tempo e com muitas das questões emergentes. Em um artigo publicado no Vira Informativo, Mestre Zaymmar Muitaab<sup>53</sup> fundamenta: *“Considerando serem os orixás as energias componentes do Planeta Terra neles existentes antes do surgimento do homem é imperioso lembrar que as mesmas exigem...um ambiente puro, propício a que vibrem e se desenvolvam...pois como poderia ele vincular-se às energias de Oxum, numa cachoeira ou rio contaminados por toda espécie de detritos, ou de Oxossi, numa floresta devastada...ou Xangô em pedreiras violadas material e vibratoriamente?”*. Observe-se que o apelo ecológico não se resume à uma visão preservacionista de recursos naturais indispensáveis à manutenção da vida material, mas estes são **vistos como o reservatório das energias espirituais do ser humano**. Neste sentido, justifica-se um apelo direto à responsabilidade do povo-de-santo no processo: *“Devem ser os espiritualistas, principalmente os participantes dos cultos afro e afro-brasileiros os primeiros a preservar e proteger o meio ambiente, precioso não só às vidas, mas também às vibrações que cultuam”*. Segue-se um arrazoado contrário à poluição e inversão de energias que esta representa, desvirtuando propósitos e atraindo “cargas negativas” e um chamado à liderança dos espiritualistas de cultos afro e afro-brasileiros na luta pela pureza do meio ambiente, “sacrário da força da vida”.

Se lembrarmos o fato de que a Conferência Mundial do Meio Ambiente - ECO-92 - ocorreria no Brasil, Rio de Janeiro, somente em 1992, portanto nove anos após estas considerações, pode-se imaginar o quanto o povo-de-santo constituía-se em vanguarda na questão ambiental nesta época, vista não somente do ângulo da preservação de recursos para a manutenção da vida

<sup>53</sup> Maio de 1983, n. 44, extraído da obra “Levantamento dos Véus” do citado autor.

material, mas como condição para a sobrevivência espiritual do conjunto dos elementos que compõem o cosmos.

Ao analisarmos a relação do povo-de-santo local com a natureza, na segunda parte do trabalho, veremos que, no final do século XX, estas preocupações estarão ainda mais candentes diante da degradação ambiental. Veremos também como algumas práticas – como a do sacrifício animal – serão alvo de constantes polêmicas entre o povo-de-santo, examinadas e argumentadas à luz de algumas concepções atuais que envolvem significação religiosa e sacrificial, respeito e preservação da vida animal e localização do ser humano no cosmos. Entre estas múltiplas facetas da intrincada e complexa questão ambiental, se moverá a rede do povo-de-santo local, buscando redefinir práticas, valores e até mesmo dogmas religiosos.

### **Os Orixás caem no samba: o sagrado e o profano na identidade afro-catarinense**

Ainda neste ano, virá a público um fenômeno característico do povo-de-santo local, já analisado anteriormente: a ligação de indivíduos das religiões afro-brasileiras com as escolas de samba. Em 1969, Lindolfo Lídio com a fantasia “Exaltação à Macumba” já havia levado a temática aos bailes de carnaval da elite de Florianópolis. Em 1983, o “plano do sagrado” ocupa o espaço do chamado “profano” demonstrando que não há ruptura no tocante às manifestações culturais afro-brasileiras; ao contrário, estas caracterizam-se pela capacidade de propiciar a convivência da dualidade e da perspectiva caleidoscópica do mundo. Esta perspectiva garante que, para cada aspecto da realidade há variados ângulos de visão e inúmeras combinações entre estes, de modo que os resultados são sempre diferenciados entre si, a cada novo movimento e conforme a composição de seus elementos. Levando em conta esta complexidade, as divindades afro-brasileiras não são exclusivamente boas ou maléficas, mas, situadas em contextos específicos, adquirem dimensões preponderantemente benignas ou mesmo vingativas. Fugindo do fácil e enganoso esquema mecanicista que contrapõe o bem e o mal, os orixás são entidades complexas e não há ruptura entre sagrado e profano.

Esta pluralidade provavelmente explica a aproximação entre o povo-de-santo e o “Mundo do Samba”<sup>54</sup> em nível local. Neste ano, a decoração do carnaval de rua tem como tema “A Umbanda e seus orixás”. O responsável foi o artista plástico Carlos Magno que declara: *“Escolhi o tema por representar os grandes símbolos da religião da maioria dos negros. Por sua origem*

<sup>54</sup> Em trabalho anterior identificamos o Mundo do Samba como um complexo universo de relações sociais que existe em torno da valorização de um gênero musical – o samba. Tramonte, 1996.

*africana, muito ligada ao samba e em certo aspecto, ao carnaval. Mas também por ser um tema riquíssimo em simbologia, cores, características cósmicas e variações dos desenhos*". Como se vê, o conceitor explicita claramente a ligação entre religião e "certos aspectos" do carnaval. A decoração não se limita ao aspecto plástico, mas representa uma introdução a alguns fundamentos: "Nas telas iluminadas constará seis orixás principais com suas características cósmicas, rituais e ponto riscado: Olorum, pai de todos os orixás lança estrelas prateadas; Iemanjá, lançando rosas brancas sobre elementos rituais e pontos riscados; Oxum, lançando uma linda cascata branca sobre pedras preciosas; Oxossi, lançando flechas douradas; Ogun, lançando espadas douradas. Todos os elementos atravessam a rua de forma cruzada"<sup>55</sup>.

Outro exemplo neste ano do fenômeno da aproximação entre sagrado e profano é o enredo "O-dô-ia-fiubá, Kituta pede benção à Iemanjá", de autoria de Cacaie, da Escola Acadêmicos do Samba, de São José. "O enredo, com base em uma das muitas lendas africanas, é a história de uma sereia negra que se apaixona por um escravo, com a bênção de Iemanjá"<sup>56</sup>.

No ano seguinte, 1984, novamente o tema da religiosidade afro-brasileira povoa a imaginação dos carnavalescos. A escola de samba Protegidos da Princesa apresenta "Festa dos Orixás no Candomblé"<sup>57</sup>.

O objetivo do enredo foi valorizar a religião africana diante "do fato de que a raça negra aqui chegou, conseguiu se manter e hoje, é o vetor mais importante de uma resultante que é a raça brasileira"<sup>58</sup>. No mesmo ano, outro enredo apresentado pela Escola de Samba Unidos da Colônia, aborda o tema "Feitos e Efeitos da cana-de-açúcar", de Eloá Miranda. Na descrição, "a cultura criada pela cana-de-açúcar está profundamente ligada ao negro com seus guerreiros e iaôs, com seus mitos e deuses". Nas alas, elementos da religiosidade afro-brasileira: Iaôs em Festa, Orixás do Candomblé, Mães-de-santo na lavagem do Bonfim. Nos destaques, os orixás Oxalá, Iemanjá, Ogun, Oxossi, Obaluaiê, Iansã, Oxum, Xangô.

<sup>55</sup> O Estado, 11/1/1983

<sup>56</sup> O Estado, 13/2/1983. A letra do samba-enredo de Marquinhos do Cavaco e Maranhão é a seguinte: "Na época da escravatura/salvou do seu senhor um negro/mergulhando nas profundezas marinhas/contando os seus segredos/que maravilha ao se apaixonar por este negro escravo/e estórias começou a contar de Iemanjá e veio/ Veio da África Negra/viajou nos tumbeiros/Chegou nas águas do Atlântico no litoral brasileiro/passeando pelo mar brilhante os seres marinhos seguiram sua beleza radiante/e fingiu cansaço envaidecida os seguidores ofereceram o lombo e Janáina recusou/ o cavalo-marinho ficou encantado quando nele a rainha montou/Odô-ia-fiubá Sereia Negra Kituta No reino de Iemanjá." In: Tramonte, 1996.

<sup>57</sup> Diz um trecho da letra: "Epa Babá, Oxalá? Saudando a Casa Grande com a festa dos orixás/ Olorum Ododua, Oxalá/ Desta trindade primeira/ estão presentes em todos e em todas as eras/ surgiram as demais realzas/ Iemanjá domina e Natureza/ Nanã guarda os mistérios da vida/ Xangô, Exú, Obaluaiê/ Oiá, Ogun, no meu xirê". In: Tramonte, 1996.

<sup>58</sup> Programa Oficial da Prefeitura Municipal de Florianópolis, 1984. In: Tramonte, 1996.

Claro está que estão indissolúvelmente ligados os variados elementos da cultura afro-brasileira, mesmo aqueles que pareceriam antagônicos ou excludentes à primeira vista. Esta alteração de espaços e tempos entre o sagrado e o profano e o trânsito livre do povo-de-santo entre estes planos, possibilitarão que os aspectos da espiritualidade e da materialidade permaneçam em combinação, criando condições para uma vida interior e exterior mais equilibrada. Ou seja, a vivência da integralidade propiciada pela possibilidade da combinação entre sagrado e profano, espírito e corpo, religiosidade e festa, ritual e lúdico, criará as condições para o surgimento de indivíduos mais afinados com o cosmos. Este é o quadro ideal que as religiões afro-brasileiras se propõem a alcançar, embora isto nem sempre seja possível, pois, ao confrontar o ideal religioso com o real tal como ele se constitui, a prática dos adeptos adquire contornos específicos, gerando o quadro complexo de problemáticas a enfrentar que apontamos anteriormente. Neste, o povo-de-santo estará constantemente em situações adversas, em grupo ou individualmente.

## 5.6. A BUSCA DO RECONHECIMENTO INTERNO E EXTERNO

### CEUCASC, 1983: embates e conquistas

Na seção de correspondências ao boletim, um destaque: carta enviada pelo vice-governador do Estado Victor Fontana e pelo prefeito de Florianópolis Cláudio Ávila da Silva. O tom cordial e respeitoso por parte da entidade dos religiosos indica a continuidade de contatos com as autoridades do Poder Público. Entretanto, apesar das formalidades diplomáticas, a relação do CEUCASC com estas e mesmo com o povo-de-santo parece ser difícil e enfrentar sérios obstáculos, como se depreende do documento “Vamos aprender, acertar e defender<sup>59</sup>”: *“Em 1981, foi fundado o Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Culto Afro-brasileiro de Santa Catarina, mas até hoje, sem hostilizá-la diretamente, a autoridade pública finge ignorar sua existência, não obstante estar devidamente legalizada. Por outro lado certos chefes-de-terreiro que fazem da religião um rendoso meio de vida não querem se filiar”* (grifo meu). O autor do documento segue lamentando a “gozação” de que a Umbanda teria sido alvo em um artigo publicado no jornal O Estado: *“O governador teve um programa variado no fim de semana...participou das comemorações do dia de São Jorge. Ao que consta não recebeu nenhum passe”*. Claro está que, apesar das relações formais, os

<sup>59</sup> Vira Informativo, maio de 1983, n.44

adeptos das religiões afro-brasileiras ressentem-se de uma atitude inclusiva por parte das autoridades e, por parte do povo-de-santo, de apoio à entidade. Evidentemente, os motivos de afastamento dos terreiros em relação a esta, são de uma ordem de fatores muito mais complexa do que a apontada pelo artigo, mas o tom lamurioso dos líderes do CEUCASC indica que estes se ressentem do isolamento por ambos os lados - dos poderes constituídos e pela base formada pela rede do povo-de-santo.

Quanto à relação da entidade organizativa CEUCASC com o Poder Público, que até recentemente havia sido até mesmo de apoio político como vimos anteriormente, a tendência que se delineia daí por diante é de manutenção de uma relação apenas formal, de características eminentemente diplomáticas, sem maiores comprometimentos. Um artigo assinado pela equipe do Vira Informativo indica as expectativas em relação ao Poder Público: *“Exemplo a ser seguido: como faremos para que o governador de Santa Catarina siga o exemplo do Estado baiano?”*. O texto informa que o governador da Bahia outorgou à Federação Baiana de Culto Afro-brasileiro a responsabilidade de registro, fiscalização policial e demais providências do calendário afro-religioso. Evidentemente, este ato é um reflexo do vigor organizativo do povo-de-santo daquele estado que, à época, goza de grande expressividade religiosa e mesmo turística, constituindo-se em uma força social importante que os governantes não desejavam ignorar, sob pena de amargar um isolamento político em relação às potenciais bases eleitorais.

Entretanto, a diferença entre os dois estados - Bahia e Santa Catarina - é flagrante: em Santa Catarina, vivia-se um contexto cuja correlação de forças apresenta-se de maneira totalmente diferenciada em relação ao primeiro: aqui, as religiões afro-brasileiras iniciavam um processo de diminuição do ritmo da inserção e ocupação de espaços públicos. Estava em curso um lento distanciamento destas com o Poder Público e das entidades organizativas em relação à sua própria base. Tratava-se, portanto, de um momento de refluxo e não de mobilização total como no estado baiano. Apesar do país viver uma fase de redemocratização e abertura política após anos de autoritarismo, com o Movimento pelas Eleições Diretas que uniformiza a euforia participativa em vários estados geográficos brasileiros, a mesma homogeneização não poderá ser transplantada mecanicamente para a análise do desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, cuja dinâmica assume contornos próprios conforme o contexto cultural em que se inserem. Em Santa Catarina, a rede do povo-de-santo havia empreendido uma força-tarefa monumental que possibilitou grandes saltos organizativos desde os meados dos anos 70 até meados dos anos 80, para então, iniciar um lento refluxo.

## **Vira Informativo fecha suas portas: o início do lento refluxo**

Após a edição de junho de 1983, somente oito meses depois, em fevereiro de 1984, o Vira Informativo voltará a circular, e esta edição - a de número 46 - é a última de que se tem conhecimento. Num melancólico texto, Gessy da Silva, uma das responsáveis por este boletim e pelo anterior Eco Umbandista adota um tom de avaliação e despedida, aliado a uma leve tentativa de resistência em relação ao término, que sugere a fase em que estão adentrando as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Com efeito, não é difícil perceber que o seu auge ocorreu no período compreendido entre meados dos anos 70 até meados dos anos 80. Antes desta época, como vimos anteriormente, a repressão simbólica e policial foi um dos maiores obstáculos com que se defrontou o povo-de-santo e que impediu seu desenvolvimento pleno. Vencidas as fases mais áridas desta etapa, as religiões afro-brasileiras em nível local atingem um grau que se pode classificar como excelente em termos de organização coletiva, participação e crescimento, se comparado à situação anterior. Após meados dos anos 80, a curva do crescimento entrará em descenso. Entende-se descenso não como um esvaziamento numérico da rede do povo-de-santo, mas um decréscimo na sua visibilidade, na organização coletiva e na intervenção no espaço público da cidade.

Após este período, como veremos, o número de adeptos continua crescendo, bem como o de terreiros; serão mantidas as atividades internas destes e até mesmo alguns eventos de caráter coletivo, os quais, em esparsas ocasiões, reunirão grande contingente de participantes da rede "do santo". Entretanto, pode-se afirmar que sua organização macro - presença na mídia e junto à opinião pública, organização em entidades associativas, organização de eventos de caráter público envolvendo leigos e até mesmo a articulação e o diálogo com autoridades do Poder Público - será significativamente menos expressiva do que nos anos anteriores. A falta de um periódico próprio e constante, como os anteriores Vira e Eco Umbandista, limitará enormemente a reescritura da história das religiões afro-brasileiras locais. Como fontes informativas, restam a memória oral de seus participantes - valiosa pelas reflexões e vivência espiritual, mas muitas vezes imprecisa quanto a elementos específicos como datas e nomes - e a grande imprensa, algumas vezes despreparada para abordar a temática, resvalando, com raras exceções, no sensacionalismo que restringe a cobertura informativa aos casos "policiais" envolvendo indivíduos que participam do "povo-de-santo", como veremos mais tarde. Quando nos referimos à entrada em uma "etapa de descenso" estes são, portanto, os critérios adotados. Este descenso não significa, sob hipótese nenhuma, uma diminuição numérica dos adeptos da rede do povo-de-santo

que, ao contrário, continua avolumando-se devido a inúmeros fatores que analisaremos mais tarde e que terá variadas implicações na constituição das religiões afro-brasileiras locais na atualidade.

## 5.7. GUERRA E PAZ ENTRE A MÍDIA E OS FILHOS DOS ORIXÁS

Diante do quadro acima descrito, pode-se observar que a partir desta data, as informações sobre a rede do povo-de-santo da Grande Florianópolis se tornarão mais fragmentadas. Ademais, pela ausência de um informativo próprio, observa-se também um movimento de recrudescimento de velhos preconceitos e estigmas que parecem ter estado estar apenas adormecidos durante todo este tempo, inibidos pela movimentação e organização visível e pública do povo-de-santo local em períodos anteriores. Entretanto, convive com este recrudescimento uma parcela de profissionais de mídia que se encontram mais esclarecidos sobre o tema, resultado dos avanços logrados pelos religiosos. Portanto, metaforicamente falando, podemos afirmar que se trata de uma relação de “guerra e paz” entre mídia e povo-de-santo. Significa que há matérias que tratam o tema de forma distorcida e caricatural e outras, ao contrário que abordam o assunto com conhecimento, respeito e profundidade. Examinaremos a seguir episódios da relação entre a mídia e os filhos dos orixás.

### Em guerra com a mídia

Observando-se apenas um periódico da grande imprensa catarinense da época - o jornal O Estado - pode-se obter uma amostragem das distorções e vácuos que ocorrem quando a temática das religiões afro-brasileiras ocupam espaços tradicionais de divulgação pública, como a mídia.

Nos três anos seguintes – de março de 1984 a junho de 1986 - apenas nove matérias (oito notícias e uma crônica ficcional) tratarão de acontecimentos do povo-de-santo e, tristemente, cem por cento delas constarão das páginas policiais<sup>60</sup>, no caso das notícias e o tema da crônica, escrita com humor sarcástico, também girará em torno de atos de violência entre os adeptos. Este ciclo de reportagens vinculando ações criminosas a indivíduos supostamente adeptos das religiões afro-brasileiros só será rompido com o anúncio de uma leitura de búzios por Mãe Malvina.

Apenas para ilustração, examinaremos a crônica para compreender o que denominamos a “guerra entre a mídia e os filhos dos orixás”.

<sup>60</sup>Entre elas: População horrorizada com a profanação de túmulos (22/3/1984); Filho mata radialista com três tiros (26/7/1984).

A crônica intitula-se “Exu, de táxi, surra televisivo”<sup>61</sup>. Diz o texto: *“Conhecido homem de televisão...em virtude de alguns atrapalhos resolveu... procurar um Centro de Umbanda. Na primeira sessão foi reconhecido e seu Ibope subiu junto às pombas-gira. Para se enturmar, passou a beber da ‘marafa’ dos pretos velhos e exus...Para isso ficava na cangira o mais próximo possível dos santos.”*

A crônica, aparentemente bem-humorada e apenas irreverente, apresenta diversos equívocos preconceituosos em relação às entidades religiosas, não somente aquelas mais polêmicas, como Pomba-gira e Exu mas também em relação aos Pretos Velhos, estes reverenciados pelo povo-de-santo. Quem fica “próximo aos santos” são somente os médiuns, iniciados na religião aos quais é permitido permanecer no recinto sagrado próximo ao gongá. O “televisivo” poderia, no máximo, ter ficado no espaço reservado à assistência. No caso da Umbanda, as entidades espirituais é que chegam até a assistência, incorporadas nos médiuns, para dar conselhos e orientações, ou sugerem a alguém que se aproxime quando o assunto é sigiloso. A “marafa” dos Pretos Velhos é sorvida ritualmente e quando oferecida à assistência tem o significado de saudação e inclusão do indivíduo. Ele não poderia, portanto, “passar a beber a marafa” seguidamente, como se estivesse em um bar, porque a bebida é oferecida pelo guia espiritual a cada pessoa entre os convidados, o suficiente para participar da confraternização com a divindade.

O texto prossegue: *“Mulher e bebida fácil sempre foram seu fraco...arrumou romance com uma cambona...Sua ligação com a moça causou descontentamento junto ao pessoal do Centro, afinal não passava de mais um cara querendo aproveitar-se das facilidades da entidade..”* A “cambona” não é entidade, cumpre a função de auxiliar as divindades quando estas vem à terra através dos médiuns; portanto não incorpora “o santo” e mesmo que o fizesse, as entidades espirituais não oferecem nenhuma “facilidade” à assistência. Se isto ocorrer, é responsabilidade do médium, e não de seu guia. *“Ao terminar, saiu com a cambona e foi ‘matar o gado’... Durante o namoro observou um táxi aproximar-se...A moça apavorou-se ao observar que um Exu deixou o automóvel e dirigiu-se ao carro do casal... segurou a moça e passou a espancá-la”*. Sair do recinto sagrado caracterizado e incorporado com a entidade é considerada falta grave entre os religiosos, por isso, dificilmente um “Exu” iria atrás de alguém num espaço exterior ao terreiro; no máximo poderia ser o médium que anteriormente estava incorporado com Exu.

---

<sup>61</sup> O Estado, 20/10/1985

No desfecho da crônica, fica evidente que o autor desejou transmitir um clima de desregramento moral e violência entre os adeptos, sugerindo um ambiente totalmente permissivo durante as festas religiosas. É claro que distorções que resultam em imoralidade ocorrem de fato na realidade, mas não são aceitos pelos líderes religiosos passivamente. **Ao contrário, tais desregramentos são considerados exceções e não a regra, combatidos duramente** pelas entidades organizativas e pelo povo-de-santo em sua maioria, sobre os quais mantém cerrada vigilância. A crônica apresenta, portanto, uma visão estereotipada e comprometedora das religiões afro-brasileiras, que, a pretexto de “divertir o leitor” acaba transmitindo preconceitos e equívocos.

### **Em paz com a mídia**

Após uma seqüência de reportagens caricaturais das religiões afro-brasileiras, o ciclo é rompido com uma matéria anunciando uma leitura de búzios<sup>62</sup> feita por Mãe Malvina a respeito do resultado do jogo de futebol entre Seleção Brasileira e Espanha: *“Quando os búzios falham, o jeito é apelar para as velas a Ogun. Parece que vai ser essa a alternativa de muitos torcedores do Brasil para hoje”*. Segundo a yalorixá, *“a situação da Seleção Brasileira não está nada boa”*. Mãe Malvina afirma que vai assistir ao jogo, *“esquecendo um pouco das previsões que lhe foram mostradas pelas conchas e acreditando mais no seu Santo e jogadores”*. Apesar de se tratar de um jogo de futebol, é notório o tom circunspecto do repórter ao ouvir os resultados das leituras da yalorixá, ao contrário da crônica anterior. O jogo de búzios é acompanhado com preocupação e expectativa. Em nenhum momento nota-se escárnio ou insinuação anedótica sobre a situação ou resultados. É claro que toda esta apreensão e clima de gravidade deve-se à importância que tem as disputas de futebol no Brasil, especialmente as que envolvem a Seleção Brasileira, mas, certamente a circunspeção também se deve ao prestígio e credibilidade adquiridos por Mãe Malvina ao longo de sua história, além do respeito à prática religiosa em si. O conjunto destes elementos carros-cliefes

<sup>62</sup> Diário Catarinense, 1/6/1986. Buzios prevêem vitória. Jô Ristow.

*“Búzios = Tanto na África como no Brasil tem sido empregado nos cultos afro-brasileiros para oferendas, enfeites rituais...bem como em um processo divinatório denominado dilogun, no qual são usados 16 a 32 búzios (às vezes em menor número). Os búzios usados na adivinhação são africanos, mais fortes...Exu, que traz as respostas no dilogun é um dos maiores apreciadores de búzios, principalmente nos Candomblés mais tradicionais...”* Cacciatore, 1988

da “brasildade”- religião afro-brasileira e futebol - devem ter sido determinantes para a atitude reverente do articulista<sup>63</sup>.

A morte de Mãe Menininha do Gantois, yalorixá baiana reverenciada em todo país, inicia uma série de reportagens com uma perspectiva mais positiva sobre as religiões afro-brasileiras, atestando, mais uma vez, que uma de suas características marcantes é justamente a instabilidade de seu estatuto junto à opinião pública, alternando-se constantemente entre os estigmas e preconceitos e a crença na sua força espiritual e respeito à suas maiores lideranças. A perda de Mãe Menininha é anunciada com destaque nos jornais catarinenses e belíssimos artigos retratam sua vida<sup>64</sup>.

Com o título “Ora iê, iê, Oxum, Adeus Mãe Menininha”<sup>65</sup> é anunciada a mobilização do povo-de-santo local em torno das homenagens: *“Também aqui orações por Mãe Menininha. Cristina Simas Costa, chefe da T. E. Caboclo Sete Flechas em Florianópolis lamentou a morte de Mãe Menininha afirmando que era sua avó na religião africana”*. Mãe Cristina explica que o axexê<sup>66</sup> é feito sete dias após a morte de uma yalorixá e durante esse tempo são feitas limpezas e cânticos no terreiros para *“espantar os espíritos maus (eguns) de perto da alma”*.

Outro acontecimento surpreendente desencadeado pela morte da famosa Yalorixá é o respeitoso pronunciamento de um sacerdote católico, Padre João Manoel Mira, professor de religião em um tradicional colégio das elites locais, afirmando que a vida da Yalorixá foi de luta pelo reconhecimento da cultura e religião africana: *“A morte de Mãe Menininha ...é uma passagem de um plano para outro superior...”*. O fato de um líder católico de um colégio tradicional das elites fazer uma declaração pública elogiando os planos espiritual e material da Yalorixá, revela uma relativa aceitação da opinião pública local em relação ao tema. O texto é esclarecedor dos rituais e práticas das religiões afro-brasileiras, apresentando-os com correção e seriedade, passando ao largo do sensacionalismo que havia sido a tônica das notícias em anos anteriores envolvendo supostos adeptos do povo-de-santo.

O falecimento da reconhecida mãe-de-santo baiana e a comoção provocada no país, parecem ter contribuído para criar um ambiente propício às

<sup>63</sup> Entretanto, é tamanha a importância do futebol no Brasil que a própria yalorixá declara que tentará esquecer os resultados negativos que visualizou e buscará “acreditar mais” nos seus santos - Ogun e Caboclo - e nos próprios jogadores da Seleção. A torcedora supera, neste momento, a própria religiosa.

<sup>64</sup> Diário Catarinense, 24/8/1986. Isabel Drulla Brandão

<sup>65</sup> O Estado, 15/8/1986.

<sup>66</sup> “Axexê = Cerimônia ritual fúnebre dos Candomblés, quando morre uma pessoa importante da comunidade religiosa...É de origem iorubá e tem a finalidade de libertar da matéria a alma do morto e enviá-la à existência genérica de origem no mundo espiritual. Se o morto é muito importante poderá essa alma ser cultuada após ‘assentamento’ na casa dos mortos, no terreiro. O axexê começa após o enterro e consta de rituais diversos, cânticos e danças.” Cacciatore, 1988.

religiões afro-brasileiras com reflexos inclusive em âmbito local. A matéria “A mitologia africana no Brasil”<sup>67</sup> é uma das primeiras a veicular abertamente informações históricas sobre o Candomblé na Grande Florianópolis, que até então havia ficado submerso e ainda mais invisível do que a Umbanda: “...os mais conhecidos terreiros são de Pai Juca, em Sambaqui, Luiz de Ajagun, na Costeira e Carmem, em Barreiros”. Segue-se a trajetória dos dois conhecidos religiosos que detalham as características do Candomblé. O texto finaliza enumerando os orixás e seus reinos de domínio e correlacionando a mitologia africana e a grega.

### A ação educativa da mídia e a resistência do preconceito

Em geral, 1987 é um ano de boas relações do povo-de-santo local com a grande imprensa<sup>68</sup>. Revertendo a tendência de alguns anos anteriores, quando este ocupou espaço quase exclusivamente nas páginas policiais, várias reportagens mostram de forma despreconceituosa aspectos variados dos rituais e práticas das religiões afro-brasileiras. É noticiado um batismo na Umbanda realizado no C.E. Vovó Maria da Bahia, no Roçado, São José. A descrição dos detalhes visa a esclarecer ao público “leigo” as motivações e fundamentos dos diferentes elementos rituais. O tom da narrativa é respeitoso e inclusivo, buscando demonstrar naturalidade no tratamento do tema. É dada voz ao pai-de-santo para que desmistifique algumas figuras polêmicas, como Exu. O Centro determinou alguém que cumpra a função de “relações públicas”, o que indica a preocupação com formação da opinião pública a respeito da religião em geral e das atividades do Centro em particular, evitando deturpações e estereótipos. Também é exposta sua estrutura interna, desde o funcionamento cotidiano até a sustentação econômica.

Seguindo a linha que a mídia vem adotando em 1987 em relação às religiões afro-brasileiras, a matéria “Pai-de-santo recebe a coroação suprema”<sup>69</sup> desvenda os “bastidores” de uma “camarinha”, detalhando os preceitos e rituais sem o sensacionalismo com que, por vezes, o tema é cercado. A “camarinha de 21 pés” é do pai-de-santo Laudio Nelson Schnell, do Centro de Umbanda Pai José das Almas, em Capoeiras. A exposição pública do que se passa nos rituais internos das religiões afro-brasileiras auxiliam em sua

<sup>67</sup> Diário Catarinense, 24/8/1986

<sup>68</sup> No ano anterior, surge o Diário Catarinense, cujas reportagens nestes primeiros anos auxiliarão na visibilidade do funcionamento interno dos terreiros.

<sup>69</sup> Diário Catarinense, 9/11/1987

desmistificação, mas a popularização das informações mais íntimas é um tema polêmico entre o povo-de-santo, como vimos.<sup>70</sup>

A reportagem segue detalhando as “comidas de santo”<sup>71</sup>, sua relação com a camarinha e o significado da “penitência”. Apesar da perspectiva pedagógica positiva da narração jornalística, isto não impedirá a carta de protesto de um leitor na qual se declara *“muito triste ao ler a reportagem...lamentável...sacrificando até o próprio o corpo. Que Deus é este que exige sacrifício...que permite que seu filho homenageie uma entidade que representa o demônio?”*<sup>72</sup>. Como se vê, nem mesmo a exposição detalhada dos fundamentos religiosos que embasam as diferentes etapas dos rituais são suficientes para neutralizar preconceitos arraigados, como por exemplo, a associação imediata com atos “demoníacos”, apesar da matéria ter sido finalizada com a declaração do pai-de-santo de que *“em seu Centro só se faz trabalhos para o bem e quem quiser o mal deverá procurar outro local”*.

### **“Quando o ocultismo supera a ciência” em cinco vozes da Umbanda**

Como já observamos anteriormente, a relação da mídia e da opinião pública a respeito das religiões afro-brasileiras locais caracteriza-se pela oscilação contínua, sujeita aos acontecimentos da conjuntura, alternando momentos em que as abordagens são francamente favoráveis e positivas, com outros em que ficam reduzidas aos atos “desviantes” eventualmente cometidos por indivíduos pertencentes ao povo-de-santo. Em 1987, este vive um desses contextos positivos. A desafiadora reportagem “Quando o ocultismo supera a ciência e dá as respostas”<sup>73</sup> coloca em debate aspectos delicados da relação entre ciência e religião. O articulista calcula *“mais de 1.500 centros em todo o estado”*, procurados como uma saída por *“milhares de pessoas em busca de auto-conhecimento”*. Para ele, o “ocultismo” rompe preconceitos e *“ameaça a estrutura da ciência tradicional”*. Entre os entrevistados está Mãe Cristina, da T. E. Caboclo Sete Flechas que descreve seu trabalho com búzios e suas curas, *“gente que saiu dos hospitais desenganada”*. Outra é Amelina Santos Corrêa, a Mana, que relata as previsões “acertadas”, entre as quais o alerta ao

<sup>70</sup> Veremos mais tarde, na análise das entrevistas, que o “segredo de santo” é uma prática comum que, para alguns, significa garantia da manutenção da autenticidade religiosa. Assim, só a alguns seria permitido conhecê-los e a escolha destes privilegiados seria determinada pela posição na “hierarquia do santo”. Já para outros adeptos, manter segredo não tem sentido e pode ser até mesmo uma justificativa e uma estratégia de quem não detém certos conhecimentos e para não expor esta sua fragilidade, apela para a necessidade de manter o “segredo”.

<sup>71</sup> “Comidas de santo = alimentos votivos preparados ritualmente e oferecidos aos orixás...” Cacciatore, 1988

<sup>72</sup> Diário Catarinense, novembro de 1987 [s/d]

<sup>73</sup> Sérgio Homrich, O Estado, 2/8/1987

governador Pedro Ivo Campos “*de que teria um ano negativo...Edson Andrino ganharia disparado as eleições à prefeitura de Florianópolis.*” E preconiza “*peças com vocação espiritual para a Presidência da República, entre elas o ex-governador Esperidião Amin*”. Também são mencionados os trabalhos caritativos e a história de vida de Mãe Malvina. Depois de enumerar os centros localizados na área continental, a reportagem aponta que “*as nações umbandistas tomaram os morros da Ilha.*” São citados os atendimentos de Osvaldo José Borges, Dado, do C.E. Exu Sete Encruzilhadas, no Morro do Mocotó: “*ele arrebanhou uma clientela seleta: pessoas que tem muito dinheiro mas vêm aqui na condição de que não apareçam*”. São especificados ainda os serviços remunerados e os gratuitos prestados pelos religiosos.

A extensa matéria realizada com líderes da área continental e dos morros da área insular são documentos importantes da época para revelar algumas características das religiões afro-brasileiras naquele contexto. O primeiro deles é sua relação com a política, não só enquanto jogo divinatório praticado pelos entrevistados com a função de fazer previsões no campo eleitoral, mas a ligação de adeptos com políticos locais, como vimos anteriormente. Não cabe aqui entrar no mérito da eficácia destas previsões, mas entender que, sua face exposta ao grande público apresenta inter-relação estreita com o plano da política.

Outro aspecto que chama a atenção é a cobrança por alguns serviços rituais<sup>74</sup>. Quando analisarmos as entrevistas, veremos que este é um tema polêmico entre o povo-de-santo, mas, para estes entrevistados, a ação de pagamento pelos serviços não é incompatível com o trabalho espiritual que realizam. Verificaremos que há uma argumentação consistente em torno deste ponto, que dissocia claramente os serviços remunerados daqueles que não podem ser cobrados. O aspecto médico curativo que a religião possui, embora perseguido por décadas, persiste no tempo e continuará sendo exercido, afirmando a compatibilidade desta com o campo da saúde.

Emerge ainda outro elemento recorrente na história do povo-de-santo: a ligação com pessoas “importantes” pelo status social, posição econômica ou ambos. Esta resulta no prestígio do pai ou mãe-de-santo, outro dado importante, e que gera a procura destes pelas pessoas “comuns”, leia-se, de classe social similar ao religioso. Estabelece-se portanto, um ciclo: pessoas “importantes” procuram os líderes, que, por sua vez, realizam trabalhos bem sucedidos (sejam eles no campo da cura, das previsões, das uniões, desmanche de desavenças e intrigas, etc.). Estas ações, bem divulgadas, resultam na

<sup>74</sup> Mãe Cristina informa que os serviços de “mão de búzio” e consulta em copo d’água são cobrados, ao contrário das curas, totalmente gratuitas.

formação de uma clientela fixa e fiel, que reforça assim, o prestígio do líder no cotidiano, estimulando a procura destes por outras pessoas “comuns” ou ainda de “status social elevado”, mas “que não querem aparecer”. Ou seja, apesar deste encadeamento contínuo de **eficiência, prestígio, poder, divulgação** e conseqüente maior poder e prestígio, ainda persiste, quase intocado, o preconceito e estigma em relação à religião, até mesmo por parte daqueles que a procuram porque acreditam em sua eficácia, mas tem medo “do que os outros possam pensar ou falar”.

A maior contribuição das reportagens, é, certamente, colocar na grande imprensa a idéia central: a “superação” da Ciência pelas práticas espirituais e religiosas. Esta premissa ousada desenvolve-se através da descrição do trabalho cotidiano e das opiniões dos líderes religiosos, trazendo ao grande público uma discussão avançada em relação ao momento, principalmente em se tratando do campo das religiões afro-brasileiras no contexto da Grande Florianópolis.

Encerrando a matéria que relaciona “ocultismo” e “ciência”, uma entrevista com o bispo-auxiliar de Florianópolis D. Murilo Krieger, na qual este *“critica o crescente aumento dos centros umbandistas, ressaltando que o povo quer coisas concretas e algumas dessas práticas religiosas prometem curas imediatas. Parcial, ele defende a orientação católica: ‘Nossa religião mostra que muito depende da própria pessoa... nem tudo está determinado, aqui o erro de cada pessoa tem conseqüência’*. Quatorze anos antes, em 1974, por ocasião do I Congresso Catarinense de Umbanda, na capital do Estado, o arcebispo de Florianópolis D. Afonso Nihues, havia admitido o crescente número de umbandistas, o que creditou ao *“primitivismo social que acredita na presença de forças extraterrenas nas pessoas, nos locais e nas coisas”*. Para ele, o avanço da ciência explica os fenômenos da natureza e faz decrescer a ingenuidade na aceitação do sagrado e do misterioso.

Temos, assim, duas abordagens diferenciadas da alta hierarquia da Igreja Católica em relação ao fenômeno religioso afro-brasileiro na Grande Florianópolis. No caso de D. Nihues, nos anos 70, o culto à Umbanda é resultado de atraso cultural, com a conseqüente “mistificação”. Já para D. Murilo, nos anos 80, a atração dos umbandistas deve-se ao fato de “oferecer soluções imediatas”, ou seja, buscar responder a necessidades sociais concretas que a população apresenta, como a saúde física e mental. Embora, evidentemente, ele não acredite que as religiões afro-brasileiras possam ajudar neste sentido, ele reconhece que, de fato, representam uma saída do ponto de vista daqueles que as procuram, e não é simplesmente o resultado de um “primitivismo”, como havia refletido D. Afonso. Nota-se, portanto, uma pequena evolução em seu reconhecimento por parte da hierarquia católica.

Os episódios da “Guerra e Paz entre a mídia e os filhos dos orixás” revelam a complexidade do fenômeno midiático frente às religiões afro-brasileiras. Não há uma posição única na abordagem que os meios de comunicação fazem destas: o ponto-de-vista é tão variável e multifacetado quanto a realidade mesma e a variedade de posições frente a esta.

### 5.8. MUDANÇAS DE RUMO: revezes sofridos pelo povo-de-santo

#### No Centenário da Abolição, a Umbanda de luto: morre Mãe Malvina

Em 1988, por ocasião do centenário da Abolição de Escravatura, há uma profusão de eventos e atividades ligadas à questões específicas da população negra em todo o país. Várias obras também são publicadas aproveitando a oportunidade. Contraditoriamente, na região da Grande Florianópolis, as escolas de samba - um dos principais *locus* organizativos da população negra à época - não desfilarão pela primeira vez em sua história desde o surgimento da primeira agremiação carnavalesca em 1948. O cancelamento dos desfiles ocorre devido à negação de verbas por parte da Prefeitura. Em protesto, constituirão o Movimento de Resgate do Samba<sup>75</sup>.

Entre as religiões afro-brasileiras locais, também não se observará intensificação de comemorações em torno da temática do negro, com exceção de algumas matérias nos jornais. Ao contrário, o povo-de-santo local sofrerá, neste ano, uma imensa perda: morre Mãe Malvina, a mais conhecida e uma das mais reverenciadas mães-de-santo do Estado.

O falecimento de Mãe Malvina, no dia 21 de junho de 1988, causa comoção entre o povo-de-santo de Santa Catarina e a imprensa faz uma extensa cobertura, que resulta em várias matérias sobre sua vida e as cerimônias do funeral, trazendo às primeiras páginas dos jornais as práticas e rituais das religiões afro-brasileiras. O Jornal O Estado<sup>76</sup> estampa seu falecimento na capa: *“Mãe Malvina morre e deixa a Umbanda de luto: dirigia o Centro Espírita são Jorge freqüentado por políticos e personalidades... como o ex-governador Esperidião Amin, homenageado com uma placa no local. Sua popularidade era grande. A maioria dos presentes ao velório vestia roupa branca e muita gente chorou.”*

Seu corpo foi velado em seu próprio terreiro, que ostentava na fachada, na ocasião, as bandeiras do Brasil e Santa Catarina. O presidente do Centro, Darcy Aloise Kaeffer entrou no local *“amparado por filhas-de-santo e chorando muito”*. A mãe-de-santo Leonina Martins da Silva, da Tenda Pai

<sup>75</sup> O embate entre escolas de samba locais e Poder Público é analisado em Tramonte, 1996.

<sup>76</sup> 22/6/88

Matias, afirma: *“Malvina era uma pioneira da Umbanda. Muitas vezes foi presa quando realizava sessões no terreiro...ela ergueu a bandeira da religião que professava, garantindo espaço para outros pais e mães-de-santo no Estado.”* Ela declara ser uma das grandes beneficiadas pela luta de Malvina: *“Por causa de sua disposição em defesa da Umbanda temos agora o direito de trabalhar”*. Segundo a matéria, a Yalorixá Malvina formou 33 mães e 150 filhas-de-santo; tinha 2 filhos “legítimos” e 6 de criação; “deitou para o caboclo” (tornou-se mãe-de-santo) há cerca de 55 anos, na Bahia.

Sua sucessão vai depender da família; uma das filhas legítimas, Juraci Pereira, residente em Itajaí, havia sido coroada para ser sucessora: *“mas tanto pode se tornar responsável pelo terreiro como pode desistir. Neste caso, o Centro acaba porque situa-se nos imóveis de sua família”*, explicou um pai-de-santo. A comunidade da Coloninha também *“é unânime em apontar Mãe Malvina como uma liderança da comunidade, sempre disposta a auxiliar nas resoluções dos problemas dos moradores”*.<sup>77</sup>

Em seu enterro compareceram cerca de 1.500 pessoas *“entoando canções populares e religiosas de despedida...Adeus, adeus, ela vai embora/ficam com Deus seus filhos/ela vai com Nossa Senhora”*. Mães-de-santo carregavam o alá<sup>78</sup> sobre o caixão e na frente, duas filhas-de-santo com os símbolos do C. E. São Jorge. O ex-governador Esperidião Amin, os deputados Gilson dos Santos, César Souza, além do vice-prefeito Pedro Medeiros *“foram prestar sua última homenagem”*. Também compareceu o vigário da paróquia da Coloninha, Padre Luiz Prim: *“Ela foi muito importante para a comunidade, não só pelo trabalho religioso como também pelo social”*, afirma *“explicando sua presença no terreiro de Umbanda”*. Sua participação comunitária também foi destacada por Amin: *“Mesmo sendo conhecido freqüentador do Centro, Amin nega ser adepto da Umbanda: ‘Eu tenho boas relações com Mãe Malvina. Sou católico, mas me relacionava bem com ela, de quem era vizinho há 42 anos’, explicou”*.

A derradeira homenagem á Mãe Malvina reuniu cerca de 50 médiuns, que, na ocasião também saudaram a mãe-de-santo Juraci Pereira, filha da Yalorixá falecida e seu marido, o pai-de-santo Altamiro José Pereira, ambos agora responsáveis pelo Centro Espírita. As sessões foram reduzidas - de duas vezes semanais a uma quinzenal - pois os novos chefes de terreiro residem em Itajaí. Segundo a reportagem, Juraci vinha sendo preparada desde 1972 para assumir o posto que sua “mãe carnal” ocupava há 50 anos: *“fiz cruzamento”*<sup>79</sup>,

<sup>77</sup> Diário Catarinense, 22/6/1988

<sup>78</sup> “Alá = grande pano branco debaixo do qual são conduzidos certos orixás, ou realizadas determinadas cerimônias nos terreiros.” CACCIATORE, 1988

<sup>79</sup> “Cruzamento = cerimônia final da iniciação de um médium. Consta de: 1) o chefe do terreiro, cantando ponto especial, risca o novo médium com sete cruces - na cabeça, nuca, lado esquerdo do peito, peito de

*obrigação de sangue, amaci, sete linhas, mãe pequena e desde 1975, sou mãe-de-santo*”<sup>80</sup>.

O falecimento de Mãe Malvina representa um marco na história das religiões afro-brasileiras locais e, em seu enterro, estão resumidos variados aspectos de sua história e contexto político, social e religioso. Quando se menciona o terreiro desta Yalorixá é impossível ignorar sua forte ligação com políticos tradicionais locais, desde sua fundação até sua morte. A partir desta, altera-se bastante a posição do Centro no espectro geral das religiões afro-brasileiras locais, decrescendo em importância como referencial para os meios de comunicação e opinião pública em geral. Isto ocorre, em primeiro lugar, pelo rompimento, decorrente do falecimento, das significativas ligações e alianças de Mãe Malvina com importantes personalidades do campo político e social reconhecidas na cidade. Mas não se pode fazer uma análise superficial desta questão: aquilo que pode parecer à primeira vista mais uma “estratégia de políticos oportunistas querendo expandir seu curral eleitoral”, apresenta uma complexidade muito maior quando examinamos a questão de variados ângulos.

No caso do político Esperidião Amin havia uma intimidade anterior nascida nas relações de vizinhança e amizade pessoal, comprovada não apenas por suas declarações à imprensa, mas por dados fornecidos por outros entrevistados<sup>81</sup>. Esta relação, evidentemente, foi potencializada e capitalizada pelo político Amin a seu favor quando se candidatou a pleitos eleitorais. O Centro Espírita o homenageia com “*reconhecimento pelas suas relevantes ajudas prestadas*”, frase escrita numa placa acompanhada de foto em destaque do ex-governador afixada na parede do Centro.

Observe-se também que os políticos tradicionais presentes ao ato não demonstram qualquer inibição em afirmar que freqüentavam o Centro, ainda que em situações festivas. É evidente que esta presença está inserida num quadro de afirmação destes políticos de sua base eleitoral, mas, do ponto de vista dos adeptos do povo-de-santo, a visita de “autoridades” era importante para o fortalecimento da auto-estima dos sempre perseguidos e estigmatizados religiosos e na expansão das alianças dos adeptos com a sociedade em geral,

---

*cada pé, costas das mãos 2) na cabeça do médium é derramado vinho tinto, após ser cantado um ponto de Caboclo 3) são confirmados os Protetores e guias*”. Cacciatore, 1988

<sup>80</sup> Diário Catarinense, 28/6/1988

<sup>81</sup> Mãe Cristina, bastante ligada à Mãe Malvina, cujos terreiros sempre foram próximos, também tinha fortes relações pessoais com Amin. Em entrevista a esta pesquisa, declarou que cuidou de seu problema de queda de cabelos quando este tinha 14 anos de idade. Na época a calvície foi solucionada, mas como ele não continuou o tratamento com a mãe-de-santo, retornou mais tarde.

além de garantir, evidentemente, proteção e prestígio às atividades do Centro Espírita e seus frequentadores<sup>82</sup>.

Analisando a relação entre religião e política na Umbanda paulista, Negrão (1996) desmonta analiticamente o que denomina de “rede clientelística” da religião, demonstrando que o apoio das Federações Umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuída com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. O político Paulo Maluf também teria usufruído do esquema para eleger-se governador em 1978.

Note-se que, nos anos 70, como vimos, a Festa de Iemanjá na Grande Florianópolis também recebeu significativo apoio para sua realização, e, algum tempo depois, o mesmo ocorreu em outros locais do Estado. Assim como no caso paulista, em Florianópolis, também é a DIRETUR, órgão responsável pelo Turismo da Prefeitura, que assume a dianteira na promoção da festa à Rainha do Mar, que não chega a integrar o calendário oficial, mas recebe toda a infra-estrutura necessária. Não é possível afirmar definitivamente que se tratasse exclusivamente de uma “troca de favores” entre umbandistas e políticos, mas uma analogia com o que se passava em outros estados brasileiros indica que poderia estar havendo uma permuta de interesses: da parte dos religiosos, o alargamento dos espaços públicos e do direito de realização de seus rituais, além de algum auxílio na infra-estrutura como veremos mais tarde, ao analisarmos as entrevistas. O dado mais concreto é o apoio do CEUCASC ao PDS, nas eleições de 1982, expresso no boletim Vira Informativo, como já examinamos. Não é difícil supor, portanto, que esta ligação entre Religião e Política não se limitava ao pequeno grupo da direção da entidade, mas se estendia a ramificações da rede do povo-de-santo.

Entretanto, é preciso verificar a relação entre religiões afro-brasileiras e a política na Grande Florianópolis do ponto de vista de sua complexidade e de suas diferenças com o caso paulista. No caso do ex-governador Esperidião Amin por exemplo, suas ligações com as religiões afro-brasileiras datam de longa data, como o comprovam as notícias dos jornais e o relato de entrevistados que com este mantém contatos há longo tempo. Sendo Florianópolis uma cidade de pequeno porte até os anos 70, pode-se imaginar quão próximas, pessoais e diretas estas relações eram e os sólidos laços que passavam a constituir a partir de então. Portanto, o fenômeno da “troca de favores” e da constituição dos “currais eleitorais” precisa ser examinado em

<sup>82</sup> Além da presença dos políticos tradicionais e demais segmentos da sociedade civil no Centro, a auto-estima também é forjada no enfrentamento da repressão física e simbólica sofrida Mãe Malvina nos primórdios da instalação do Centro Espírita, atestada quando a mãe-de-santo Leonina se refere à importância de sua coragem que permitiu, segundo ela, “*ter agora o direito de trabalhar*”.

maior profundidade, superando o estereótipo da relação tradicional populista nas grandes cidades que se caracteriza pelo imediatismo, leia-se, a troca imediata e pontual de favores em momentos eleitorais em troca do voto também imediato e pontual.

Em áreas urbanas de pequeno porte como era Florianópolis até os anos 70, o fenômeno do populismo se assenta, muitas vezes, em bases sólidas de amizade, vizinhança, conhecimento inter-familiar e convivência em situações diversas de lazer e trabalho muitas vezes quase cotidianas. Constituem, portanto, um laço sólido de longa durabilidade no tempo, ao qual as partes envolvidas - políticos e base eleitoral - declaram fidelidade mútua. Romper este “populismo estrutural” representa, evidentemente, um desafio muito mais sério do ponto de vista político, se comparado ao que denominamos o “populismo pontual” das grandes cidades.

Voltando à análise das presenças no enterro da Yalorixá Malvina, a mesma solidez nas relações sociais pode explicar a presença do Padre Prim no Centro Espírita. Sob a chefia da Mãe Malvina, o trabalho comunitário desenvolvido pelo Centro fornecia um excelente suporte para a aceitação e abertura da Umbanda a outros setores, que seriam teoricamente refratários, como a Igreja Católica. Mas esta não deseja, por seu lado, ver-se suplantada pelo prestígio de líderes de outra religião e aos adeptos do povo-de-santo também convêm manter boas relações com os católicos, já que muitos daqueles, concomitantemente, também professam esse credo. A liderança de Malvina, portanto, inscrevia-se não apenas no plano espiritual do âmbito do terreiro e seus médiuns, mas estendia-se à comunidade circundante. A presença das bandeiras do Estado de Santa Catarina e do Brasil em seu terreiro parecem revelar a consciência de sua importância. É deste contexto que se origina a magnitude histórica, social e política que assumiu no contexto religioso afro-brasileiro local.

É claro que o desaparecimento físico da histórica yalorixá é um duro golpe para o Centro Espírita, ainda que sua memória permaneça viva neste momento. Além disso, os novos chefes do C. E. São Jorge residem em outra cidade, o que lhes obriga a diminuir as atividades. Quanto ao plano religioso, embora Mãe Juraci também fosse uma líder espiritual reconhecida, o prestígio de Mãe Malvina era único, insubstituível, o que, evidentemente, deve ter causado um certo “esfriamento” na participação de seus filhos-de-santo mais próximos.

Outra questão a analisar é o processo sucessório: note-se que a questão da propriedade privada do Centro ficou atravessada diretamente com o direito espiritual. É certo que Juraci Pereira vinha sendo preparada por Mãe Malvina para a sucessão, por ser uma médium respeitada e ter cumprido todas as etapas

necessárias na “hierarquia do santo”. Mas é evidente também, como afirma o pai-de-santo José Cardoso, que havia uma necessidade concreta que impulsionava a escolha neste sentido: o terreiro estava situado em propriedade privada da família. Naturalmente, deveria assumir sua chefia alguém que pertencesse a esta, para não causar uma incompatibilidade até mesmo jurídica. Se a opção sucessória não ocorresse nesta direção, os complicadores seriam intransponíveis. Isto não quer dizer que Juraci Pereira não tinha todas as prerrogativas espirituais para assumir a chefia do terreiro. Ela as possuía de fato: era da vontade da mãe-de-santo Malvina, havia cumprido as etapas da “hierarquia de santo” e era uma médium respeitada entre seus pares. Porém, pode-se observar que o plano da espiritualidade nunca está totalmente desvinculado das necessidades e imposições materiais no caso da sucessão de lideranças entre o povo-de-santo. Neste episódio houve uma conciliação favorável e positiva que permitiu a sobrevivência do Centro até os dias atuais, ano 2000, quando foi realizado este trabalho, mas, se a sucessão espiritual fosse conflitante com a necessária sucessão material, este poderia ter sido o fim definitivo do lendário Centro Espírita São Jorge Guerreiro.

### **O conflito CEUCASC x UBRAHC, 1988: a autonomia em questão**

Além da perda de Mãe Malvina em 1988, graves conflitos internos à rede do povo-de-santo exporão publicamente as cisões internas e o crescente debilitamento de sua organização coletiva.

Um embate se avizinha: segundo uma carta-circular<sup>83</sup> enviada aos seus filiados pelo Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Culto Afro-Brasileiro de Santa Catarina - CEUCASC, a origem foi um prêmio ao “melhor toque de atabaque” entre os terreiros, oferecido pela UBRAHC - União Brasileira dos Homens de Cor, em julho deste ano, “*ignorando a existência do CEUCASC*”. Esta omissão teria motivado um “boicote” generalizado por parte dos filiados. A Presidente da entidade intervém no evento, interrompendo-o e questionando a UBRAHC por ter tomado a iniciativa isoladamente: “*Revoltada, parei os atabaques...seis pessoas mal vestidas...denegriram a Umbanda*”.

O histórico babalorixá José Telles também questiona o referido concurso, a competência da UBRAHC para promovê-lo e ataca diretamente o que denomina o “movimento negro” ali relacionado à FECEN - Federação Catarinense de Entidades Negras de São José: “*Gostaria de saber se o*

<sup>83</sup> Carta Circular 02/88, São José, 3/8/1988 - CEUCASC

*movimento negro deu agora para apelações... Será que os organizadores conhecem essas seitas... para fazerem um profano concurso público?*"<sup>84</sup>

Na seqüência, a FECEN também protesta contra o concurso, agradece aos religiosos que não compareceram ao evento e declara-se de acordo com Telles sobre a ilegitimidade da entidade UBRACH para a promoção do evento. O CEUCASC questiona sua exclusão do episódio, a ausência da FECEN e acusa a UBRAHC de ter se aproveitado de uma relação de filiados do Conselho para agir por conta própria, "ridicularizando" a religião "chegando a trazer analfabeto, sem nenhum grau hierárquico para iniciar os trabalhos e a ausência de cúpulas superiores da raça negra, um vexame merecido para a UBRAHC."

A exposição pública das divergências tem um resultado desastroso para todos os envolvidos, acusados nos meios de comunicação de promoverem o confronto movidos por interesses de poder. Diz o colunista Cacau Menezes: "Não são nada boas as relações entre as várias entidades ligadas a causa do negro em Santa Catarina, CEUCASC, FECEN e UBRAHC. Na briga está o interesse pelo poder. Uma acusa a outra de permitir que seus destinos sejam dirigidos por pessoas não identificadas com a causa".<sup>85</sup> O CEUCASC elabora uma resposta ao colunista, alegando que a UBRACH desvirtuou e folclorizou a religião.

Apesar da resposta, o dado mais evidente deste conflito é que não seria permitido a nenhuma entidade a promoção de atividades ligadas ao campo religioso sem a participação daquele Conselho. Evidentemente, o que está subjacente às divergências é a questão da autonomia em relação às entidades organizativas, ou "órgãos de Cúpula", como se auto-define o CEUCASC e a competência das diferentes instituições envolvidas: seria lícito que grupos aglutinados em torno da questão do negro promovessem o tal concurso de atabaques? Ou seria obrigatória a inclusão da entidade superior do povo-de-santo? Não há notícias da visão do conflito por parte da UBRAHC; a FECEN exime-se de responsabilidade no caso, reforçando a posição do CEUCASC e do babalorixá José Telles.

O que se afigura, de toda forma, é uma profunda fissura entre as três entidades com resultados pouco claros em termos de afirmação dos princípios religiosos reivindicados. Os argumentos pertinentes utilizados pelo CEUCASC dizem respeito ao questionamento da justificativa de sua exclusão, já que era o "órgão de cúpula" dos religiosos; folclorização da religião também é outra preocupação legítima do povo-de-santo e a pequena participação de pessoas aliada à ausência de indivíduos negros no evento,

<sup>84</sup> Diário Catarinense, 30/7/1988

<sup>85</sup> Diário Catarinense, 9/8/1988

questionam a relevância deste, mas não obrigatoriamente retiram o direito de realização. As alegações quanto às pessoas “mal vestidas e analfabetismo” podem ser entendidas no contexto da luta do povo-de-santo para fugir aos estigmas e estereótipos negativos, mas não são argumentos legítimos, uma vez que, se de fato a regra do bem vestir e da cultura erudita se impusesse, isso significaria a marginalização de grande parte da população praticante das religiões afro-brasileiras e seria uma nova forma de exclusão social e preconceito. Os argumentos da ética religiosa e organizacional estão presentes neste conflito - não folclorizar, não profanar toques rituais sagrados, respeitar as instâncias organizativas do povo-de-santo, etc., mas permanecem submergidos pela intensidade do conflito e das acusações. Como o caso desaparece dos jornais resta a interpretação do colunista como uma versão “leiga” dos não-envolvidos, que reduz os acontecimentos à uma disputa de poder entre pares.

Esta seqüência de acusações e cisões trazidas a público, combinadas às dificuldades de organização coletiva e super-dimensionamento pela mídia de casos policiais envolvendo indivíduos supostamente praticantes das religiões afro-brasileiras, abrirá um período bastante desfavorável ao povo-de-santo. Assim, contraditoriamente, 1988 - ano da comemoração do centenário da Abolição da Escravatura e ocasião de promoção de inúmeros eventos envolvendo a população negra em todo o país - será um período desfavorável às manifestações da cultura afro-brasileira na Grande Florianópolis: além do primeiro cancelamento dos desfiles das escolas de samba locais em toda sua história, é ainda um tempo de graves cisões entre o povo-de-santo expostas publicamente.

### **Avizinha-se a crise: a fragmentação organizativa**

Todo este debate ocorreu através da mídia, provavelmente pela inexistência ou ineficácia de um fórum representativo dos adeptos para discussão profunda de suas diferenças, disputa de espaços sociais e políticos e confrontação de visões divergentes, práticas necessárias e salutares para o funcionamento democrático de qualquer agrupamento social. Na ausência desta instância de debate, resta o espaço dos meios de comunicação. Em duas cartas enviadas ao jornal Diário Catarinense, escrita pelo pai-de-santo Delaerte Gonçalves, de Florianópolis, este parece expressar um sentimento que se apodera de parte do povo-de-santo após a morte de Mãe Malvina. Gonçalves lamenta a perda da insubstituível religiosa pela sua grandeza espiritual e social e a situação da Umbanda em Santa Catarina “*que, infelizmente se acha no caos. O que temos aqui são pessoas sem capacidade*

*espiritual e sem conhecimento da doutrina espírita. Usam o nome da Umbanda para fazer promoções de seus próprios nomes...caem no ridículo e servem de palhaços...É um verdadeiro comércio...Já tivemos um grande representante em nosso estado...o babalorixá José Telles...E hoje? Qual a representatividade da Umbanda em Santa Catarina?*<sup>86</sup>.

A crise parece estender-se a outras regiões do Estado: um grave crime envolvendo um suposto pai-de-santo e uma consulente durante um ritual em Joinville expõe de forma negativa os adeptos, reeditando a velha analogia simbólica, nascida no preconceito, da religião com atos mórbidos. O Presidente da Federação dos Espíritas e Umbandistas de Santa Catarina, Homar Moraes, denuncia os “*charlatões [sic] que estão usando do espiritismo para a comercialização de drogas nos cemitérios locais para fazerem seus despachos*”<sup>87</sup>. Ele cobra providências da polícia, fiscalização mais rigorosa e alerta que existem centros sem qualquer tipo de controle, ressaltando que a Federação que integra é reconhecida pelo Ministério da Educação.

Um dos sintomas e, ao mesmo tempo, resultado deste processo de fragmentação e conflitos é a profusão da criação de entidades organizativas entre a rede do povo-de-santo. Muitas delas tem vida curta: surgem, realizam um ou outro evento e desaparecem algum tempo depois; outras sobrevivem um período maior, mas dificilmente atravessam o espaço superior a uma década de existência. Exceção deve ser feita ao antigo SOUESC e atual CEUCASC, esta a entidade mais constante e atuante na história das religiões afro-brasileiras locais e uma das mais representativas dos últimos tempos em termos de filiados. Desde sua fundação em agosto de 1981, o CEUCASC mantém-se em atividade, embora, como é de se esperar, seu ritmo de atuação também flutue diferenciadamente, de acordo com a própria dinâmica do contexto religioso afro-brasileiro local. Nos anos 70 até meados dos anos 80 – que podemos considerar a fase “*áurea*” das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis - duas entidades atuaram subsequentemente com grande intensidade: foram elas o SOUESC (Superior Órgão de Umbanda de Santa Catarina) de amplitude nacional e, a partir de 1981, o CEUCASC que toma a frente na liderança. Apesar do SOUESC não ter desaparecido totalmente, perde o protagonismo da cena religiosa afro-brasileira em nível local para o CEUCASC, como analisamos anteriormente.

O que estamos definindo como “*fase áurea*” caracterizou-se por grande número de eventos, movimento ascendente de filiação a entidades organizativas e conseqüente maior articulação entre os terreiros; forte organização coletiva e interlocução com o Poder Público, políticos -

<sup>86</sup> Diário Catarinense, 13/9/1989.

<sup>87</sup> O Estado, 10/11/1989. Umbanda faz grave denúncia em Joinville

notadamente os tradicionais - e autoridades em geral. A partir de meados dos anos 80, nota-se um movimento de descenso, quando, por inúmeros fatores, precipita-se a segmentação entre a rede do povo-de-santo, e, conseqüentemente o CEUCASC também refreia suas atividades, limitando-se a assessorias esporádicas. Concomitantemente, surgem várias entidades organizativas entre os adeptos, mas de menor expressão.

Como vimos neste capítulo, as relações de vizinhança estão entre os principais confrontos enfrentados pelo povo-de-santo da Grande Florianópolis nos anos 80. As estratégias incluirão mecanismos democratizantes, como o apelo à legislação e o uso da argumentação lógica, demonstrando um crescimento do espaço de cidadania e superando as formas anteriores de combate, marcadas pela resistência ativa não-violenta. Cresce a participação de setores médios e da elite integrando seus quadros ou recorrendo a seus serviços espirituais e as preocupações com qualidade de vida e ecologia estão mais presentes.

Como resultado da ampliação do espaço de atuação, o sagrado pode encontrar-se com o profano nas diversas manifestações da cultura afro-brasileira. A exposição pública de alguns rituais implica em maior vulnerabilidade aos ataques e em acirradas discussões internas sobre a pertinência daquela. Em âmbito geral, tem início a aproximação entre religião e ciência.

As religiões afro-brasileiras locais avançam em visibilidade e institucionalização, mas os estigmas permanecem, causando ciclicamente novos confrontos. Nestes, a mídia terá um papel crescentemente relevante intercalando momentos de “guerra e paz” com os adeptos. É uma época de enfrentamento mais direto de preconceitos, entre estes o que associa as religiões afro-brasileiras à devassidão ou a atos mórbidos e criminosos. A “guerra” se caracteriza pela restrição da cobertura midiática aos atos criminosos dos supostos adeptos; a “paz” evidencia-se pelas reportagens aprofundadas sobre as iniciativas afro-religiosas.

Em relação ao Catolicismo, o povo-de-santo da Grande Florianópolis busca afirmar sua identidade afro-brasileira. Em lugar da passiva incorporação sincrética do passado, os adeptos proclamam a diversidade de credos no país, abrindo espaço para o reconhecimento. Da parte da Igreja Católica local há um pequeno crescimento na aceitação de cultos afro-brasileiros, passando da consideração de “primitivismo” à constatação de sua ação coadjuvante na saúde física e mental dos indivíduos. Apesar da afirmação identitária, o povo-de-santo é tolerante com outras religiões, mantendo, em relação a estas, uma

postura defensiva e jamais agressiva. Não obstante, a Igreja Universal do Reino de Deus desponta como uma de suas grandes perseguidoras.

Vivendo um período de abertura política com resquícios totalitários, a aproximação com o Poder Público é uma estratégia de busca da aceitação, reconhecimento e ampliação do espaço de atuação, mas será sazonal, alternando momentos de aproximação e rejeição mútuas. As relações do povo-de-santo da Grande Florianópolis com o Poder Público serão cordiais, mas não consensuais, permeadas por crises originadas em divergências político-partidárias, características do crescimento da organização no contexto de superação do totalitarismo e reordenação da sociedade civil. Em âmbito local, a ligação de líderes religiosos com políticos tradicionais será uma marca constante de uma relação complexa, que vai para além do clientelismo e esbarra nas relações comunitárias e de vizinhança.

Apesar da existência de entidades organizativas como as Federações, não há um controle rígido sobre as atividades dos terreiros. Esta ausência será, ao mesmo tempo, a maior riqueza e uma das grandes limitações da religião afro-brasileira local. A riqueza nasce do espaço para a diversidade, criatividade e espiritualidade adaptadas às características individuais; a limitação nasce da flexibilidade que deixa brechas ao oportunismo e ao mercantilismo. Diante destes, os critérios da hierarquia religiosa e a disciplina em cumpri-la estarão entre os reguladores mais importantes entre o povo-de-santo.

Nos anos 80 a rede começa seu lento refluxo na área da Grande Florianópolis, cujo auge será nos anos 90. A organização dos religiosos fragmenta-se, indicando um período de graves cisões e com características diferenciadas, que veremos a seguir.

## CAPÍTULO VI – DÉCADA DE 90: EM BUSCA DE NOVOS RUMOS

Neste último capítulo da primeira parte veremos a atuação das entidades organizativas do povo-de-santo, os desafios filosóficos que se impõem aos religiosos e as formas de enfrentamento das adversidades, estereótipos, choques culturais e inimigos emergentes. Analisaremos ainda o papel da mídia, a relação que os novos líderes estabelecem com a política partidária e as formas de transposição de barreiras sociais elaboradas pelo povo-de-santo. Identificaremos o surgimento de um novo perfil de liderança, o confronto entre ancestralidade, tradição e modernidade, a problematização do sincretismo e a busca de uma identidade afro-brasileira.

### 6.1. “VIGIAR E PUNIR”: ação das entidades organizativas nos anos 90

Uma das entidades que desponta no cenário dos anos 90 é a FECUMBLE - Federação Catarinense de Umbanda e Candomblé, que atua em 1990. A única informação sobre esta é a realização de sua convenção em 15 de setembro deste ano na Assembléia Legislativa, coordenada por Carlos Livramento e Delaerte Moreira. No mesmo dia, foi fundada a Federação Umbandista do Estado de Santa Catarina - FUESC, o que nos leva a concluir que trata-se da mesma entidade, com o nome alterado após a fundação, já que um dos coordenadores da FECUMBLE - Carlos Livramento - é também o primeiro tesoureiro da FUESC no ano seguinte<sup>1</sup>. Entre suas finalidades está a de criar e organizar os Conselhos Regionais de Umbanda em todas as cidades do Estado. A entidade define-se como *“instituição civil de caráter religioso, espiritualista e cristão cuja única finalidade é organizar e supervisionar a Umbanda sob todos os aspectos”*.<sup>2</sup> A FUESC encaminha, através do deputado Antônio Ceron do Partido Liberal - PL, o pedido de declaração de utilidade pública da entidade confirmando o que anahsamos a respeito da ligação entre Umbanda e política: em 1988, ou seja, dois anos antes da criação da FEUSC, seu tesoureiro, Carlos Livramento havia sido candidato a vereador por este mesmo partido<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A informação foi extraída de alvará de funcionamento concedido pela FUESC ao Centro de Umbanda Reino de Iemanjá, Bairro Barreiros, São José. Neste consta que a “linha de trabalho” é a Umbanda: *“acatando e respeitando os estatutos e o regimento interno da FUESC bem como não permite em seus recintos atos atentatórios a moral e bons costumes, além de manter a mais rigorosa disciplina espiritual”*. Alvará de Funcionamento nr.108, FUESC, 4/10/1991. Diretoria: Presidente - Lourival Eudocio Moreira; Secretário Geral - Delaerte Gonçalves; Presidente do Conselho Litúrgico - Cristina Simas (a histórica Mãe Cristina que afasta-se da entidade posteriormente); 1º tesoureiro - Carlos Roberto L. da Conceição.

<sup>2</sup> Estatuto da FUESC.

<sup>3</sup> Em 1999 é Presidente da Federação de Umbanda de Santa Catarina.

Ainda na década de 90, há registros de outras entidades atuando na região geográfica da Grande Florianópolis: em 1996, a fundação da União de Culto afro-ameríndio de SC<sup>4</sup>, da qual se tem conhecimento por uma Licença para Funcionamento concedida à T.E. Cacique Águia Branca. Uma anotação curiosa revela que os instrumentos deverão ser utilizados por “toque manual: palmas e tambor”. Destaca ainda o horário-limite das solenidades festivas e os dias permitidos para estas.

Em 1998, um “auto de infração” por falta de documentos (carteiras) multando J.A.G, na Barra do Aririú, revela a existência de outra entidade, o Conselho Federal de Terreiros Umbandistas e Cultos Africanos no Brasil<sup>5</sup>, autodenominado “Órgão Fiscalizador”. No ano seguinte, a mesma entidade emite certidão para funcionamento para o mesmo J.A.G., do Centro de Umbanda Pai Xangô, punido no ano anterior, agora “*autorizado a exercer suas atividades espiritualistas no local*”. A entidade publica um comunicado, no qual se compromete a “*fiscalizar todos os terreiros...bem como as pessoas que jogam búzios, cartas e tarôs...tem por objetivo fechar os terreiros de falsos pais-de-santo, bem como aqueles que não estão credenciados neste conselho...acabando com os rituais de Magia Negra e Macabros. A fiscalização será das Capitais ao interior. Já estamos pedindo ajuda policial*”.<sup>6</sup>

Pode-se perceber que, na década de 90, a função fiscalizadora adquire relevância primordial entre as entidades organizativas e parece terem sido relegados a segundo plano os objetivos preponderantes nas décadas de 70 e 80: formação religiosa, articulação social coletiva e promoção de eventos conjuntos, trabalho comunitário e social, formação de opinião pública, etc. A “onda” de notícias de atos criminosos envolvendo supostos líderes do povo-de-santo é seguida pelo surgimento de entidades que se propõem “fiscalizadoras” das fraudes, mantenedoras da moral e dos bons costumes e denunciadoras de charlatães. Cria-se um círculo vicioso, que impede o crescimento e fortalecimento das religiões afro-brasileiras locais. As entidades vêm-se sobrecarregadas com uma gama enorme de problemas envolvendo supostos adeptos e os trabalhos de aprofundamento religioso e atuação social ficam em plano secundário.

As entrevistas realizadas na atualidade revelam, entretanto, que, algumas vezes esta função pretensamente “fiscalizadora” que as entidades organizativas assumem, resultou em ameaças aos chefes de terreiros. Depoimentos atestam a relação árida e ríspida com Federações e Conselhos,

<sup>4</sup> Sede provisória R. Pedro M. da Silveira, 267 – fds. - Tapera (SC)

<sup>5</sup> Sede à R. São Mateus, 180 - Flor de Nápolis, Grande Florianópolis (SC).

<sup>6</sup> 31/7/1998.

diante das exigências destes quanto a pagamento de taxas e ameaças de punições com multas, fechamento do centro, etc. Claro está, portanto, que tais entidades, do ponto de vista do povo-de-santo, não representam suas expectativas. Como alternativa ao que consideram “intimidações”, geralmente os líderes procuram registrar seus terreiros em cartórios e Prefeitura, obtendo, assim, a legalização, e desvinculando-se de Federações e Conselhos.

Exceção será feita pelos entrevistados ao CEUCASC, o qual jamais é acusado pelos adeptos de promover intimidação. A queixa principal em relação a este Conselho é sua inatividade, como veremos mais tarde, mas suas diretoras responsáveis, as Yalorixás Gessy Câmara da Silva e Shirley Nunes são quase que unanimemente elogiadas pelos adeptos como baluartes das religiões afro-brasileiras locais, mães-de-santo respeitadas, honestas e realizadoras de um trabalho espiritual digno e idôneo, sendo admiradas também pela sua trajetória de liderança nas décadas anteriores e sua contribuição para o crescimento e afirmação das religiões afro-brasileiras. Ou seja, apesar dos entrevistados considerarem que a ação do CEUCASC na atualidade fica aquém das expectativas, esta crítica não se estende à pessoa das diretoras, já consagradas como lideranças “históricas”. Em 15 de dezembro de 1996, a entidade participa do Congresso Catarinense de Umbanda e Cultos afro-brasileiros, em Blumenau, promovido pela União Blumenauense de Umbanda<sup>7</sup>, mas a queixa predominante entre os participantes foi da pequena afluência dos religiosos - cerca de 100 pessoas e a pequena representação: apenas os municípios de Lages, Itajaí e Balneário Camboriú estiveram presentes. Entretanto, depoimentos colhidos na época creditam este esvaziamento ao desinteresse e inércia dos integrantes dos terreiros e, naquele momento, nenhuma acusação é dirigida aos organizadores. Na Segunda parte deste trabalho, veremos que, na virada do século, o povo-de-santo possui uma dura autocrítica em relação aos seus pares, mas não poupa também as entidades organizativas.

---

<sup>7</sup> Mesa composta por: Norival Silveira, presidente da União Blumenauense de Umbanda; Dr. Renato de Melo Viana, Prefeito de Blumenau; o Presidente da Câmara Municipal de Blumenau e os Babalorixás e Yalorixás: Shirley Nunes e Gessy Câmara da Silva (CEUCASC) Mário Moraes e Zenaide Moraes, Marlei Franco Rosa, Luiz Carlos Peres, Heriberto Alves Silveira, Guaracy Fagundes, além dos representantes de Lages, Balneário Camboriú e Aparecido Marchiori (Seu Girassol) “o mais velho baluarte da Umbanda de Blumenau”. (Dados extraídos da fita do evento gravada em vídeo)

## 6.2. ENFRENTANDO ESTEREÓTIPOS E ADVERSIDADES

### Festas de Iemanjá, vidência e infrações: o ciclo vicioso das informações

Assim, os acontecimentos públicos noticiados na mídia envolvendo as religiões afro-brasileiras na década de 90 - que tem início com a fragmentação na rede do povo-de-santo anteriormente explicitada - estarão ancorados num tripé básico constantemente repetido e superficial: Festas de Iemanjá/vidência em relação a fatos/atos criminosos envolvendo indivíduos supostamente religiosos. A combinação entre estes três fatores faz com que as religiões oscilem entre dois pólos: um que aponta para ações positivas, porém, por vezes marcadas pela folclorização, que são as Festas de Iemanjá e a vidência de acontecimentos de interesse geral, e outro, bastante negativo, que é o envolvimento de supostos adeptos com atos mórbidos. Na verdade, ambos os pólos apresentam apenas uma visão superficial das religiões afro-brasileiras, embora, é claro, as Festas de Iemanjá e a vidência causem simpatia à opinião pública, enquanto que os alegados “crimes” assustam e reforçam estereótipos negativos. De toda maneira, nos anos 90, na imagem pública das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis parece preponderar estes estereótipos - positivos e negativos - e muito pouco é divulgado da vida cotidiana dos terreiros ou das questões filosóficas, sociais e religiosas que perpassam pela rede do povo-de-santo.

As Festas de Iemanjá continuam acontecendo e sendo divulgadas pela imprensa mas, em geral, os terreiros a promovem individualmente, exceção feita à entrada do ano de 1990, quando oito centros reúnem-se em Jurerê para as homenagens<sup>8</sup>. Cerca de 240 pessoas, apesar da chuva, acompanharam o ritual. A notícia informa ainda as previsões de Gessy Câmara da Silva e Shirley Nunes, do CEUCASC: o ano regido por Obaluaiê, Iansã e Exu bombogira, trará doenças e epidemias, mas “*será menos difícil para semear amor, trabalho e vibrações positivas*”<sup>9</sup>. Ainda neste ano, outro envolvimento em fraudes de indivíduos que se dizem pai-de-santo: em Palhoça, faleceu um homem “*depois de ter recebido a garantia de que estava curado. Ele tinha entupimento nas veias do coração e por acreditar no tratamento do curandeiro não procurou auxílio médico.*” Parentes procuraram a delegacia e deram queixa, mas, estranhamente, retiraram a denúncia “*alegando que o dinheiro do tratamento foi devolvido*”<sup>10</sup>. Segundo o delegado, este é o

<sup>8</sup> Tendias Espíritas Caboclo Sete Flechas, Jesus de Nazaré, Caboclo Boiadeiro, Ogum Beira Mar, São Lázaro, C.E. Vovó Maria da Bahia, Estrela Guia e Caboclo Araribóia.

<sup>9</sup> Diário Catarinense, 2/1/1990

<sup>10</sup> Diário Catarinense, 30/8/1990

segundo caso envolvendo o mesmo Pai D., que também desta vez devolveu os valores cobrados. Como de praxe, a informação na grande imprensa é fragmentada, restando apenas o crime em si.

Nos dias 8 e 9 de dezembro deste ano, cerca de 200 umbandistas fizeram homenagens a Oxum na Guarda do Cubatão, em Palhoça, reunindo quatro terreiros<sup>11</sup>: *“Ao longo do rio, cheio de pedras e pequenas cachoeiras os representantes dos terreiros montaram tendas e prestaram homenagens aos santos...enfeitaram o local com flores... frutas e velas”*. No final do ano, mais previsões: o babalorixá Delaerte Gonçalves vê que *“Collor crescerá em popularidade e Esperidião Amin vai se destacar no Senado e poderá abrir caminho para a Presidência da República”*<sup>12</sup>.

### **O impacto do caso Guaratuba: evitando a “caça às bruxas”**

Em 1992, um mórbido acontecimento de repercussão nacional marcará indelevelmente o povo-de-santo, ligando-o de forma sensacionalista à morte de um garoto em rituais de “magia negra” em Guaratuba, Paraná. O fato atirará novamente as religiões afro-brasileiras à condição de suspeitas, condicionando-as a adotar a histórica postura de protegerem-se de acusações e desconfianças por parte de setores da opinião pública. Estes avanços e retrocessos contínuos que constituem sua marca também na Grande Florianópolis são uma demonstração de que uma das regularidades maiores de sua trajetória é justamente a oscilação contínua que estas vivem diante da sociedade em geral: entre o bem e o mal, a aceitação e a negação, a inclusão e a exclusão, a total admiração e a mais completa rejeição.

O crime envolvendo o garoto Evandro Caetano, de 7 anos, teria sido encomendado pela mulher e filha do prefeito de Guaratuba, para trazer “dinheiro e justiça à família” e os assassinos apontados eram um pai-de-santo e seus auxiliares. A extensa matéria “Rituais Satânicos”<sup>13</sup> faz a ligação deste acontecimento com similares ocorridos em Santa Catarina lembrando um caso ocorrido em 1989, em Criciúma, de um pai-de-santo que se preparava para sacrificar três crianças quando foi surpreendido pela polícia. Segue-se uma extensa entrevista com delegados sobre crianças maltratadas e desaparecidas e uma lista de filmes que tratam do tema do satanismo. Exatamente no meio da página, cercado pelas notícias das mortes de menores em atos macabros, sem nenhuma contextualização e com o subtítulo “Umbanda e Candomblé” aparece uma declaração do babalorixá Wagner

<sup>11</sup> C.E. Pai José, de Lúdio Schnell, C.E. Pai Matias, de Mãe Leonina, C.E. Reino de Oxossi e C.E. Pai Vidal.

<sup>12</sup> Diário Catarinense, 30/12/1990

<sup>13</sup> Diário Catarinense, 19/7/1992

Teixeira dos Santos discutindo as diferenças entre os dois rituais. Na página seguinte, um título grande aponta as conseqüências: *“Pais-de-santo temem as repercussões: babalorixás afirmam que o caso nada tem a ver com as religiões afro-brasileiras.”* O texto faz uma comparação interessante: *“Se no passado a queima [das bruxas européias da Idade Média] era feita em fogueira e praça pública agora é através do bombardeio de informações”*. Nada mais acertado do que esta brilhante constatação. E é contra esta “queimação” pública que o povo-de-santo se verá obrigado a defender-se; procurando oferecer informação sobre as religiões afro-brasileiras para combater a contra-informação que sempre se dissemina rapidamente a partir destes casos mórbidos. O babalorixá Wagner busca isentar a Umbanda e o Candomblé de eventuais relações com o assassino afirmando que *“ele é um criminoso comum e deveria ser tratado como tal”*. Ele pretende realizar um abaixo-assinado envolvendo os grupos de candomblé do país, pedindo a expulsão do assassino da relação dos babalorixás.

O caso convulsiona as religiões afro-brasileiras em todo o país e várias entidades de âmbito nacional pronunciam-se: a Confederação Nacional de Umbanda, através de André de Xangô, considera os rituais satânicos como “monstruosidades” e defende uma “blitz” para eliminar do Brasil os “pais-de-santo charlatães”. O Presidente da União das Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, Jamil Rachid, que afirma representar 650 mil templos em todo o território nacional, protesta contra o envolvimento dos nomes da Umbanda e do Candomblé no crime. A reconhecida mãe Sylvia de Oxalá declara-se preocupada com a confusão por parte daqueles que pouca informação tem sobre as religiões afro-brasileiras e declara: *“Se isso acontecer poderá haver outra vez a queima das bruxas”*.

O arcebispo metropolitano Dom Eusébio Scheidt também se pronuncia e declara acreditar que o fanatismo e uma “mente doentia” explicam o crime de Guaratuba. Às declarações seguem-se notícias de violações de cemitérios em Florianópolis *“onde são roubados crânios e cruzes, além da violação de túmulos e sacrifício de animais”*.

O crime de Guaratuba causa comoção nacional e o povo-de-santo se vê duramente atingido pelos seus reflexos negativos. O retrocesso em termos de legitimidade moral e religiosa é visível e os religiosos envolvem-se num esforço indizível para reconstruir a imagem das religiões afro-brasileiras e defenderem-se de possíveis associações com práticas e rituais mórbidos. É interessante notar que, em nível local a Igreja Católica, que se pronuncia oficialmente através do Arcebispo Scheidt, não busca tirar proveito da ocasião para prejudicar o povo-de-santo. Ao contrário, invoca a explicação do crime remetendo à doenças mentais de ordem patológica - das quais o assassino

sofreria - para justificar o ocorrido o que, de certa forma, contribui para isentar os adeptos das religiões afro-brasileiras das conseqüências mais diretas da repercussão do fato.

Analisando o caso ocorrido em Guaratuba, há ainda aí um agravante: embora a origem histórica de certos traços remanescentes atualmente considerados macabros seja localizada na Europa Medieval, a imagem no senso-comum imediatamente associada à violência ritual é a do “primitivismo” do povo africano. Ou seja, seria intrínseco à cultura deste povo a origem de certos atos “bárbaros”. E é exatamente aí que consolida-se o ciclo de preconceitos contra a população negra e suas práticas religiosas. Mesmo que, atualmente, uma parcela significativa do povo-de-santo não tenha origem negra e as religiões afro-brasileiras tenham extrapolado as camadas sociais mais pobres, penetrando nas classes médias e elites, quando o preconceito se manifesta, não é dirigido preferencialmente aos indivíduos brancos, nem das classes médias e altas praticantes dos cultos afro-brasileiros. Quanto se reedita o estigma, restaura-se imediatamente a origem negra e pobre das religiões afro-brasileiras para aí concentrar, então, as explicações para os atos “bárbaros” ou “primitivos”. Melhor dizendo, quando aquelas apresentam belos, sensíveis e espiritualizados rituais, democratiza-se sua constituição: reivindica-se seu sincretismo, sua amplitude nacional, sua composição multiétnica e plurissocial. Mas, quando há um caso de crimes envolvendo supostos religiosos, a tendência que se manifesta é atribuir a explicação ao barbarismo creditado como “natural” de negros e pobres. O documento “Algumas considerações”, do Ilé Axé Opô Afonjá, resume a ação indevida forjada historicamente e na marginalização da população negra, que alia negritude a malefício, vigente desde os primórdios do candomblé: *“Era coisa de negros, portanto escusa, ignorante, desprezível e rapidamente traduzida como coisa ruim, coisa do diabo”*.<sup>14</sup>

A este caso segue-se um período de longo e tenebroso silêncio nos jornais locais, rompido apenas por outras notícias de atos criminosos: o “sacrifício” de um pescador em Balneário Camboriú cujo suspeito principal é um pai-de-santo que confessou tê-lo “matado a pauladas”. A delegacia encontrou no local um “altar de magia negra”. Vizinhos indicaram que o suposto pai-de-santo praticava “benzeduras”. Observe-se que neste caso, parece não haver qualquer relação do crime com a prática religiosa. Há dois elementos independentes: um deles, é que a vítima foi assassinada a pauladas; outro, que o pai-de-santo exercia práticas religiosas. Pode ser que tenha sido um crime comum e não religioso. No caso, o assassino é pai-de-santo, mas

<sup>14</sup> Salvador, outubro de 1996 [on line]

nada indica que a agressão tenha ligação com os rituais. Entretanto, combinam-se dois elementos que poderiam ser independentes - o crime ocorrido e a função de pai-de-santo e se estabelece uma ligação causal entre eles: **o crime ocorreu porque o autor é pai-de-santo, logo, foi magia negra**; uma lógica cartesiana freqüentemente utilizada quando se trata de atos criminosos envolvendo religiosos.

Segue-se uma seqüência de matérias reproduzindo esta lógica<sup>15</sup>. Outro caso ocorre envolvendo violência sexual e a Federação Umbandista de Santa Catarina promete fechar o Centro de L. e revela a consciência dos duros revezes que sofreram as religiões afro-brasileiras locais: *“Todos os outros centros de Umbanda do estado sentiram-se prejudicados por ele. A nossa religião não admite nenhum tipo de perversão...L. também deverá ser punido pelos guias espirituais”*<sup>16</sup> O representante da entidade calcula a existência de 300 mil adeptos da Umbanda no Estado e informa que os chefes de terreiro recebem diploma e carteirinha para realizar rituais em lugares como cemitérios ou encruzilhadas e que estes documentos devem ser apresentados à polícia em caso de batida nos locais.

Em 1994, uma reportagem sobre o C.E. Pai José D'Angola, em Capoeiras, rompe o ciclo dos “eventos macabros” que havia predominado na imprensa nos últimos anos apresentando o tema com manchetes respeitadas: *“Força afro: a festa dos orixás. A magia das religiões afro-brasileiras conquista adeptos e emociona com seus rituais”*<sup>17</sup>. É noticiada a festa de Ibeji e a coroação da mãe-de-santo Célia Silva Pinheiro, 76 anos, 45 anos na Umbanda. Com arguta percepção, é revelado o fascínio da possessão: *“A frágil senhora desaparece e o espírito de Vó Cambinda que foi escrava na Bahia desce. Ela se transforma e quem até poucos minutos mal conseguia ficar de pé, agora dança feliz e vaidosa...O chão do terreiro é beijado...reverenciando a mãe terra e todos os orixás...Muitas entidades de Pretos Velhos descem...sentam em círculo. Todos bebem cachaça e fumam cachimbo. O Preto Velho Cipriano reclama da vaidade de Vó Cambinda...[que] arruma o turbante e dá um sorriso matreiro.”* A matéria relata a vida de Pai José que *“morou em Angola há dois séculos e agora volta para ajudar os que vivem na terra...Oferece balas, paçocas e laranjinha para os presentes e toma cachaça*

<sup>15</sup> Publicadas no Diário Catarinense: Pai-de-santo é morto com tiro no tórax. (10/8/1993); Possuído pelo diabo: Jovem mata patrão com 25 golpes de machadinha - J.C. revelou envolvimento com magia negra e disse que vai atender a mais 3 pedidos do demo (16/3/1994). ACAPRA denuncia uso de animais em magia negra (25/10/1993); Pai-de-santo abusa de menor no cemitério (9/9/1994); Opinião. O golpe do Pai-de-santo. (Jaraguá do Sul, 5 a 11/10/1994); Pai-de-santo esclarece queixa de estelionato. (Jaraguá do Sul, 12 a 18/10/1994, p.8. nr.130); Pai-de-santo vendia drogas. (Jornal de Santa Catarina, 24/9/1994)

<sup>16</sup> Diário Catarinense, 15/9/1994

<sup>17</sup> PAVESI, Silvia. Jornal O Estado, 8 e 9/10/1994

com água de coco...” e conclui: “Mesmo com o ‘embranquecimento da Umbanda’, um pedacinho da África está aqui”. O tom leve e descontraído da reportagem indica uma pequena recuperação positiva da temática nos meios de comunicação locais.

### **Sacrifício animal: um dos maiores desafios filosóficos do povo-de-santo**

A exposição pública de rituais acaba sempre sendo danosa para o povo-de-santo porque, na ausência de um espaço maior para os debates, resta a imagem superficial das práticas que, por vezes, são bastante polêmicas não só externamente, mas, inclusive internamente à rede dos adeptos. A permanência de alguns rituais que incluem o sacrifício animal, ou a frequência a cemitérios para determinadas cerimônias por exemplo, é motivo de grandes cisões entre o povo-de-santo, e sua discussão aberta e franca é dificultada pela forte carga dos estigmas e preconceitos que recobrem as religiões afro-brasileiras desde o início de sua trajetória, como analisaremos mais tarde.

Em 1993, na Grande Florianópolis, a ACAPRA - Associação Catarinense de Proteção aos Animais denuncia a “*utilização de animais de pequeno e médio porte em trabalhos de macumba*”.<sup>18</sup> A entidade recebeu várias chamadas de “*moradores próximos a um terreiro de Umbanda em Capoeiras, que escutam os gritos dos bichos, mas por se tratar de magia negra ficam com medo de denunciar a barbárie*”. Em Pernambuco, em 1999, o pastor e deputado estadual João de Deus, integrante da Comissão de Defesa do Meio Ambiente posicionou-se contra o sacrifício de um boi e outros animais por um pai-de-santo<sup>19</sup>. Foi apoiado pela Sociedade Especializada de Defesa dos Animais e Ecologia do estado. No mesmo ano, o Fórum Permanente de Proteção Animal, apoiado por outras 33 entidades ambientalistas de Recife suspendeu o ritual de sacrifício que iria ocorrer no Centro Palácio de Iemanjá em Olinda<sup>20</sup>. Foram vitoriosos, amparados no artigo 32 da lei federal 9605 que trata de Crimes Ambientais e proíbe matar, mutilar ou fazer experiências dolorosas e cruéis com animais.

Como se pode perceber pelos casos relatados acima, a prática do sacrifício animal será, certamente, o grande “calcanhar de Aquiles” das religiões afro-brasileiras na transposição e entrada no novo milênio. Com a densidade que assume a questão ambiental na atualidade e, em seu bojo, a proteção e direito dos animais, os grupos afro-religiosos que mantêm a prática do sacrifício vêem-se na contingência de explicar suas razões e fundamentos.

<sup>18</sup> Diário Catarinense, 25/10/1993

<sup>19</sup> Folha Universal, 22/8/1999

<sup>20</sup> A Notícia, 2/2/1999

Certamente, no caso do pastor evangélico e deputado pernambucano, havia outros interesses envolvidos na questão que extrapolavam a defesa animal e fazia parte da estratégia mais geral da Igreja Universal do Reino de Deus de combate sistemático ao povo-de-santo. No ano 2000, por exemplo, na Grande Florianópolis, um folheto distribuído de casa em casa pelos seus praticantes, notadamente nos bairros mais pobres, recomenda: *“Não jogue fora este folheto! Dê para alguém que foi vítima de macumba, feitiçaria, magia negra...Programa ponto de fé AM 1110 Kwz. Vamos desmanchar a macumba e enfrentar o inferno! Pare de sofrer!”*<sup>21</sup>

Entretanto, apesar do estilo sensacionalista e aterrorizador de alguns setores dentro da Igreja Universal, que reedita os mais grosseiros e simplistas preconceitos contra as religiões afro-brasileiras, o fato é que este pastor evangélico e deputado pernambucano que evitou o sacrifício do boi, consegue sensibilizar para sua causa as entidades ambientalistas e de defesa dos animais. Afinal, os reclamos e argumentos destas entidades trazem à tona os mais legítimos e relevantes compromissos de amor aos seres vivos e direitos dos animais a uma existência plena e sem sofrimento. Na passagem para o século XXI, a postura antropocêntrica cede lugar à discussão sobre a condição humana e sua relação de equilíbrio com as demais formas da existência no planeta, o que faz rever todos os dogmas e princípios aceitos como indiscutíveis até então, entre estes, a pretensa superioridade humana sobre outros seres vivos.

Entre o próprio povo-de-santo a questão é um divisor de águas e provoca cuidadosos mas incisivos debates, marcados pela circunscrição própria à discussão de dogmas. Como vimos, no Congresso Paulista de Umbanda nos anos 70, os participantes assinaram uma declaração opondo-se frontalmente ao sacrifício animal. Entretanto, na Grande Florianópolis a prática permanece em vigência. Novamente, após tantas décadas de perseguição, vê-se o povo-de-santo acusado de ações ilegais. Entretanto, se anteriormente, as acusações partiam de preconceitos e estigmas motivados por uma visão racionalista do mundo que ignorava o poder da espiritualidade na superação das doenças do corpo e da mente, agora trata-se de um argumento que busca preservar a vida e o sofrimento de seres vivos e que reposiciona o ser humano no universo. Resolver este impasse é, sem dúvida, um desafio existencial e filosófico de enorme monta, que carrega em seu bojo um questionamento profundo sobre o significado da vida e da morte. Certamente, este está entre os maiores dilemas que o povo-de-santo se verá na contingência

---

<sup>21</sup> Folheto avulso distribuído no ano 2000 em moradias de bairros pobres da Grande Florianópolis.

de resolver, não só externamente, mas primordialmente internamente, entre seus próprios pares.

### **Ataques e poder da Igreja Universal**

Outro fenômeno que atravessará os caminhos do povo-de-santo nos anos 90 na Grande Florianópolis e no Brasil como um todo é o crescimento meteórico da Igreja Universal do Reino de Deus que tem as religiões afro-brasileiras entre seus alvos preferenciais de ataque. A pesquisa realizada pelo Instituto Superior de Estudos da Religião - ISER<sup>22</sup> aponta que 95% dos evangélicos entrevistados acreditam que o demônio está presente na Umbanda e no Candomblé; 16% são oriundos destes credos e 6% do Kardecismo.

A colossal estrutura financeira, sua organização de porte internacional e seu estilo agressivo de propaganda e marketing torna a Igreja Universal do Reino de Deus quase imbatível enquanto fenômeno de massa religioso. Em nível regional, consegue eleger deputados estaduais e penetrar em estratégicos setores sociais, manipulando as estruturas do poder: em outubro de 1999, os dois únicos "traillers" de fiscalização da Secretaria Estadual da Fazenda em Joinville foram deslocados de sua atividade habitual para um evento evangélico e transformados em "guichês de atendimento espiritual" em troca de favores políticos.<sup>23</sup>

## **6.3. NOVOS TEMPOS, NOVOS LÍDERES, NOVOS VALORES**

### **Um novo perfil religioso**

Uma série de entrevistas com pais-de-santo que fazem vidência em relação a diversos aspectos, releva um emergente perfil de religioso nos anos 90 em nível local: indivíduos do sexo masculino, jovens (entre 23 e 26 anos), relativamente politizados e interessados em temas de amplitude geral (como guerras, eleições, etc.) além de, em alguns casos, serem chefes de terreiro que possuem nomes bastante africanizados, sugerindo maior proximidade ao candomblé do que à Umbanda, que predominou na Grande Florianópolis desde o surgimento das religiões afro-brasileiras. Alguns exemplos de pais-de-santo, suas características e previsões, noticiados pelos jornais locais indicam o surgimento deste perfil: Luís de Yansã, 25 anos, prevê a derrota de Senna no

<sup>22</sup> Perfil e Influência dos Evangélicos. O Estado de São Paulo, 16/6/1996. A pesquisa foi realizada em 2 etapas: "Novo nascimento: os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política", e, em convênio com a Fundação Getúlio Vargas "Lei, Justiça e Cidadania".

<sup>23</sup> ANCapital, 15 e 16/10/1999

GP da Espanha neste ano porque ele “*está muito voltado para o lado material, se esquecendo do espiritual...isso que o tem deixado vulnerável*”<sup>24</sup>. José Luís Velho, 25 anos, “12 de religião” faz previsões sobre desemprego, fome e miséria em 1991 e prossegue em afirmações espantosamente verificáveis: “*Collor vai passar a perna num monte de gente. Só que Xangô não vai deixar as coisas assim como estão: o povo que sempre se manteve calado, vai se revoltar e abrir a boca*”<sup>25</sup>. Sobre o novo governador [Wilson Kleinubing] afirma: “*Apesar da pouca experiência é filho de Ogum, um lutador precisa cuidar com amigos...podem causar mais prejuízo que os inimigos*”. Para José Luís, muitos continuarão sem acesso à terra: “*Eles tiram a terra de quem trabalha e deixam sem aproveitamento...mas a terra foi feita para ser trabalhada, não é de ninguém*”. Quanto as religiões afro-brasileiras: “*Só temos dois mandamentos: não matar e não roubar. No mais, tudo é permitido e não existe pecado*” (grifo meu). Marcelo Galvão, 26 anos, “14 de candomblé” chefe do Ilê Ifé Obalwaiye, prevê que Kleinubing “*não fará um mau governo, mas limitado pela falta de recursos, apesar de ter apoio do Governo Federal*”. Em Criciúma, Airton de Oxum, é conhecido por ter previsto a guerra do Golfo Pérsico: “*as explosões de poços de petróleo e de armas químicas trarão conseqüências inimagináveis ao meio ambiente*”<sup>26</sup>. Ele discorre sobre a correlação de forças no Oriente Médio, numa verdadeira análise de conjuntura mundial. Delaerte Gonçalves, 37 anos, “no santo desde os 12 anos”, expressa preocupações com a destruição do meio ambiente. e prevê que “*a guerra no Oriente Médio não vai estourar ainda. Collor crescerá em popularidade, Esperidião vai se destacar no Senado e poderá abrir caminho para a Presidência da República. No Estado, Kleinubing fará um bom governo assessorado pelo experiente vice-governador Antônio Carlos Konder Reis...Sem o segundo, o primeiro [Kleinubing] seria quase como o que está saindo [Cacildo Maldaner]*.”<sup>27</sup>

Como se vê, apesar de serem jovens, em sua maioria, e bastante politizados, este novo perfil de pai-de-santo surgido nos anos 90 é formado por indivíduos cuidadosos ao tratar da política local. Embora críticos quando se trata do âmbito nacional, tornam-se cautelosos quando o assunto é de nível municipal ou estadual. Apresentam visão social aguçada, abordam temas

<sup>24</sup> Diário Catarinense, 30/9/1990

<sup>25</sup> Diário Catarinense, 30/12/1990

<sup>26</sup> Diário Catarinense, 26/1/1991

<sup>27</sup> Seu procedimento de vidência é relatado: “*com olhos mortiços fala um pouco enrolada e vocabulário característico (anada para ano, catafo para charuto, cumbuca para copo e curiado para bebida alcoólica)...Sentado em uma grande poltrona, diante de uma mesa baixa...sacode os 16 búzios com as mãos fechadas em concha...dá um longo suspiro e joga os búzios dentro de uma peneira rodeada de colares de contas e forrada de moedas. Ao redor da peneira estão o cinzeiro com charuto aceso, garrafa de whisky e vasos com flores*”. Diário Catarinense, 30/12/1990

delicados como desemprego e acesso à terra de uma forma bastante realista, mas evitam determinadas precisões comprometedoras, como, por exemplo, nomear quem são os responsáveis pela desigualdade estrutural.

Note-se também que os valores morais deste perfil emergente de religioso é bastante diferenciado em relação às lideranças que se formaram e atuaram nas décadas anteriores. A afirmação de José Luis, por exemplo, de que “excetuando-se matar e roubar, não há pecado na religião”, apresenta uma concepção diversa dos antigos líderes que pregavam a humildade, a caridade, valores rígidos de moral sexual, de comportamento e de costumes, e uma prática religiosa eivada de privações e renúncias em nome da espiritualidade. Novos tempos, novos valores surgindo e este formato de pai-de-santo traz concepções diferenciadas que, por vezes, resultará em polêmicas intermináveis entre o povo-de-santo, como veremos na análise das entrevistas feitas na atualidade. Apesar desta “onda de modernidade” entre estes jovens, permanecem alguns valores tradicionais, como, por exemplo, a necessidade de legitimação enquanto líder espiritual pelo cumprimento de todas as etapas na “hierarquia do santo”, expressa pelo tempo de vivência religiosa que justifique o seu precoce grau de babalorixá: junto à idade cronológica, os jovens mencionam sempre seu tempo “no santo”, procurando contrabalançar a curta existencial material com a precoce iniciação espiritual, o que justificaria seu grau atual. Apontar a existência de um novo tipo de religioso surgido na atualidade não significa dizer que todo jovem pai-de-santo atuante nos anos 90 tenha as características acima apontadas. Significa dizer apenas que, fazendo uma análise do perfil religioso, é possível detectar um grupo que pode ser delineado por esta tipologia.

Outro dado que chama a atenção nos anos 90, é a profusão de práticas espirituais calcadas nas mais diferentes tradições de pensamento religioso e filosófico. Se, nas décadas anteriores, este privilégio cabia aos adeptos das religiões afro-brasileiras, nos anos 90, estes dividem a primazia com outras correntes da espiritualidade, tais como tarô e astrologia.

### **Pluralidade política: desponta uma tendência**

Na passagem para 1991 são noticiadas diversas “homenagens de praia” à Iemanjá<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Em Ingleses, Hilka Carla Soares, 63 anos, a Hilka de Yansã, da T.E. Rosa de Lima. Cerca de 40 médiuns do terreiro se reunirão ali para “bater cabeça” antes de seguir para o trabalho; na praia do Canto Grande, em Porto Belo, Leonina Martins da Silva, da T.E. Pai Matias, bairro Coloninha. Ela tem 69 anos, é mãe-de-santo desde 1972 e acompanhante de Mãe Malvina até sua morte. São esperadas “três mil pessoas entre seguidores da Umbanda ou apenas curiosos.” Diário Catarinense, 31/12/1990 e 1/1/1991.

Segundo previsões do *“mais novo pai-de-santo de Santa Catarina”* Luiz Alberto Laurindo, 23 anos de idade, do C.E. Iansã e Caboclo Peri, de Barreiros, *“podem perder as esperanças os que sonham com a eliminação do dragão da inflação...A vida vai continuar difícil principalmente aqui em Santa Catarina depois que entrar esse novo governador. Assim que tomar posse ele vai tirar a máscara. Não vai ser nada daquilo que se espera como aconteceu quando o Collor assumiu”*. Prevê dias muito difíceis no futuro político do país, com a queda de Collor *“que será substituído pela farda”*. Sua homenagem à Rainha das Águas será feita em Balneário Camboriú numa faixa de 150 metros quadrados de praia cedida pela Prefeitura local e a previsão é de participação de 400 pessoas.

Diversamente dos anteriores, que se mostravam cautelosos ao expressar opiniões sobre a política local, o jovem pai-de-santo não poupa críticas ao novo governador Kleinubing, mas pode ser considerado, neste aspecto, uma minoria em meio ao povo-de-santo que, em geral, opta por ser mais reservado quanto o assunto envolve políticos locais. Apesar das ácidas crítica ao governo estadual e nacional, suas relações com o poder municipal de Balneário Camboriú parecem ser harmônicas, já que participará com seus médiuns do espaço reservado à Festa de Iemanjá pela municipalidade. Este dado provavelmente se explica pelo fato de que, naquele momento, Leonel Pavan, do PDT, ocupa a Prefeitura daquele Balneário, integrando um partido de oposição ao governo estadual, este ocupado pelas forças conservadoras tradicionais hegemônicas em Santa Catarina.

### **“Despachos” na piscina: os orixás no clube da elite**

Um fato inédito desponta como um signo emblemático das relações sociais das religiões afro-brasileiras nos anos 90: *“Uma das atrações do Reveillon na Lagoa da Magia organizada pelo LIC [Lagoa Iate Clube] foi o ritual de Umbanda e despachos à beira da piscina”*. Os convidados do clube fizeram uma fila para receber “passes” do babalorixá Osvaldo Gonçalves, o Dico Carnavalesco, do terreiro de Mãe Malvina que *“não foi sozinho. Levou vários companheiros e juntos saudaram Iemanjá...com flores e velas. Para Oxum...frutas e delicadas danças.”* Além dos umbandistas, o clube também *“contratou um grupo de dança afro-brasileira que saudou Egum”<sup>29</sup>, capaz de ajudar a cura de leproso e doenças venéreas...turistas tiram fotografias...impressionados com o cerimonial”*.

<sup>29</sup> Provavelmente trata-se de Obaluaiê ou Omolu, divindades ligadas à saúde. Eguns ou Egunguns são as almas dos mortos ancestrais.

O ineditismo da iniciativa do Lagoa Iate Clube, das classes médias e altas locais, provavelmente deu-se graças à influência do respeitado babalorixá Osvaldo Gonçalves, também carnavalesco “hors-concours” na confecção de fantasias temáticas com as quais circula livremente pelos clubes da elite local. A legenda da foto que ilustra a notícia diz: *“Se não há mar, piscina serve para os despachos”*. Possivelmente o deslocamento dos rituais religiosos de seus locais sagrados tradicionais (terreiros, praias, matas) pudesse ter provocado alguma contrariedade entre o povo-de-santo na época, sob a alegação de deturpação, desvirtuamento ou folclorização. Entretanto, o fato não deixa de ter um forte conteúdo simbólico examinando-se a trajetória das religiões afro-brasileiras locais, que vão da mais recôndita obscuridade para os holofotes dos clubes das classes médias e elites<sup>30</sup>. Ainda que, dada a descontextualização da cerimônia do “despacho”, possivelmente tenha havido muito de “espetáculo” com conteúdo religioso minoritário, este tipo de evento é significativo do avanço das religiões afro-brasileiras. Não indica, evidentemente, que os preconceitos tenham caído por terra: naquele momento eles apenas permanecem submersos pela beleza e força emocional da cerimônia, e até mesmo pelo “exotismo” de que são portadores naquele contexto.

Apesar destes momentos de expansão, ao mínimo sinal de envolvimento de indivíduos supostamente “do santo” com atos mórbidos e/ou criminosos, rapidamente os estigmas retornam com intensidade. Assim, levar um ritual umbandista a um clube de elite não representa muito em termos de afirmação das religiões afro-brasileiras, mas certamente, é um reflexo de que a aceitação destas caminha a passos largos, ainda que não tão sólidos a ponto de enfrentar preconceitos arraigados historicamente.

### **“Por quem os sinos dobram?” O sincretismo em questão**

Em meio a esta fase difícil das religiões afro-brasileiras locais acontece, de 20 a 23 de janeiro de 1994, em Florianópolis, o Encontro Nacional de Vivenciadores das Religiões de Matriz Africana. Segundo Jairo Pereira, Secretário Executivo do CENARAB - Centro Nacional da Africanidade e

<sup>30</sup> Em trabalho anterior, examinei a trajetória de resistência e afirmação das escolas de samba de Florianópolis: inicialmente elas ocupam as ruas, tendo como protagonistas a população negra e pobre. Sua aproximação com as classes médias e elites dá-se exatamente através dos clubes destas, quando, na época carnavalesca eram solicitados shows de bateria e passistas das agremiações carnavalescas. Os concursos de fantasia também foram uma autêntica “passarela social” entre as classes populares e as elites. Alguns carnavalescos que neles concorriam eram também freqüentadores das escolas de samba como Duduco, Dico e outros. Eles foram pioneiros com suas fantasias ao trazer temas da cultura popular brasileira para tais ambientes, favorecendo o interesse e a quebra de preconceitos das classes médias e elites para com a arte produzida pelas camadas pobres da população. A este respeito ver Tramonte, 1996.

Resistência afro-brasileira - são esperados cerca de 200 representantes de todo o país<sup>31</sup> e o encontro acontece porque *“estas religiões sofrem a ameaça de perderem suas tradições devido à presença de brancos que estão deturpando os rituais”*. Há um desconforto entre setores do povo-de-santo em relação aos integrantes brancos, creditando-se a estes as “distorções religiosas”, discussão associada ao polêmico tema do sincretismo, contra o qual pronunciam-se freqüentemente algumas reconhecidas lideranças do candomblé. O documento em nível nacional que tornou-se uma Declaração de Princípios é a Carta Aberta ao Público e ao Povo do Candomblé<sup>32</sup>, assinada pelas mais reconhecidas Iyas e Babalorixás da Bahia após a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, em 1983, em Salvador. Nesta, as lideranças reivindicam o candomblé como “religião e não uma seita sincretizada”. O documento rejeita a interpretação que o classifica como folclore, seita, animismo, religião primitiva “como tem acontecido neste país”. As líderes reagem ainda contra sua associação com “coisa do diabo”, a utilização de símbolos litúrgicos em propaganda turística, a classificação dos templos como “folclore” e atacam duramente o sincretismo: *“Não tem nada a ver arriar-se<sup>33</sup> comida de Iansã aos pés da Imagem de Santa Bárbara...é outra energia”*, declara Mãe Stella de Oxóssi<sup>34</sup>. Ainda sobre o sincretismo, as yalorixás declaram: *“fruto de nossa religião desde que foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados ...Candomblé... é uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já há muito está **desvirtuado** e por isso podem continuar sincretizando, levando Iaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, **as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos, etc...**Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência agora...nos descaracteriza como religião.”<sup>35</sup> (grifo meu).*

Treze anos mais tarde, nos documentos do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Stella de Oxóssi seria reafirmado o persistente combate ao sincretismo: *“Antagonismos opressores, sem possibilidades alternativas. O negro resolveu*

<sup>31</sup> Numa estimativa, o CENARAB calcula a existência de cerca de 100 barracões de Umbanda e 10 de candomblé em Florianópolis à época, mas este número pode estar subestimado. Uma relação fornecida pelo CEUCASC em 1999 revela 200 filiados na Grande Florianópolis. Se considerarmos, que uma grande parte não se filia, ou pode estar filiado a outra entidade, é possível multiplicar este número por três e teremos cerca de 600 terreiros de religiosos afro-brasileiros na região na virada do século.

<sup>32</sup> Salvador, 27 de julho de 1983. *Iansã não é Santa Bárbara*. Assinam: Menininha do Gantois, Iyalorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyamassé; Stella de Oxossi, Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; Tete de Iansã, Iyalorixá do Ilê Nassô Oká e Olga de Alaketo, Iyalorixá do Ilê Maroia Lage.

<sup>33</sup> “Arriar = depositar oferendas em lugar determinado”. Cacciatore, 1988

<sup>34</sup> Jornal da Bahia 29/7/1983. Salvador (BA)

<sup>35</sup> Ao Povo e ao Público do Candomblé. Salvador, 12 de agosto de 1983. Acrescente-se a assinatura de Nicinha de Bogum – Yalorixá do Zogodô Bogum Malê Ki-rundo

*tentar agir como se fora branco para ser aceito...Forma de resistência que criou grande ônus, severas cicatrizes desfiguradoras.*”<sup>36</sup>

### “Despachos” na Avenida: os orixás na Festa do Povo

Em 1995 há uma pequena retomada da articulação das religiões afro-brasileiras com o Poder Público e de sua visibilidade pública. A Prefeitura Municipal de Florianópolis, sob o comando do então prefeito Sérgio Grandó, da Frente Popular<sup>37</sup>, promove o “Réveillon Popular” e inclui na programação “*rituais de Candomblé com o Centro de Umbanda Caboclo Pena Azul...além de show musicais, de mulatas, etc.*” A matéria jornalística aponta que “*no Brasil ecumênico em que vivemos cada religião tem seus próprios ritos e tradições para o período, mas ficam em evidência entretanto, os rituais afro-brasileiros quando se trata de abrir caminhos para a jornada que se inicia.*” (grifo meu). Mana de Xangô cita, como de praxe, os orixás regentes do ano e três formas de preparar pedidos: com Girassol (para Oxalá), com abacaxi (para Xangô) e uma oferenda de agradecimento para Oxalá, no encerramento do ano.<sup>38</sup> Alexis Teódolo, o Pai Leco, da Comunidade Terreiro Abassá de Odê explica as regências do ano: Oxalá reinará no lugar das crianças (Erês) que não podem governar. Segundo o Candomblé de Angola, Oxalá virá acompanhada de Iemanjá, sua primeira esposa, e as oferendas devem conter comidas “fun fun” (brancas): arroz, canjica, feijão e flores brancas; para Erê, doces de qualquer tipo, frutas e flores variadas e coloridas; para Iemanjá perfumes, pentes, espelhos, bijuterias, champanhe, água mineral, flores e fitas azuis, tudo depositado no mar. Pai Leco ensina também uma oração em yorubá dividida em duas partes: um pedido de licença e um de proteção para o santo. Erê, por ser criança torna-se mensageiro dos pedidos, levando-os a

<sup>36</sup> Home-page do Ilê Axé Opô Afonjá

<sup>37</sup> Frente de partidos políticos de oposição: PPS, PT, PDT, PSDB, PC do B e PCB

<sup>38</sup> Pelo aspecto documental, vale a descrição das oferendas:

1. Girassol - Colher sete sementes de girassol, colocá-las em um saco de pano amarelo. Bater na porta da frente da casa. Pedir a Oxalá que faça entrar força e energia na casa e que ajude a segurar o ouro (dinheiro) lá dentro para que não haja prejuízos no ano. Pendurar o sachet na última porta da casa (dos fundos).

2. Abacaxi - Levar o abacaxi a uma pedreira. Chegando lá, abri-lo ao meio e tirar o bagaço. O abacaxi representa os problemas e as dificuldades da vida. Entregá-lo para Xangô. Pedir ao santo para fazer justiça e afastar os inimigos. Colocar o abacaxi na pedreira, agradecer a Xangô conservando a mão em cima da fruta e dar sete passos para trás, deixando-o no local. Junto ao abacaxi, em um bandeja podem ser oferecidos cerveja preta, charuto e vela. Joga-se perfume sobre a oferenda.

3. Oferenda de agradecimento para Oxalá - encerramento do ano. A bandeja é toda composta com elementos brancos, símbolos da pureza. Um monte de canjica branca cozida fica no centro, significando o mundo. Os adornos são de crisântemos brancos e cocadas. Apenas um crisântemo amarelo, representando o sol, fica sobre o monte de canjica. Ao fazer a oferenda ele é retirado, abre-se um espaço no topo do monte de canjica, onde é colocado mel líquido para adoçar os caminhos. O buraco é novamente tapado com crisântemo amarelo. Junto à bandeja é acendida uma vela. Jogar perfume sobre a oferenda.

Oxalá. Dona Lídia Luiza dos Santos, 92 anos, mãe "carnal" de Pai Leco e benzedeira, ainda atende clientes e recomenda rezas do Perdão e do Divino Espírito Santo para esta época do ano.

### **Atuação comunitária**

Uma tendência surge entre o povo-de-santo de Santa Catarina nos anos 90: o trabalho comunitário associado à ação espiritual. Mãe Jacila do Ilê Axé Oraieie, de Joinville, desenvolve um trabalho beneficente, com a distribuição de cestas básicas e o projeto de um alojamento e refeitório para crianças de rua. A mesma linha beneficente e comunitária, uma das orientações dos centros mais tradicionais nos anos 90, segue a Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde, no bairro Procasa, São José. O grupo realiza há 10 anos o "Natal do Menor Carente", com a participação de 27 médiuns liderados por Tereza Martins, a Mãe Tereza, que sentiu necessidade de "fazer algo mais do que somente assistência espiritual" conforme seu depoimento. Atuando nas comunidades do Morro do Pedregal e Vila Esperança fazem a distribuição de cestas básicas e pacotes de brinquedos para a comunidade. Na segunda parte, analisaremos este caso, cujo trabalho soma assistência espiritual à assistência material e, através da criação de uma Fundação, atua como centro de educação e formação profissional.

### **"Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades"**

Em 1999, uma extensa reportagem sobre a realidade dos morros<sup>39</sup>, em especial do Morro do Céu, coloca em evidência a atuação de Dinorah Calazans, a Mãe Dinah, do C.E. Vovó Sebastiana, em funcionamento desde 1978. Ela relata as dificuldades para a realização da festa de Cosme e Damião porque *"antes os vereadores vinham aqui e ajudavam a gente, mas até agora não apareceu ninguém."* Seu filho Ademar brinca: *"é aqui a famosa macumba"*. A moradora Maria Fermina, de 60 anos, declara que no morro a *"religião católica predomina, mas também a Umbanda é praticada, mas se aparece algum crente eu não atendo por falta de tempo"*.

Desta reportagem, depreende-se algumas características que assumem as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis na atualidade. Pelo pequeno detalhe da brincadeira do filho de Mãe Dinah, chamando seu terreiro de "famosa macumba", percebe-se que o tabu originário do medo e da mistificação começa a desvanecer-se, amenizado pelas pilhérias dos próprios

<sup>39</sup> Moradores foram testemunhas de mudanças. A Notícia, 29/8/1999.

adeptos que acabam por popularizar o tema através do humor. Nota-se também que o interesse de políticos profissionais na consolidação do apoio dos líderes religiosos do povo-de-santo - que havia sido uma marca nas décadas de 70 e 80 - já não existe com tanta intensidade ou inexistente. Este desinteresse pode ser explicado pelo fato de que, embora aumente constantemente o número de adeptos das religiões afro-brasileiras, seus líderes já não possuem a visibilidade na opinião pública de outrora e nem a influência grupal e comunitária do passado. Por último, vale observar que a antiga moradora do morro aceita a convivência entre Catolicismo e Umbanda, mas declara que para “os crentes não tem tempo”, num claro indicativo de rejeição destes. Provavelmente, este é um reflexo do enraizamento construído pelo tradicional terreiro de Mãe Dinah e sua marcante liderança na comunidade do Morro do Céu, e/ou indício de “novos tempos promissores” para o povo-de-santo.

#### 6.4. O “MEDO DO FEITIÇO” EM TEMPOS MODERNOS

##### O feitiço, o feiticeiro e o antídoto

Ainda em 1995, o caso envolvendo E.F.J., suposto pai-de-santo, seria apenas mais um entre outros similares, não fosse um detalhe significativo: após relatar a lista de acusações, entre as quais a captura de elementos ditos de “de magia negra”, pelos policiais na casa de E.F.J a nota jornalística informa que “*Policiais da primeira DP da Capital que vasculham a vida do pai-de-santo, começaram a se sentir mal. Muitos deles andam estirados nos sofás com febre alta. ‘Preciso de passe para descarregar estas coisas ruins’, queixou-se uma policial*”.<sup>40</sup> (grifo meu)

Para entender a complexidade da influência e expansão do feitiço, Maggie (1992) analisou detalhadamente a relação entre crença na magia maléfica e benéfica, as acusações de feitiçaria e charlatanismo e os mecanismos sociais reguladores dessas acusações ao longo da trajetória nacional, a partir de casos ocorridos principalmente no Rio de Janeiro. Historicamente, o Estado brasileiro se imiscuiu nos assuntos da magia porque era preciso conhecer, disciplinar e socializar as práticas dela advindas, tidas como de negros e pobres. “*Magia e poder se entrelaçaram e magistrados, fiéis e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças*” (p.29). A recorrência insistente nas acusações de feitiço é resultado de uma crença que “*toca pessoas de todas as classes no Brasil*”, como constata a autora. Ou seja,

<sup>40</sup> Feiticeiro traficante é preso na Ilha. O Estado, 9/3/1995; Dossiê será anexado ao inquérito do pai-de-santo. Diário Catarinense, 16/3/1995.

nascida entre negros e pobres, a crença expandiu-se e enraizou-se de tal forma na sociedade que, o simples fato de viver e conviver na cultura brasileira, já tornaria o indivíduo vulnerável ao “medo do feitiço” e susceptível à sua influência.

Maggie compara o caso brasileiro com o do país africano Zimbábwe, para constatar que o estado colonial inglês, ao proibir a acusação de feitiçaria, restringiu o assunto da crença aos nativos daquele país, isolando este aspecto, portanto, ao grupo com determinadas características culturais. O Estado brasileiro, ao colocar seu aparato jurídico como regulador e árbitro das acusações de “feitiçaria” age exatamente no sentido inverso ao do poder colonial inglês e amplia a veiculação do assunto da feitiçaria e da magia às mais diversas áreas e setores da sociedade. Ela aponta que a pretensão da lei brasileira não é a de extirpar a crença, mas impedir que os feiticeiros atuem, ao contrário da legislação inglesa na África que, por não acreditarem na feitiçaria, tentaram criar mecanismos para destruir a crença. E isto ocorre justamente porque, em síntese, todos no Brasil tem “medo do feitiço”- das autoridades ao mais anônimo dos cidadãos.

O resultado de suas pesquisas parece explicar, ao menos no que tange à objetividade, as mazelas físicas que passam a sentir os policiais que investigam E.F.J. Observe-se também que o antídoto é feito com o próprio veneno: para curar-se do feitiço, nada melhor do que outro feitiço, ou nas palavras da policial, *“um passe, para descarregar estas coisas ruins”*. O tom sério e circunspecto da matéria jornalística revela que o próprio articulista não deseja “brincar com estas coisas”. Como fecho da reportagem, ele relata o mal-estar dos policiais e nada comenta a respeito, isentando-se de arriscar alguma observação e, menos ainda, qualquer chacota sobre a chegada súbita e inesperada das doenças alegadas pelos policiais. O “medo do feitiço”, parece ser, portanto, um traço do caráter nacional, não apenas na miscigenada realidade carioca, pesquisada por Maggie, mas também na aparentemente europeizada capital catarinense.

### **Choque cultural: nem medo, nem respeito ao “feitiço”**

As festas de 1997 noticiadas são promovidas pela T.U. Maria Padilha, de Mãe Renilda e Mãe Avelina Custódio, praticantes de Almas e Angola. Um detalhe no relato revela um sério conflito que se avizinha: as oferendas foram feitas na Lagoa da Conceição e nas praias de Ingleses, Pântano do Sul, Coqueiros e Canasvieiras. Nesta, o articulista observa “um contraste”: *“Enquanto terreiros faziam suas celebrações e ofereciam presentes a Iemanjá um grupo de turistas fazia tiro ao alvo com morteiros para tentar acertar os*

*barquinhos com as oferendas*<sup>41</sup>”(grifo meu). Em outro trecho, novos embates: *“Um grupo de 30 turistas quis dividir o espaço [com os religiosos] atirando-se ao mar sem roupa”*. Os indícios são de que está em curso um forte choque cultural entre os praticantes das religiões afro-brasileiras e alguns turistas, os quais, por diversas razões, são portadores de formações culturais diferenciadas o que os leva, por vezes, a ignorar seus fundamentos espirituais ou estigmatizar seus ritos.

Como vimos anteriormente, “o medo do feitiço” parece constituir-se em uma instituição nacional, que divide a quase totalidade da população brasileira entre aqueles que estão envolvidos com práticas de magia e os demais que a temem. O povo brasileiro, em geral, aponta Maggie, não está isento ao menos do sentimento de temor, que acaba implicando em uma forma de respeito, por vezes traduzida historicamente em repressão aos praticantes de “feitiçaria”. É evidente que, neste caso da Praia de Canasvieiras, os atiradores de morteiros contra os barquinhos de oferendas a Iemanjá não estão impregnados com este medo do feitiço ou da magia. A isenção do temor pode ser explicada, justamente, pela origem cultural diferenciada dos transgressores do ritual, levando-nos a crer que não se trata de brasileiros.

### **Iemanjá em descenso e o “feitiço” desacreditado**

Na passagem para 1999, a festa de Iemanjá em destaque é promovida pela Yalorixá Antonina Medeiros, a Mãe Nina, no Balneário Rincão, em Içara, *“uma tradição festiva de 35 anos”*. O ritual começa em Criciúma quando a imagem de Iemanjá é levada para a praia em procissão que, em anos anteriores, *“costumava ser acompanhada por quase 300 automóveis...Neste ano será mais discreta e ao invés de Iemanjá ser levada no carro dos bombeiros será transportada num veículo comum.”*<sup>42</sup>

Nos anos 90, há um decréscimo geral não só da organização interna coletiva do povo-de-santo, mas até mesmo de seu símbolo maior, seu mais admirado e aplaudido cartão-de-visitas: as Festas de Iemanjá. Como vimos, estas haviam sido responsáveis pela visibilidade das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis e em outros locais do Estado de Santa Catarina durante as duas décadas anteriores - anos 70 e 80, possibilitando articulações com o Poder Público e autoridades em geral e a aproximação dos religiosos com leigos, angariando simpatias e abrindo espaços para ampliação de sua influência. Um dos resultados mais evidentes e diretos da falta de articulação coletiva entre os adeptos do povo-de-santo é o decréscimo das celebrações à

<sup>41</sup> Diário Catarinense, 2/1/1997

<sup>42</sup> A Notícia 30/12/1998

Iemanjá. Como resultado da desarticulação, os centros passam a fazer as homenagens à Rainha do Mar isoladamente, tornando-se alvo fácil de atitudes desrespeitosas por parte de leigos, verdadeiras afrontas à religiosidade dos adeptos que tem como resultado seu afastamento dos locais públicos nos quais tradicionalmente realizavam suas oferendas.

Assim como ocorre em Içara, neste ano, a Festa de Iemanjá decresce em participação também em outros locais do estado e, principalmente, na Grande Florianópolis quando o grande fluxo de turistas coincide com a época das obrigações à Rainha do Mar, seja na passagem do ano, ou mesmo no dia 2 de fevereiro, o dia de Iemanjá<sup>43</sup>. Entretanto, apesar da grande quantidade de terreiros existentes na Grande Florianópolis (mais de mil segundo a reportagem<sup>44</sup>), as lideranças constataam o desinteresse destes na realização das cerimônias à beira-mar por considerarem que “a amontoação de curiosos... atrapalha a concentração”.

Segundo Shirley Nunes, secretária do CEUCASC a mercantilização da religião resulta em que alguns chefes de terreiros estejam dando consultas até mesmo na própria na praia e cobrando por isso. Além disso, muitos zeladores de santo estão preferindo os últimos dias de dezembro para realização dos rituais, procurando lugares mais calmos e dias mais tranquilos. Mas não é somente a curiosidade e a mercantilização que preocupam a mãe-de-santo. A descaracterização é o resultado mais pungente: “*Turistas e moradores das praias ficam em volta bebendo e dançando com o que chama de ‘sambinha’ feito nas rodas*”. A agressividade e o escárnio são os fatores mais negativos decorrentes do choque cultural: “*Alguns não entendem o que estamos fazendo, mas respeitam. Outros ficam zombando, falando palavrões quando alguém incorpora alguma entidade. Já vi até gente soltando foguete em cima de nossos trabalhos*”.<sup>45</sup>

A exemplo do que observamos anteriormente, a dificuldade de respeitar a diversidade cultural e, especificamente religiosa, observável no contato com leigos e principalmente turistas, será o principal motor do afastamento do povo-de-santo das homenagens a Iemanjá nas datas tradicionais e mesmo de outros espaços públicos. Por outro lado, nos anos 90, os terreiros não possuirão organização interna suficiente para articular eventos de grande vulto que pudessem garantir a segurança do povo-de-santo e inibir eventuais atos isolados resultantes de preconceitos e estigmas. Ao contrário,

<sup>43</sup> A procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, organizada pelos pescadores locais mantém a tradição. Embora esta seja sincretizada localmente pelo povo-de-santo com Iemanjá, não há nesta procissão nenhum traço mais africanizado que pudesse remeter à Rainha das Águas. A associação ocorre unilateralmente, somente da parte dos adeptos.

<sup>44</sup> AN Capital, 2/2/1999

<sup>45</sup> AN Capital, 19/8/1999.

sentem-se acuados novamente por estes obstáculos, retomando um pouco de sua invisibilidade que havia marcado os primórdios de sua história em âmbito local. Nunes constata a inibição dos médiuns na presença dos “estranhos”, a “quebra da corrente de energia” e a decorrente perda da vitalidade religiosa.

Entretanto, se no início das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, os motivos principais de sua invisibilidade eram movidos pelas acusações de feitiçaria e charlatanismo, aliadas ao preconceito pela origem negra e pobre de seus principais criadores, o inimigo maior, na virada do século será o ceticismo espiritual. Este desdobra-se, por um lado, na banalização e espetacularização dos rituais, e por outro, no desprezo, escárnio e ironia nascidos do materialismo desencantado e carente de utopias característicos da entrada do século XXI. Se, por um lado, parte da sociedade busca, avidamente, novos caminhos para sua espiritualidade, o que acaba, por vezes, resultando numa profusão mercantilista de “ofertas” de produtos e serviços religiosos que prometem resultados práticos e rápidos<sup>46</sup>, por outro, parcelas desta envereda pelos sombrios trilhos da desesperança, ceticismo e de uma pretensa objetividade racionalista do mundo.

## 6.5. EM BUSCA DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

Em 1999, no dia 13 de maio, comemorativo à Abolição da Escravatura acontece o I Encontro da Cultura Afro-brasileira da Grande Florianópolis, organizado pela UNIAFRO - União de Cultura Negra de Santa Catarina<sup>47</sup>.

A programação constou de manifestações diversas da cultura afro-brasileira - poesia, música, coral e capoeira<sup>48</sup> e “a mesa da religiosidade afro-brasileira” com um representante de cada ritual<sup>49</sup>. Vale destacar dois aspectos deste evento; um deles é a pluralidade: a mesa constituída por um

<sup>46</sup> Alguns anúncios em jornais ilustram esta mercantilização. Exemplos: “*Babalô Atilio Pedro. Consultas: Búzios e tarô. Revelações sobre passado, presente e futuro. Desmancho trabalhos de bruxaria e faço trabalhos espirituais para todas as finalidades. (passes e benzimentos grátis). Marque sua consulta. Segue telefone e contato.*” A Notícia Classificados, 4/7/1999. Seção Balcão de Negócios.

<sup>47</sup> Presidente: Elzeni Fernandes Camargo; Diretor Administrativo e Financeiro: Apolonio Antônio da Silva; Diretor Técnico: Geovani Martins; Diretora de eventos: Maria Luiza Cardoso; Diretor de Cultura Afro-brasileira: Aléxis Teódolo da Silva e Diretor Jurídico: Apóstolo Ptsica. A entidade surge como “*uma associação sem fins lucrativos que visa valorizar as manifestações culturais afro-brasileiras em Santa Catarina...bem como demais segmentos que se mostrem adeptos, independentemente da cor da pele...proporcionando uma mídia que retrate a negritude como parte integrante da sociedade com os mesmos direitos e espaços para manifestações culturais*”. UNIAFRO, 1999.

<sup>48</sup> Poeta Alzemiرو Vieira, coral Clave Sul, Toninho da Viola, Edson Anacleto de Lima, Bloco Rastafari, José Carlos, Walmir - capoeirista e solista de berimbau, Elizabete Bernardes - maestrina e regente e João Paulo de Souza, solista.

<sup>49</sup> Aléxis Teódolo da Silva (Pai Leco, babalorixá, Candomblé de Angola); Maria Tereza Bonete Martins (Yalorixá de Almas e Angola); Maria da Graça Cardoso Silva (Yalorixá de Umbanda); Antônio R. de Oliveira, presidente da ABTU Cabocla Marola do Mar e Apolônio Antônio da Silva, Babalorixá de Omolocô.

representante de cada ritual permite criar a “unidade na diversidade” na rede do povo-de-santo e a discussão dos pontos em comum, reforçando o sentido da busca de articulação. Outro aspecto é a inserção da discussão religiosa ao lado das demais manifestações da cultura afro-brasileira. Portanto, além da unidade construída entre os religiosos, esta insere-se também no conjunto das manifestações de matriz africana, o que dá uma relevância especial ao evento. Entre os apoiadores, a diversidade também é grande: desde Comissão de Direitos Humanos e carnavalescos de destaque até personalidades políticas<sup>50</sup>.

No mesmo ano, em outubro, a Federação Umbandista do Estado de Santa Catarina organiza a Semana da Cultura Afro-brasileira no Largo da Alfândega, em Florianópolis, onde, sob uma tenda, foram colocados um congá com imagens de entidades e dois quiosques de “consultas espirituais”. No interior destes, jogos de búzios e de esoterismo. Apresentaram-se também grupos de capoeira e ogãs com “toques de atabaques” e foram servidas comidas típicas afro-brasileiras. No ano seguinte, o evento repete-se basicamente com a mesma programação, com a denominação IIª Festa da Cultura e Etnias Afro-brasileiras, no mês de setembro. Faz parte do evento um “concurso de ogãs de centros de Umbanda”, entrega de diplomas para homenageados<sup>51</sup>, oferta de pratos típicos afro-brasileiros, apresentação de

<sup>50</sup> OAB – Ordem dos Advogados do Brasil, Grupo de Mulheres Antonieta de Barros, CECCA - Centro de Estudos, Cultura e Cidadania, organização carnavalesca Bloco Liberdade, Márcio de Souza, militante do movimento negro e vereador; Deputada Ideli Salvatti, Vereador Lázaro Bregue Daniel, Carnavalesco Dico, Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa de Santa Catarina.

<sup>51</sup> As homenagens são uma constante nos anos 90, uma forma de reaglutinar as principais lideranças. Em 11 de maio, na Câmara Municipal de Florianópolis, Cristina Simas Costa, a Mãe Cristina é homenageada recebendo a Medalha Cruz e Souza em solenidade proposta pelo vereador Márcio de Souza. Entre as autoridades presentes estavam a prefeita Angela Amin, a deputada estadual Ideli Salvatti e Iaponan Soares.

Em 1/10/1998, em Florianópolis, o evento “Troféu Amigos da Umbanda” homenageou 68 personalidades das religiões afro-brasileiras de Santa Catarina. A cerimônia foi organizada por João Batista e Maria da Graça Silva do C. E. Caboclo Russo. O evento recebeu apoio de políticos e candidatos tais como César Souza, Duduco e Içuriti Pereira. Entre os homenageados estão: Maria Luiza Cardoso; Osvaldo Gonçalves (Dico); Oscar Pereira da Rosa (Cacae); Maria da Graça Silva - C.E. Caboclo Russo; Maria Tereza Martins - T.E.U. Caboclo Cobra Verde; Juraci Malvina Pereira - C. E. de Umbanda São Jorge Guerreiro; Maria da Graça Cardoso - T.E.U. Ogun de Angola; Zulmar Carpes - C.E. Caboclo Serra Negra; Ieda Lúcia Lídio - C. E. Santa Bárbara; Lúdio Schnell - C.E.U. Pai José; Cristiane Martins - C.E.U. Vó Catarina de Angola; Mãe Olívia; Ivan Cléia dos Santos - C.E.U. Caboclo Boiadeiro; Carlos Assunção - C.E.U. Caboclo Tupiniquim; Mozart Luz - C.E.U. São Lázaro; Abílio da Silveira - T.E.U. Vó Cirina; Pedro Paulo - T.E. São Lázaro; Walter Jacó de Souza - C. E. São Jorge; Maria da Glória - T.E. São Lázaro; Terezinha Soares - C.E.U. Vó Cambinda; Daura Maria Gonçalves; João Batista Gonçalves e Bolentina Costa - C.E.U. Junco Verde; Áurea Maria Teixeira (D. Lalinha). C.E. Joana D'Arc; Maria Verônica Costa (d. Cota) C.E.U. Pai José de Angola; Cristina Simas Costa - T.E.U. Caboclo Sete Flechas; Evaldo Linhares - C.E.U. Jesus de Nazaré; Maria Francisca de Souza - T.E. São Judas Tadeu; Maria Madalena Costa - C.E.U. Vó Francisca; Dinorah da Silva Calazans - C.E.U. Vovó Sebastiana; Natália Cardoso e Sandra Regina Vieira - C.E.U. Vovô Sebastião; Guilhermina Barcellos (Mãe Ida) C.E.U. São Jerônimo; Oswaldo Borges (Dado) C.E. 7 Encruzilhadas; Aléxis Teódo da Silva (Pai Leco) - Comunidade Terreiro Abassá de Odé.

grupos afro-brasileiros de São Paulo e Rio de Janeiro e palestras com babalorixás e yalorixás destas cidades<sup>52</sup>.

Como vimos, os eventos apontam a tendência atual das religiões afro-brasileiras locais de articulação com outras manifestações culturais de matriz africana, tais como culinária e arte, o que sugere a busca pelo povo-de-santo de uma identidade afro-brasileira. Entretanto, esta busca nasce de organizações de caráter pluricultural, como por exemplo a UNIAFRO, e não das Federações religiosas do povo-de-santo, cuja multiplicação indica estar existindo uma fragmentação interna na rede. Esta fragmentação parece originar-se menos em cisões decorrentes de divergências que contemplassem a diversidade e mais na individualização de iniciativas não necessariamente construídas sobre questões essenciais irreconciliáveis. Ou seja, neste final do século na Grande Florianópolis não há a efervescência organizativa característica dos anos 70 e 80, que causava rupturas e rearticulações constantes, resultado da intensa movimentação dos adeptos e que alternava constantemente os momentos de crise aos de atuação coletiva de grande expressão. Nos anos 90, há uma profusão de Federações das religiões afro-brasileiras, mas este não é um sintoma de efervescência de atividades e debate de pontos-de-vista. A multiplicação indica uma forte tendência à individualização e as direções personalizadas demonstram que os mecanismos de constituição e renovação já não tem a dinâmica participativa do passado. Os intensos debates e disputas pelas direções coletivas foram substituídos pela fragmentação em entidades sem grande representatividade e, portanto, com pequena penetração junto à rede do povo-de-santo desta e visibilidade pública pouco significativa.

A marca da organização do povo-de-santo nos anos 90 na Grande Florianópolis é a fragmentação de suas entidades organizativas, com o enfraquecimento de algumas antigas lideranças e o surgimento de novos valores entre os emergentes religiosos. Cresce numericamente a rede de adeptos, mas decai o grau de organização. O “inchamento” da rede e o adensamento da área urbana traz novos desafios aos adeptos, tais como controlar e coibir os abusos, o charlatanismo e o mercantilismo. Como resultado deste fenômeno, passa a preponderar uma atitude de vigilância e punição por parte das entidades organizativas, constituídas na forma de Federações. Reedita-se uma função fiscalizadora e repressora da qual as próprias religiões afro-brasileiras foram vítimas no passado e agora se vêem na contingência de assumir o protagonismo.

---

<sup>52</sup> A Notícia, 9/9/2000

Coerente com a supremacia da mídia nos anos 90, também junto às religiões afro-brasileiras esta exerce um papel primordial na veiculação ou combate aos estereótipos: em alguns casos será um fórum importante de debates sobre a condição afro-religiosa, mas preponderantemente sua cobertura é limitada a um ciclo vicioso que estereotipa e reduz a presença social e espiritual do povo-de-santo.

A transformação dos valores morais e éticos característica do final do século impõe novos desafios e choca-se, por vezes, com valores ancestrais, ancorados na tradição, gerando polêmicas internas e externas ao povo-de-santo. É o caso do sacrifício animal, que vê-se questionado diante da nova ética que reivindica o direito dos animais à vida sem sofrimento, à liberdade e a uma nova espiritualidade que desloca o ser humano do centro do mundo e coloca-o em posição equânime a outros seres vivos.

O novo líder religioso que desponta na década de 90 é jovem, politizado e os padrões rígidos de moral sexual, comportamento, costumes e vida de privações em nome da caridade já não encontra eco entre estes. Entre os valores a serem preservados, a hierarquia religiosa permanece entre antigos e jovens líderes como estruturante de toda a rede.

Quanto à questão político-partidária, se no passado as antigas lideranças tinham ligações claras com políticos tradicionais, geralmente de feição conservadora, não se observa entre os novos líderes uma afinção geral com uma única vertente política, mas a diversidade de opções coerentes com a democratização da sociedade brasileira.

Nos anos 90, em âmbito local, as religiões afro-brasileiras transpassam grandes barreiras sociais e atingem até a elite, chegando a alguns de seus espaços; participam também de alguns eventos oficiais, mas já não possuem a visibilidade do passado.

O questionamento sobre o sincretismo é outro debate da década e o retorno à “pureza da matriz africana” será identificado como autenticidade por parcelas dos religiosos.

Uma tendência que se esboça na década anterior na Grande Florianópolis e se acentua nos anos 90, é a intenção dos terreiros de desenvolverem uma prática assistencialista que evolui para o trabalho comunitário, ainda minoritário, mas que aponta uma tendência que poderá avolumar-se no bojo do estímulo ao trabalho voluntário, característico do momento atual na sociedade civil como um todo.

No limiar do século XXI, as religiões afro-brasileiras terão alguns inimigos declarados. Entre eles, um dos mais mordazes e persistentes é a Igreja Universal do Reino de Deus. O outro, também tenaz, será o ceticismo espiritual característico dos tempos atuais. Contraditoriamente, este esbarrará

no fenômeno da mercantilização religiosa, que oferece “produtos” com a promessa de combate ao vazio da alma mediante pagamento. Este quadro resulta num conjunto complexo de valores, que intercala indistintamente busca desenfreada pela identificação espiritual e niilismo dos mais profundos.

Entretanto, permanece como remanescente, o traço cultural do “medo do feitiço” como forma de reconhecimento e validação da crença, mas frequentemente afrontado e, por vezes, ridicularizado, quando em contato com experiências culturais de alguns outros povos, vai aos poucos perdendo intensidade. A busca de uma identidade afro-brasileira será um traço de aproximação da religião com outras práticas culturais de matriz africana, tais como diversas manifestações de arte, culinária, etc.

Na segunda parte do trabalho veremos que, apesar do enfraquecimento das formas organizativas institucionais coletivas e representativas do povo-de-santo - como as Federações, na Grande Florianópolis - sobrevive subjacente, uma densa rede de relações informais baseadas no parentesco, na vizinhança e na amizade que sugere um sólido e ágil embrião da reconstituição da organização formal coletiva do povo-de-santo local em momentos mais propícios nos próximos anos. Como se vê, a desarticulação formal não suplantou ou eliminou a articulação informal e esta poderá ser uma força propulsora da primeira, reconstituindo em bases sólidas uma instância de organização coletiva. Esta rede move-se através da busca do lazer e de momentos lúdicos tais como as inúmeras festas e visitação constante. Scherer-Warren (1999) aponta que é na constituição das redes de bases informais - vizinhança, parentesco, amizade - que se estabelecem os liames estáveis e permanentes, cuja solidez não se encontra na institucionalização, mas exatamente na sua constituição como rede de base informal.

Na passagem para o novo século, as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis vêm-se diante de uma encruzilhada que, para além de seu sentido metafórico espiritual representa, de fato, um leque de opções de caminhos que se abrem de cujas escolhas dependerá sua trajetória futura. Mercantilização, esvaziamento espiritual, desorganização formal interna, concorrência religiosa, são alguns dos desafios. Crescimento organizativo, visibilidade, alternativa espiritual, perspectiva ecumênica, institucionalização, fortalecimento da rede em bases comunitárias são as possibilidades do novo tempo que se avizinha.

**SEGUNDA PARTE**

**AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS  
NA GRANDE FLORIANÓPOLIS  
NA ATUALIDADE:  
práticas, concepções e desafios**

O que mudou na minha vida depois de entrar no candomblé? Olha, você passa a perceber o mundo de outra maneira, com outros olhos. Como sou um eterno otimista, o candomblé me deu crença, esperança na humanidade. É uma coisa preciosíssima.

*(Ivan Costa Lima, Comunidade Terreiro Abassá de Odê)*

## SEGUNDA PARTE

### AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA GRANDE FLORIANÓPOLIS NA ATUALIDADE: práticas, concepções e desafios

Na transposição do século XXI, as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis avolumam-se ininterruptamente, multiplicando-se por toda a região, ocupando variados espaços, desde os becos e ruelas das áreas mais pobres e com menor infra-estrutura urbana, até locais de destaque em avenidas centrais. Esta distribuição geográfica homogênea e eqüitativa é resultado do fenômeno religioso afro-brasileiro que realiza um corte transversal na estrutura social, abarcando entre seus adeptos desde a população de menor renda até as camadas médias e altas da sociedade. O reflexo deste viés interclassista é a tessitura de uma malha densa e firme de uma rede humana que se estende por toda a área urbana da Grande Florianópolis. Entretanto, sua relativa expansão e presença geográfica e sua pujança social e histórica ainda é desproporcional à sua presença no cenário público da cidade. As religiões afro-brasileiras locais ainda permanecem com um certo grau de invisibilidade, apesar de reunirem parcelas significativas da população num quadro complexo, cujo vulto no espectro religioso geral assume proporções inegavelmente marcantes e definitivas.

Analisaremos a seguir as práticas e concepções do povo-de-santo da Grande Florianópolis identificadas em **quatro grandes grupos de temas** relevantes que emergiram dos depoimentos, **organizados em capítulos**, que ajudam a traçar um perfil social, relacional e espiritual do povo-de-santo da Grande Florianópolis. São eles: 1. A **“queda no santo”**, que trata das motivações que levam o indivíduo a integrar a religião; 2. **Um reencontro para a eternidade**, no qual são explicitadas as relações entre os médiuns e suas entidades espirituais; 3. **O terreiro, seu mentor, seu chefe e os médiuns**, que busca identificar aspectos físicos e sociais dos terreiros e seus integrantes e de suas relações internas e externas, examinando a especificidade da ação de dois deles: um, tomado como foco de exame do trabalho de formação e preparação religiosa interna, através do desenvolvimento mediúnico e outro, o trabalho de atuação externa, observando sua ação assistencial comunitária. 4. O item **Dilemas do presente** visa a identificar os rumos que toma a religião do ponto-de-vista dos que a praticam e quais as polêmicas e embates que passam por este grupo na atualidade.

## CAPÍTULO I - A QUEDA NO SANTO: o princípio de uma nova existência

Analisaremos aqui os **motores iniciais** dos adeptos das religiões afro-brasileiras para “cair no santo”, ou seja, adentrar no ambiente religioso, entrar em transe, ser possuído pela divindade<sup>1</sup>. Desvendaremos também o **longo caminho mediúnico** percorrido pelo praticante, do sofrimento à auto-realização.

### 1.1. OS MOTORES INICIAIS

Desde seus primórdios, é estreita a correlação entre as religiões afro-brasileiras e os aspectos físicos e psicossociais da dualidade saúde/doença. Como vimos na primeira parte deste trabalho, o preconceito e as justificativas à perseguição e repressão às práticas religiosas, se ocultarão sob as acusações de curandeirismo e prática ilegal da medicina empreendidas, entre outros, pelos próprios profissionais da saúde. Contraditoriamente, a preocupação com os efeitos e o impacto das práticas de curas dos “feiticeiros e curandeiros”, não resultará apenas em violência simbólica e física sobre seus praticantes, mas impulsionará o interesse de estudiosos da área da saúde, resultando nos primeiros registros históricos sobre as práticas. Os primeiros e mais significativos estudos sobre as religiões afro-brasileiras ao longo de sua trajetória serão realizados por indivíduos ligados à medicina, como é o caso do médico baiano Nina Rodrigues e, no caso específico de Santa Catarina, o historiador, antropólogo e professor de medicina legal Oswaldo Cabral, cuja obra analisamos anteriormente. Na outra face deste fenômeno, a busca da saúde física e psíquica está entre os principais motores impulsionadores da adesão “ao santo”<sup>2</sup> de indivíduos em situação de desesperança. As doenças do corpo e da alma que a medicina oficial por diversos fatores não conseguiu solucionar, estão entre as maiores responsáveis pela busca e crescimento destes cultos.

Camargo (1961) já apontava a função terapêutica das religiões mediúnicas. Ele relaciona cinco classificações básicas para a relação entre saúde e doença e aquelas (p.102):

---

<sup>1</sup> “Cair no santo = entrar em transe, ser possuído pelo orixá”. Cacciatore, 1988. Em várias entrevistas foi considerado o momento crucial em que a entidade “tomou posse” do corpo do médium consolidando assim sua entrada definitiva - e por vezes irreversível - no ambiente religioso.

<sup>2</sup> Entrar ou aderir “ao santo” é expressão corriqueira para designar a adoção das religiões afro-brasileiras por seus praticantes.

1. Doença conseqüência da negligência ou ignorância religiosas. *“Os fiéis que negligenciam o cumprimento das obrigações podem ser vítimas de doenças que exprimem a ira de seu orixá”*;
2. A etiologia mágica das doenças. *“O doente é visto como vítima de coisa feita, trabalho na intenção de prejudicá-lo e que veio acarretar mal físico ou psíquico”*;
3. Perturbações provocadas por espíritos (mais raramente encontrada entre os entre os praticantes das religiões afro-brasileiras em geral);
4. Doenças Kármicas<sup>3</sup>
5. Mediunidade não desenvolvida. Bastante comum entre os praticantes das religiões afro-brasileiras.

Veremos, pelos depoimentos, que as causas de números 1, 2 e 5 são bastante comuns para justificar o ingresso nas religiões afro-brasileiras.

Uma análise superficial indica que a procura por uma saúde perfeita tenha impulsionado grande parte dos praticantes a decidirem-se definitivamente por integrar a religião. Na verdade, segundo a concepção de seus adeptos, o raciocínio é inverso: eles encontravam-se doentes, do corpo ou da alma, porque havia uma espiritualidade que necessitava desenvolver-se; e que por viver em estado latente, impossibilitava àquele corpo o acesso à vida saudável. Nestes casos, o desenvolvimento mediúnico representou a cura.

*“Eu me senti doente das pernas e fui internado. O médico fez exames, não encontrando nada, disse que era sistema nervoso e receitou remédio para nervos. Comecei a sentir mais acentuado, minha mãe disse: ‘vou levar tu no centro para ver o que pode ser’. Era o centro da D. Malvina, que fez um remédio prá eu passar nas pernas e disse: ‘Vem assistir uma seção, prá se preparar’, mas não fui mais. Passou um período, fiquei bom. Depois fiquei novamente doente. Aí a Neuza me convidou prá ir no centro da Dona Lili e fui. Lá, assistindo a seção, comecei a sentir mal nas pernas. Ela me botou prá dentro do terreiro: se manifestava, encostava<sup>4</sup> em mim um Preto Velho com um mal que existia na perna dele, que ele morreu de mordida de cobra, aí repercutia todo o mal em mim. Ele dizia prá eu me desenvolver<sup>5</sup>; tinha que transmitir a doença dele prá mim, prá curar. Daí foi que em 1972 entrei na Umbanda. (Walter Jacó de Souza<sup>6</sup>, Pai Walter, zelador-de-*

<sup>3</sup> Relativo a Carma. Segundo Cacciatore (1988), o Carma é princípio filosófico de várias religiões orientais, a lei que regula o processo evolutivo de cada ser, escolhida por livre arbítrio; *“a soma dos atos bons e maus praticados durante a vida terrena, em encarnações sucessivas e vai determinar as condições da próxima encarnação, até que o Ser seja preparado para voltar ao cosmos espiritual de onde saiu.”*

<sup>4</sup> *“Encosto = espírito de pessoa morta que se junta a uma pessoa viva...prejudicando-a com suas vibrações negativas”*. Cacciatore, 1988

<sup>5</sup> *“Desenvolvimento = aprendizado dos iniciandos para melhorar sua capacidade mediúnica com a finalidade de receber as entidades...controlar o transe, não cair no chão, ter um determinado comportamento conforme os santos que recebem”*. Cacciatore, 1988

<sup>6</sup> Entrevista concedida em 21/9/1999

santo, funcionário público federal, Centro Espírita São Jorge, 69 anos, 27 anos “no santo”<sup>7</sup>)

*“De repente me via lavada de sangue. Minha mãe me levava nos médicos, que diziam que eu não tinha nada, que eu não tinha desenvolvimento físico por causa que o cabelo tirava a força. Cortaram meu cabelo. Fiquei só piolho e pus na cabeça. Tinha Seu Ari que tratava com a Vovó Rosa, que benzia; mas minha mãe não acreditava, mas me levaram e ele disse que eu tinha mediunidade forte, que não era prá cortar meu cabelo e aquilo era castigo e ensinou ervas prá lavar minha cabeça antes do sol sair. Com 3 dias sarei.*

*Dona Bela, no Morro do Céu, benzia quem as bruxas embruxavam: crianças que diminuía de peso, não comiam, não dormiam. Ela disse: estás sofrendo muito, tens que trabalhar<sup>8</sup>, mas não precisa fazer deitada<sup>9</sup> grande, teu dom é desde pequenininha.” (Maria de Lurdes dos Santos Nascimento<sup>10</sup>, Mãe Lurdinha, yalorixá, dona de casa, Tenda de Umbanda Vovó Joaquina, 55 anos, 42 anos “no santo”)*

Além da busca pela saúde, a excentricidade, geralmente notada desde a infância é outra característica apontada. Excentricidade do ponto de vista daqueles com quem o futuro médium convivia; para este, uma vivência interior diferenciada, que lhe possibilitava um contato estreito com espíritos, sua visualização e a vivência de uma realidade extrasensorial inatingível às pessoas comuns. A característica de ser uma criança “diferente”, e ser tratada como tal, são fatores que conspiram numa única direção: assumir a tarefa espiritual que lhe cabe.

*“Quando era menina, eu via dois homens descer do céu... pulavam perto de mim. Tinham cabelinho cortado e sandalhas trançadas nas pernas e usavam um tipo de vestido. Eles cantavam... E aí cada um pegava na minha mão e rodava... Minha mãe dizia que eu ficava rodando sozinha. Ela não via os homens, só via eu rodando. Era quando os dias eram bonitos, o céu azul... aí eu via uma estrela com pontas brilhando e entrava na minha cabeça...caía e ficava 3 dias desacordada... Eu ficava lá no mato e não sabiam onde eu andava...eu era uma pessoa muito*

<sup>7</sup> O tempo de pertencimento “ao santo”, quer dizer, de ligação com as religiões afro-brasileiras foi aqui definido segundo diversos critérios: em alguns casos, pelo próprio entrevistado; quando este não o fez, os indicadores foram algumas referências dadas, tais como primeira vez que recebeu uma entidade, ou quando ingressou num terreiro ou ainda quando começou a sentir as primeiras manifestações indicadoras da espiritualidade. O “tempo de santo” não é, portanto, uma indicação definitiva baseada em critérios rígidos: indica apenas o período aproximado de convivência com as questões relativas à religiosidade afro-brasileira.

<sup>8</sup> “Trabalhar”, neste caso, é atuar como religiosa, incorporando divindades e/ ou benzendo, atendendo pessoas.

<sup>9</sup> “Deitar para o santo = também “firmar o santo”. Cerimônia da Umbanda que corresponde ao Bori no Candomblé...Para evitar a possessão fazem “firmeza do santo”. O crente recolhe-se à camarinha...permanece algumas horas deitado, depois é unguido pelo chefe do terreiro...sendo ‘cruzado’ no peito, costas, mãos, pés, testa e nuca...são preparados os alimentos preferidos do santo. As despesas correm por conta do fiel. As guias são lavadas ritualmente...Com essa ‘obrigação’ o crente evita a possessão por mais um ano, sem sofrer consequências desastrosas.” Cacciatore, 1988

<sup>10</sup> Entrevista concedida em 31/7/1999

estranha... Até que me levaram na falecida Malvina. Ela era novinha e disse: 'Essa menina tem um dom muito grande...'

*Minha mãe mesmo é mamãe Oxum e vejo mais a vida da pessoa num copo d'água... Quando eu era gurria, a gente se penteava na cachoeira porque não existia espelho, eu sempre via uma moça muito linda do meu lado..." (Cristina Simas Costa<sup>11</sup>, Mãe Cristina, yalorixá, artesã, Tenda Espírita Caboclo Sete Flechas, 78 anos, 57 anos "no santo")*

A excentricidade combina-se ao isolamento e a um grau relativo de sofrimento interior, desconhecido para o portador da mediunidade no início de sua manifestação. Habitado, geralmente desde a infância, à essa diferenciação social combinada a uma exclusão por vezes bastante acentuada, assumir a tarefa religiosa significará, para muitos, a libertação de uma vida interior de angústias e o reencontro de uma coletividade de referência.

*"Minha mediunidade começou com 8 anos. Meu cunhado foi servir o exército em Lages, lá morreu e enterrou-se. A mãe dele chorava todos os dias. Um dia levantei, deu um treco na cabeça, desmaiei. Era ele que tinha incorporado<sup>12</sup> em mim dizendo que se ela quisesse ver ele, estava enterrado na sepultura número tal. Foi a primeira incorporação que dei na vida. Minha mediunidade maior foi vidência, via as coisas prá um, prá outro... Quando eu via coisas boas tudo bem, mas quando via coisas ruins era terrível. Uma vez foi na casa da D. Didi, no Estreito, me deu um 'treco'. Quando acordei estava em casa. Eu tinha momentos de lucidez, às vezes eu voava... olha, foi um pandemônio.*

*Nessa época a D. Malvina tinha vindo do norte! Um dia fui na casa dela. Ela estava esticando o cabelo com álcool e fogo... quando deu comigo na porta saltou álcool, pente, fogo e nisso "baixou" um tal de Guaracy que hoje sei que foi ele, louvado seja Deus, e disse: 'Filha, te conheço desde o ventre da tua mãe, tens essa missão, não podes fugir, vais ter que desenvolver'. Eu digo: 'Não acredito, não gosto destas coisas.'. 'Mas tem de ser! E só no espiritismo que tu vais voltar a ter juízo bom'. Aí comecei com a Malvina... peguei a entidade Caboclo Guaracy e trabalhei 5 anos com ele. Depois comecei a receber lemanjá, Xangô... fui me desenvolvendo... fui terminar no Rio. (Guilhermina Barcelos<sup>13</sup>, Vó Ida, yalorixá, dona de casa, 80 anos, 72 anos "no santo").*

O infalível poder de cura ou de vidência é outra motivação para o início religioso. Este poder geralmente manifesta-se desde a infância e compele os indivíduos a uma ligação compulsória com a religião. Desta ligação, ele não pode furtar-se sob nenhuma hipótese, já que torna-se uma referência para um círculo significativo de pessoas que tomam conhecimento de seus poderes

<sup>11</sup> Entrevista concedida em 26/5/2000

<sup>12</sup> "Incorporar = entrar em transe, receber o orixá ou a entidade, ser possuído por eles. Diz-se: a entidade incorporou no médium, o filho-de-santo está incorporado com um caboclo, ou o médium incorporou um Exu". Cacciatore, 1988

<sup>13</sup> Entrevista concedida em 22/2/2000.

através de uma rede poderosa de comunicação, cujas ferramentas principais são as relações interpessoais. Além da referência social que o indivíduo portador de tais prerrogativas torna-se, ele passa a ser também um instrumento-chave para a ação das entidades espirituais, o que encerra o círculo da inevitabilidade em torno de si, consolidando a impossibilidade de uma eventual renúncia de exercer tal função.

*“Eu tinha 13 anos, a Anésia chegou gritando que a menina dela estava passando mal, botou nos meus braços. Aí minha Preta Velha Vovó Joaquina arriou, incorporou e começou a tratar da menina. Com a graça de Deus e meus guias, a menina está aí casada, tá bem...”*

*Há uns 30 anos tinha um convênio para os pobres na época: se você se sentia mal, eles iam na casa com um médico. O jipe do convênio estava na casa da D. Jandira. Fui lá e vi o menino no berço todo roxinho, ruim. A Vovó torna a arriar, a minha protetora, o médico ficou apavorado e saiu. Ela cuidou do menino que era embruxado. No começo iniciei a benzer com rosário, agora tenho crucifixo. Aí começou: vinha um, outro, eu não queria, queria ter uma vida como toda criança tinha. Mas minha mãe-de-santo Dona Isabel disse: ‘Nós vamos fazer tua coroa<sup>14</sup> porque você é obrigada a trabalhar’. Aí fez a raspagem<sup>15</sup> e continuei...42 anos de Umbanda”. (Mãe Lurdinha)*

*“ Até os 14 anos, eu enchia um copo de água e ali dentro eu via, eu tinha esse poder, graças a Deus. Com 17 anos comecei a freqüentar o terreiro da dona Lídia e Dona Benta, que trabalhavam juntas. Tinha o Dado e o falecido Jaqueta que diziam: ‘Essa menina tem um grande poder’...e em casa mesmo fui recebendo todos os orixás.. Daí muita gente já me procurava: de perto, de longe, conhecidas, desconhecidas. (Maria da Graça Cardoso Silva<sup>16</sup>, Mãe Graça, yalorixá, enfermeira, Sociedade Espírita Centro de Umbanda Ogun de Angolá, 48 anos, 37 anos “no santo”)*

Outro fator decisivo de entrada na religião é a súbita e definitiva chegada das entidades no corpo do médium através da incorporação. Esta aproximação, geralmente inesperada, traça a inevitabilidade do caminho espiritual a ser percorrido, indicando a escolha feita pelos guias, a qual independe da vontade particular do “aparelho”<sup>17</sup> e, inclusive, freqüentemente, entra em conflito com os desejos e projetos de vida deste, como veremos mais tarde. O primeiro contato entre o médium e seu guia protetor deixa uma marca

<sup>14</sup> “Coroa = conjunto de orixás e entidades de um médium, santos que recebe e que o protegem.” Cacciatore, 1988

<sup>15</sup> “Raspar = Iniciar, fazer cabeça, catular...pelo chefe de terreiro, referência à raspagem dos cabelos da iaô que começa a principal cerimônia iniciatória”. Cacciatore, 1988

<sup>16</sup> Entrevista concedida em 24/6/1999.

<sup>17</sup> “Aparelho = designa a pessoa que serve de suporte para a descida do orixá ou da entidade. Médium. Termo usado nos candomblés de caboclo e na Umbanda. Os Pretos Velhos e as entidades ciganas da linha do Oriente assim também se referem aos seus suportes materiais”. Cacciatore, 1988

indelével na memória daquele e, geralmente, o relato é descrito em minúcias e carregado de emoção, denotando que este foi um momento decisivo em sua trajetória. Alguns protetores chegam de forma abrupta, apoderando-se do corpo do médium para “trabalhar”<sup>18</sup>; outros “baixam” com uma finalidade específica que pode ser de cura ou de comunicação de alguma mensagem. O fator surpresa é, entretanto, determinante e, ao mesmo tempo, definitivo.

*“Eu desde criança, um branco com a cabeça nestas coisas!...Em vez de ir para a Igreja responder a missa pros padres... mas os tambores me chamavam. Eu subia com uma pedra na casa da Maria Luiza e apedrejávamos e dizia: ‘Isso é macumba!’ Rapaz pequeno, sabe como é! Isso é o que a gente escuta dentro de casa. Um dia, festa de São Jorge, o tambor estava batendo. Joguei a pedra e quando vi estava lá dentro do terreiro, lúcido, sabendo o que estava acontecendo com meu corpo, mas sem controle dos movimentos: prá frente, prá trás. Houve um transtorno interior tão grande, agonia, porque eu não estava nem inconsciente, nem consciente total. Não tinha comando de mim, foi castigo. A partir daí acabou. Quando vi, eu já estava desenvolvido, recebendo o Caboclo Serra Negra. Eu tinha 11 anos.” (Zulmar Carpes<sup>19</sup>, Pai Juca, zelador-de-santo, funcionário público estadual, Tenda Espírita Caboclo Serra Negra, 52 anos, 41 anos “no santo”).*

*“Um dia de gira tinha uma Babá [yalorixá] com Ibeijada<sup>20</sup>, encostou em mim. Levei um choque, pulei longe...Quando ela encostou de novo eu caí, girava com as costas no chão e os pés e braços para cima. As pessoas eram como mourões em volta de mim e o teto também girava. Quando a Ibeijada saiu [desincorporou], fiquei em pé, paradinho e estava todo mundo olhando assustado prá mim. Aí fui desenvolvendo, até fazer agora o borí.” (Renilson Trindade<sup>21</sup>, médium oborizado, professor, Centro Espírita de Umbanda São Cosme e São Damião, 28 anos, 3 anos “no santo”)*

A predestinação também determina a entrada do indivíduo na religião. Este caminho pré-traçado pode ser determinado pelos guias espirituais ou pela obrigação de dar continuidade à tradição religiosa da família carnal e/ou família-de-santo:

*“Um dia de São Jorge, na assistência, eu já sentia as vibrações do santo. Consultei a Vovó Iriquirita e ela disse que eu tinha problema espiritual, tinha que freqüentar o terreiro e participar da corrente porque eu tinha herança dos meus avós que eram de santo e não participaram. Se na minha época era um horror, faça idéia na época dos meus avós - e daí veio prá mim essas vibrações todas.”*

<sup>18</sup> Diz-se que a entidade vem à terra “trabalhar”, ou seja, entra em contato com os integrantes do terreiro, com a finalidade de aconselhar, recomendar, orientar ou comunicar.

<sup>19</sup> Entrevista concedida em 12/8/1999.

<sup>20</sup> “Ibeijada = Falange de espíritos infantis evoluídos chamados Crianças. Também dito Beijada e Ibejada”. Cacciatore, 1988.

<sup>21</sup> Entrevista concedida em 7/4/2000.

(Evaldo Linhares,<sup>22</sup> Pai Evaldo, babalorixá, funcionário público, Centro Espírita Jesus de Nazaré, 59 anos, 40 anos “no santo”)

“ Quando eu tinha 8 anos, no meu quarto, minha mãe quando tinha culto virava as camas, tirava os móveis e fazia ali a gira. Chamava Preto Velho, Caboclo, Exú...e impedindo que menor de 14 anos freqüentasse. Eu já tinha problema de mediunidade e não podia ficar nesse quarto, ficava no da minha mãe, os guias vinham me atender ali, porque corria o risco da polícia vir e me pegar e aí ia criar problemas piores. Foi o início, com muito sofrimento...comecei na casa de minha mãe a desenvolver, fui batizado na Umbanda. Depois fui para o Rio...completei a obrigação de pai-de-santo. Depois minha mãe-de-santo abandonou o terreiro, por problema de doença, separou as coisas do barracão, deu às pessoas mais graduadas da casa os cargos e peguei o de abrir casa de Oxóssi na Umbanda” (Aléxis Teódolo da Silva<sup>23</sup>, Pai Leco, babalorixá, militar, Comunidade Terreiro Abassá de Odê, 51 anos, 31 anos “no santo”)

A forma de aproximação das entidades com os médiuns não se limita à “tomada” involuntária do corpo deste. Por vezes este aviso é dado pelo guia espiritual com antecedência, em forma de contato formal direto, de modo a prepará-lo para a nova existência. Isto ocorre quando o futuro religioso resiste ou ignora sua mediunidade. Assim, constrói-se um espaço no tempo suficiente para que este reflita e possa tomar decisões positivas no sentido de assumir a nova tarefa.

“Eu vinha chegando do trabalho e no quarto da minha mãe estava meu irmão e uma pessoa incorporada com o Exu Veludo. Passei na frente do quarto, a entidade me chamou e disse: ‘Tu sabes que tu és meu burro<sup>24</sup>, o médium que eu trabalho?’. Respondi: ‘Não, não sei.’ E a entidade: ‘Mas é. Meu nome é Exu Veludo’. Aquilo ficou no ar...fui pedir esclarecimento para a mãe. Ela explicou que se eu quisesse me desenvolver ele seria meu Exu. Depois disso fiquei mais interessado, assistir, me aproximar, me informar. (Elisson Camargo<sup>25</sup>, Pai Elisson, babalorixá, militar, Templo de Umbanda Pai João, 41 anos, 18 anos “no santo”).

Há situações em que o futuro médium sente uma atração irresistível em direção à religião, seus rituais e todo o universo que envolve a “vida no santo”. Nestes casos, algumas vezes, a prática religiosa vem a preencher um enorme vazio psíquico interior e toda a existência se transforma passando da apatia à motivação e entusiasmo. A convivência no terreiro passa a ser propiciadora de grande felicidade, malgrados os esforços físicos feitos para

<sup>22</sup> Entrevista concedida em 17/2/2000.

<sup>23</sup> Entrevista concedida em 9/6/1999

<sup>24</sup> “Burro = termo usado pelos Exus incorporados para designar o médium de que estão se servindo.” Cacciatore, 1988

<sup>25</sup> Entrevista concedida em 7/8/1999.

tal, amplamente recompensados pela plenitude alcançada no nível espiritual. Evaldo Linhares relata o início, quando, com amigos, vai a um terreiro “fazer arruaça”:

*“Eles realmente foram fazer a galhofada que eles quiseram: fumaram, beberam. Eu, quando entrei dentro daquela casa, senti minha vida se transformar. Ao contrário, não achei graça, achei tudo maravilhoso. O toque do atabaque para mim era um som dos anjos. A dança, tudo aquilo, parece que o meu sangue estava ali.*

*Antes eu freqüentava a religião católica, mas prá assistir uma missa era uma dificuldade... eu não me encontrava, nada era interessante, me dava uma soneira tremenda. E na Umbanda... Meus amigos foram uma só vez, acharam um horror e não voltaram. Eu continuei a ir, morava na Prainha e o terreiro era na Vila Operária. Eu não tinha dinheiro. Era uma atração tão grande que eu ia a pé. Comecei a me dedicar ao centro e adorava! (Pai Evaldo)”*

A superação de todo tipo de obstáculo, tais como preconceitos e oposição da família representam outra marca do ingresso nas religiões afro-brasileiras.

*“Com 12 anos comecei a me desenvolver dentro da Umbanda...pulava a janela, porque o pai não aceitava...Aí bolei: vou botar travesseiros na cama, jogar um cobertor em cima. Então, ele espiava e achava que eu estava deitado, mas eu estava lá no terreiro rodando... Minha irmã e a mãe começaram a me dar força e fizemos um altar dentro do meu quarto”. (Edenilson Camargo<sup>26</sup>, Pai Edenilson, babalorixá, Ilé Asé Omin Bàbá Osogyian, militar, 33 anos, 24 anos “no santo”).*

Para alguns adeptos, ingressar nas religiões afro-brasileiras foi o final de um longo caminho em busca de aceitação. Excluídos devido a sua situação social ou individual, encontrarão aí a possibilidade de exercer uma prática religiosa aberta, acolhedora, isenta de preconceitos e tabus e um grupo de convivência. Este grupo, caracteriza-se justamente por aglutinar-se em torno da identidade espiritual e aceitar a diversidade material e, não só está disposto a aceitar indivíduos em situação de desespero e rejeição, como transforma esta inclusão numa verdadeira missão a ser cumprida.

*“Até os 14 anos eu era católica. Aí fiquei grávida. Solteira. Quando ganhei minha filha, nenhum padre quis batizar porque era filha do pecado. Foi um choque. Quinze anos, mãe, sem religião! Aí começaram os questionamentos. Que Deus é esse? Eu não tinha cometido nenhum delito! E de repente, a Igreja Católica e os padres estavam me condenando... Então, fiquei sem religião e desestabilizada na vida. Aí minhas irmãs me convidaram prá ir num terreiro. Eu disse: ‘não gosto dessas coisas’. Sabe aquele preconceito do católico? Era forte em mim.*

<sup>26</sup> Entrevista concedida em 21/6/1999

*Resolvi ir...O Preto Velho me chamou...: 'Por que não quisestes vir te benzer'? Eu disse: 'Porque não acredito'. Ele: 'Não faz mal. Cristo está em qualquer lugar. Um dia tu vais estar assim como esse burro'. Disse o que estava me magoando, meu problema da igreja, da fé. Ele disse: 'Procura dentro de ti esse caminho. Tu vais batizar tua filha. Se quiser, trás que eu batizo'. Digo: 'Ah, não!' Ele: 'então tu vais encontrar quem vai batizar na tua religião'. De fato encontrei um Frei que batizou, mas dizendo que eu vivia em pecado. Então pensei: 'vou pesquisar a respeito da Umbanda!' Depois que entendi, fui procurar um centro e ver se tinha queda prá coisa como o Preto Velho disse! E aos 17 anos iniciei e estou até hoje, graças a Deus." (Eldeni Fernandes Camargo<sup>27</sup>, Mãe Eldeni, yalorixá, funcionária pública, Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar, 43 anos, 26 anos "no santo")*

## **O compromisso**

Após acertado o "dono da cabeça" ou seja, as entidades que se manifestam no corpo do médium através das inúmeras possibilidades de caminhos vistos anteriormente, é considerada grave traição proceder a qualquer modificação no sentido da "troca de santo":

*"Outra coisa também que eu não acredito é trocar de santo: vou morrer com Ogum na cabeça. Tem gente que faz uma camarinha, faz Mãe Pequena, dá por exemplo Ogum e Oxum. Aí vai fazer Babá, já dá Xangô e Iemanjá, isso não pode, se assumiu tem que ter a responsabilidade. É a mesma coisa de eu assumir ser guarda-costas teu e daqui a pouco vem um bandido, eu saio correndo e te deixo sozinha e chamo outra pessoa e digo: Hei, vai acudir ela!". (Pai Walter)*

## **1.2. DO SOFRIMENTO À AUTO-REALIZAÇÃO: o longo caminho mediúnico**

Uma vez iniciado o processo de pertencimento do indivíduo ao povo-de-santo, traçado por diversos caminhos na maioria das vezes independentes de sua vontade, como vimos acima, tem início uma longa jornada, marcada por inúmeras dificuldades de ordem exterior e interior.

A **auto-aceitação** da condição de médium é um árduo desafio. Para este, a mediunidade resulta em uma vida de renúncia e sofrimento, daí a razão pela qual evita-se a todo custo a aproximação com o plano espiritual. Entretanto, esta rejeição é sempre vencida pela inevitabilidade da sua condição mediúnica que acaba derrotando qualquer possibilidade de livre arbítrio em relação a seu afastamento do campo religioso.

<sup>27</sup> Entrevistas concedidas em 28/7/1999 e 23/10/1999

*“Foi um sacrifício tremendo minha mediunidade. Nem eu, nem meu marido aceitava...Aí fiquei obsedada<sup>28</sup> e as pessoas me levavam, mas eu não acreditava. Eu tinha pavor, sabe? E quando acontecia e me levavam no centro...eu achava aquilo uma babaquice tremenda, saía apavorada! Fui daqui para o Rio prá fazerem um trabalho prá mim perder a vidência.” (Vó Ida)*

*“Eu não tive uma infância, juventude, de me divertir porque minha Preta Velha não queria que eu fosse em festa para que ninguém ficasse me vendo e minha mãe tinha medo de eu receber em qualquer lugar. Na passagem dos 18 anos, teve um baile na Copa Lord e recebi minha Preta Velha em frente do palco, porque ela não queria que eu fosse na festa. Eu tinha vergonha por causa do preconceito, eu era católica e não poderia falar nesses orixás. Ninguém da família sabia, só minha mãe. Isso dos 12 até os 17anos.” (Mãe Graça).*

A **oposição familiar** foi uma das mais difíceis barreiras a serem transpostas quando de sua iniciação religiosa. Vivendo geralmente em ambiente de família, pois muitos dos médiuns foram iniciados na infância ou na adolescência, os futuros religiosos enfrentarão toda sorte de conflitos neste grupo:

*“Minha primeira mãe-de-santo, eu tinha 11 anos, foi Dona Maria Luiza. Eu ia ser padre, aí caí<sup>29</sup>. Existia o fenômeno de ‘bolar’, mas a gente não sabia. E um branco ainda por cima? Eu já não podia mais ajudar nas missas...Passei um inferno familiar por causa disso. Meu pai era militar.” (Pai Juca)*

*“Passei horrores na minha casa. Eles não aceitavam quando comecei. Meu pai dizia que era religião do demônio. Eu prá entrar em casa, só quando meu pai estivesse fora...A minha mãe me botava no porão. Ele ameaçou minha mãe: ‘Ou eu ou ele dentro de casa!’ ...Sofri, mas continuei... (Pai Evaldo)*

*“Minha mãe<sup>30</sup> sofreu muito.. A família do meu padrasto não aceitava, achava que aquilo era problema de médico e não de espiritismo. Nos anos 40 não era aceito e minha mãe separou-se dos filhos, da família.” (Pai Leco)*

Os **preconceitos**, inflexíveis e explícitos do passado foram obstáculos sistemáticos, que demandaram do povo-de-santo elaboradas estratégias adequadas ao enfrentamento muitas vezes desigual e em condições adversas.

<sup>28</sup> “Obsedar = perseguir. É o trabalho de correntes[espirituais] atrasadas que levam os perseguidos ...inclusive à loucura...o obsessor... estende sua maléfica atuação não somente sobre uma pessoa, mas sobre diversas”. Pinto, s/d

<sup>29</sup> Cair no santo, bolar = incorporar a entidade

<sup>30</sup> Refere-se à Mãe Lídia, atualmente com 92 anos, uma das iniciadoras da Umbanda na Grande Florianópolis.

*"Na época da mãe [Dona Lídia], não diziam nem macumbeira, era feiticeira, era bem mais pesado...A imagem que dava é que eram pessoas que só faziam mal, prejudicavam pessoas...Quando vinha criança com quebrante, mal olhado, catapora, arca caída, olho grande, bruxaria, procuravam alguma rezadeira para curar. Só que ninguém via esse lado e sim o negativo" (Pai Leco)*

*"Na primeira camarinha tinha a obrigação do branco. Eu pensava: 'como é que vou trabalhar no Banco toda de branco, de turbante e tudo?' Aí conversei com a mãe Jurema...então ela adequou, mas o pano branco ela não liberou. O que arrumei? Um lenço que cobria a cabeça. Todo mundo perguntava porque o lenço... Para algumas pessoas amigas contei, outras não". (Rosita Cristina Dias de Azevedo<sup>31</sup>, cambona, bancária, Sociedade Espírita Centro de Umbanda Ogun de Angolá, 10 anos "no santo")*

*"Sofri muito no colégio por causa da minha mãe [Mãe Malvina], porque era umbandista. Eu era tirada da sala de aula pelo padre que vinha dar doutrina na escola e dizia: 'você se retire porque é macumbeira'. Eu queria morrer... Isso em 1953." (Juraci Malvina Pereira<sup>32</sup>, Mãe Juraci, yalorixá, dona de casa, filha carnal de Mãe Malvina, Centro Espírita São Jorge Guerreiro, 61 anos, 48 anos "no santo")*

Há clareza de que os preconceitos manifestados contra as religiões afro-brasileira tem raízes complexas, vinculando-se diretamente à classe social que os negros brasileiros tradicionalmente integraram, ou seja, a parcela excluída do acesso à riqueza material, ficando em segundo plano a questão étnica enquanto tal, subordinada à origem social, esta sim, prioritária no estabelecimento do preconceito.

*"O preconceito contra a Umbanda não tem a ver com o negro, tem a ver com o pobre. Porque a classe mais pobre, mais humilde é que procura a Umbanda" (Pai Evaldo)*

É como se houvesse uma ligação circular intra-influente entre Umbanda e pobres, que faz com que se determinem mutuamente: a Umbanda foi originalmente criada por pobres, em sua maioria negros, e, por isso, sofreu e ainda sofre estigmas excludentes enquanto religião. Seus adeptos, por sua vez, são estigmatizados por integrarem uma religião historicamente formada por pobres, o que cria um circuito de afirmação constante do preconceito:

*"O preconceito é mais social, independe da cor. Pessoas que trabalham na Umbanda não tem poder aquisitivo, os mais pobres estão na religião. Aquele que tem condições financeiras pode até estar na Umbanda mas esconde, mas o pobre*

<sup>31</sup> Entrevista concedida em 24/6/1999.

<sup>32</sup> Entrevista concedida em 3/9/1999.

*mostra que é umbandista mesmo. Então a Umbanda sofre mais preconceito.” (Mãe Tereza)*

A **auto-realização** é o mais imediato e determinante resultado dos esforços feitos pelos religiosos na superação das dificuldades, desde a auto-rejeição até obstáculos familiares e preconceitos sociais. A transposição de tais barreiras constitui-se nas etapas necessárias para testar e afirmar a força da espiritualidade do iniciante no povo-de-santo. Uma vez consolidada sua presença no grupo religioso, geralmente uma sensação de bem estar, auto-realização e tranqüilidade interior supera a fase anterior, esta marcada pela descoberta, muitas vezes tumultuada e conflituosa, de sua missão espiritual.

*“Aqueles vibrações [dos avós] passou prá mim e passei dificuldade, não me encontrava. Com 17 anos, eu era de uma frustração tremenda, não tinha vontade de viver, era completamente diferente das pessoas. Achava a vida um desastre. Era difícil de me comunicar, era de uma timidez tremenda. Depois que entrei para o santo, nasci novamente...Senti o que é vida, a beleza de tudo...” (Pai Evaldo)*

Entrar “no santo” representa, para muitos, o final de um longo trajeto de buscas, inquietações, dúvidas e, em muitos casos, do isolamento social, com a superação de características individuais que tornavam o sujeito um ser excêntrico e deslocado de seu tempo e de seu grupo social. Esta personalidade “desafinada” é vista como o resultado de uma espiritualidade não resolvida que, quando posta em desenvolvimento, reverte-se positivamente invertendo a desfavorável situação: em alguns casos, o novo integrante passa do isolamento anterior à liderança de um grupo. Por isso, pode-se afirmar que, para boa parte dos adeptos, sua vida divide-se em “antes e depois do santo”. O tempo de encontro com a tranqüilidade varia de médium para médium, podendo ser imediato, logo após o início da participação, ou ao longo de sua vida espiritual, como resultado de seu amadurecimento pessoal.

*“Quando a gente não trabalha a parte espiritual...falta alguma coisa, é incrível! Você pode ter tudo, mas nada te agrada. Falta alguma coisa dentro de você. Em mim era assim! E essa menina também estava...sempre com a cara amarrada. Hoje ela sorri, é mais humana. Então, é isso que falta. Quando encaixa, pronto! A gente é feliz!” (Maria Tereza Bonete Martins<sup>33</sup>, Mãe Tereza, yalorixá, dona de casa, Centro Espírita Caboclo Cobra Verde, 54 anos, 36 anos “no santo”).*

*“O que mudou na minha vida depois de entrar no candomblé é que você realmente percebe o mundo de outra maneira, com outros olhos. Como sou um eterno otimista, o candomblé me deu crença, esperança na humanidade. É uma*

<sup>33</sup> Entrevista concedida em 7/9/1999.

*coisa preciosíssima.” (Ivan Costa Lima<sup>34</sup>, oborizado, Comunidade Terreiro Abassá de Odé, educador, 36 anos, 5 anos “no santo”)*

Em face às considerações, conclui-se que a “**queda no santo**” representa o princípio de uma nova existência para o adepto. São inúmeras as motivações iniciais: entre elas, a espiritualidade que necessita desenvolver-se e que se manifesta na forma de doença física ou mental, gerando uma excentricidade social do indivíduo em relação a seu grupo e conseqüente isolamento e sofrimento interior. A assunção da vida religiosa significará a libertação desta situação e o reencontro com uma coletividade de referência. Em alguns casos, o futuro adepto sente irresistível atração pelos rituais e só se realiza existencialmente quando integra algum terreiro, recobrando assim, a capacidade de felicidade.

O determinismo mediúnico revela-se no poder de cura, às vezes rejeitado inicialmente pelo predestinado, mas que traça seu destino inexorável como religioso, o que o torna uma referência social em seu grupo. Esta inexorabilidade manifesta-se, por vezes, com a “tomada” involuntária do corpo do médium pela divindade, marcando-o definitivamente. Em certas ocasiões, o guia espiritual faz um contato formal diretamente com seu “escolhido” preparando-o para a nova existência como médium daquele. A aceitação de sua condição espiritual ocorre pela inexistência de livre arbítrio após a escolha feita pela divindade. Em qualquer dos casos, depois de feita a escolha do médium pelo “santo” esta relação torna-se é definitiva e imutável. A rejeição social é outro fator que aproxima indivíduos das práticas religiosas afro-brasileiras, especialmente a Umbanda, por ser esta aberta à diversidade.

Os obstáculos enfrentados para o exercício da vida religiosa são imensos, entre eles oposição familiar e preconceitos de toda ordem, superados pela auto-realização do indivíduo ao ingressar nos cultos, o que lhe traz bem-estar e sentimento de inclusão existencial, espiritual e social.

---

<sup>34</sup> Entrevista concedida em 26/7/1999.

## CAPÍTULO II - UM REENCONTRO PARA A ETERNIDADE: a relação entre os médiuns e seus guias

O encontro entre médium e divindades “donas de sua cabeça” representa um passo decisivo na existência daquele, freqüentemente alterando-lhe os rumos. Analisaremos os momentos do estabelecimento do compromisso definitivo do médium - a “**feitura no santo**” - seus **deveres e obrigações** para com a entidade espiritual, a relevância desta na condução e determinação dos destinos do religioso, os conflitos entre este e suas divindades. Desvendaremos os motivos pelos quais se estabelece a autoridade inquestionável destas e os mecanismos de “troca de favores” entre guias espirituais e religiosos, que incluem pagamento de dívidas destes para aqueles, na forma de “obrigações para o santo” e as recompensas obtidas pela lealdade à entidade espiritual. Examinaremos os mecanismos de punição divina a eventuais transgressões dos adeptos e as justificativas destes para a lealdade espiritual incondicional.

### 2.1. A FEITURA E A TRAJETÓRIA ESPIRITUAL

A trajetória espiritual, cuja fase preparatória culmina na “feitura do santo” é caracterizada por uma composição densa e intrincada de entidades que se entrecruzam cumprindo as mais diversas finalidades. Estas representam diferentes etapas da vida religiosa.

*“Sou filha de Obaluaiê e Yansã, e tem Seu Pena Verde, o Caboclo. Tem a criança que é o Crispiniano, o Ogun, que é o seu chefe da estrada, Xangô que é o homem da lei e da justiça, o meu Exu é o rei das 7 encruzilhadas Seu Sete Demanda, e a minha donzela que respeito com amor e carinho é a cigana Maria Alice. Tenho minhas entidades todas, mas a única que mais vem à terra e que corre<sup>1</sup> com todo ritual, que corre com todas as feituas é a Vovó”. (Antonieta Maria dos Passos<sup>2</sup>, Mãe Antonieta, yalorixá, funcionária pública, Templo Espírita de Umbanda Juraciara, 72 anos, 50 anos “no santo”).*

O encontro com os “santos de cabeça”<sup>3</sup> é, dentre todos, o momento mais importante, marcado pelo determinismo, fatalismo e supremacia absoluta e incontestável dos desígnios espirituais dos guias sobre a existência religiosa do médium. Neste contexto este desempenha o papel de peça-chave das

<sup>1</sup> Correr = responsabilizar-se, liderar.

<sup>2</sup> Entrevista concedida em 31/7/1999. No mesmo dia, a entidade Vovó Generosa, incorporada pela yalorixá, também “veio à terra” e conversou com a pesquisadora.

<sup>3</sup> Também denominados “pai e mãe de cabeça”, equivalentes a “donos da cabeça”.

escrituras sagradas pré-estabelecidas e cabe a ele cumprir com rigor espiritual os caminhos anteriormente traçados pelos “donos de sua cabeça”<sup>4</sup>.

*“Era um homem e uma mulher. Esse homem há 50 e poucos anos trabalho com ele. Ele é que faz toda a cura e trabalha só com uma cruz de madeira... Quando criança eu ia me deitar e não pedia a benção para a mãe, e ele dizia: ‘levanta e vai pedir a benção. Para ser minha, tu tens que ser boa’. Ele vinha primeiro como Exú, agora como Preto Velho. Na Bahia não aceitaram ele ser meu chefe de cabeça. Aí foi o Seu Sete Flechas e a Vó Maria Baiana. Minha mãe é Mamãe Oxum, né?” (Mãe Cristina)*

*“Aí peguei o Caboclo Serra Negra. Numa família dita puramente branca, como é que fui buscar a raiz? Depois dei obrigação<sup>5</sup> pro Seu Virgílio no Cipozeiro. Terminei dando obrigação de 7 anos dentro do Keto depois de 16 anos de feito<sup>6</sup> em Florianópolis. Com o correr dos anos, muita necessidade, fui obrigado a ir para a Bahia porque minha avó no culto dos orixás continuava viva e não sei porque eu era o herdeiro desse Xangô de uma filha do João da Goméia...” (Pai Juca)*

## 2.2. O DONO DA MINHA CABEÇA: deveres e obrigações

Quando o “dono da cabeça” se manifesta no médium, tem início uma longa relação entre este e a principal entidade espiritual que nele se manifesta. Esta relação é geralmente marcada por um profundo reconhecimento, respeito e um sentimento de dívida eterna por parte daquele, nascida nos sempre rememorados inúmeros favores recebidos da entidade espiritual. Esta cumpre diversas funções na chamada “vida material” do religioso, geralmente resultando em apoio e ajuda em diversos momentos de necessidade tais como: criação dos filhos, perda de algum ser querido, dificuldades econômicas, doenças físicas e psíquicas, etc. A relação entre guia espiritual e médium é uma via de mão dupla: se este recebe apoio e favores, deverá, em contrapartida, retribuí-los com as obrigações determinadas pelos guias e, principalmente fidelidade a estes, sob pena de vir a sofrer implacáveis e severas punições.

---

<sup>4</sup>“Dono da cabeça = Orixá pessoal, protetor de cada indivíduo. Algumas pessoas são escolhidas para intermediárias da descida de seu orixá entre os homens. São os iniciados que à sua divindade dedicam toda a vida. A confirmação do ‘dono da cabeça’ que pode ser revelado por diversas circunstâncias, como nascimento, caráter, herança, etc. deve ser feita pelo jogo da adivinhação”. (Cacciatore, 1988)

<sup>5</sup> Dar obrigação = realizar as oferendas rituais exigidas pelas divindades.

<sup>6</sup> Feito = iniciado no santo.

## Meu guia é minha fortuna

As entidades espirituais dos médiuns são consideradas suas protetoras. A elas são creditados os sucessos em todos os aspectos da vida, socorrendo seu “aparelho” (corpo físico) desde nas dificuldades corriqueiras da vida cotidiana até nas situações de grandes tragédias e perdas na vida do indivíduo. Amor, confiança, gratidão, são alguns dos sentimentos usuais do médium devolvidos generosamente em relação a seu guia como retribuição da proteção oferecida. Desta relação sentimental profunda nasce uma ligação que perdura por toda a existência material do religioso, sejam quais forem os obstáculos a serem enfrentados para sua manutenção.

*“Tem minha Vovó de idade, e de maneira nenhuma posso abandonar; esta me dá tudo, me ajudou durante toda a vida, nas horas que eu mais precisava, de desgosto, sofrimento, foi a que mais me deu axé prá eu criar meus filhos. Então agradeço muito à Vovó Generosa e peço sempre à Oxalá que ilumine cada vez mais a ela para fazer tudo de bem que tem feito para as pessoas.” (Mãe Antonieta)*

*“O Caboclo Cobra Verde é uma entidade que muito me ajudou quando comecei meu desenvolvimento...nos momentos de aflição, de alegria. Ele sempre estava presente. Os meus filhos nasceram e ele participou de todos, criando... Porque prá criar 5 filhos, participar do centro e ser dona de casa, é muito difícil. Então, no momento que precisava ralhar ou doutrinar eles, o Caboclo vinha!” (Mãe Tereza)*

## Meu guia me ensina e me conduz

As divindades são consideradas responsáveis por grande parte do aprendizado na vida ritual e espiritual do médium, principalmente quando este já atingiu o grau supremo na “hierarquia do santo”. Neste nível, seus conhecimentos passam a ser oriundos diretamente da informação dada pelo guia espiritual.

*“Na mata, para encontrar uma planta a gente caminha bastante, porque muitas vezes não conheço. Tenho o Seu Pena Verde que me dá uma intuição, ou ele toma a minha cabeça [incorpora] e ele mesmo faz o rastro. Ele vai buscar a erva, porque às vezes a gente nem conhece...”*

*...É a Vovó que faz tudo, não sei fazer nada desconcentrada. Não sei colocar a mão na coroa de um filho ou raspar, catular, fazer um cruzamento<sup>7</sup>, tenho medo, pode cortar demais e como é que fica? Então quem faz tudo é minha Vovó” (Mãe Antonieta)*

<sup>7</sup> Etapas da preparação para a “feitura no santo” que implicam no manuseio de objetos cortantes.

As informações emanadas do plano espiritual são transmitidas de diversas formas: pela intuição pura e simplesmente do religioso ou ainda, em alguns casos, pelo contato direto com este, na forma da incorporação. Ocorre ainda que a entidade “desça à terra” incorporada em outro médium para fazer o contato e ministrar a orientação necessária.

*“Se você precisa de alguma coisa, não sou eu que vou saber, é a entidade que sabe. Ela diz: ‘prá isso, tem que ser ali neste local.’ Hoje os zeladores de terreiro não ouvem a voz da entidade... Tudo que faço é sempre escudado no que as entidades pedem: o que elas pedem, eu faço.” (Pai Elisson)*

*“O Ednilson trabalhava com o Cacique Tupinambá. Um dia Seu Tupi veio falar comigo: ‘quero que tu cuide do meu filho; sentamos<sup>8</sup> ele no terreiro da tua mãe, mas preciso alguém de confiança, e é você’. Daí respondi: ‘Mas Seu Tupi, não sei nada de Umbanda’. Ele disse: ‘Eu venho, te ensino’. E foi me orientando. O plano espiritual ajudou tudo”. (Elzeni Fernandes Camargo<sup>9</sup>, yalorixá, Ilé Asé Omin Bàbá Osogyian, professora, 45 anos, 25 anos “no santo”)*

O processo de transmissão do conhecimento diretamente pela divindade soluciona, por vezes, casos em que o religioso está pronto espiritualmente para assumir uma determinada missão, mas não possui os conhecimentos rituais necessários para tanto. Por vezes, é da vontade do chefe de terreiro que este indivíduo assuma tal cargo, apesar de sua aparente inexperiência ritual. Esta discrepância pode criar, em alguns momentos, um certo grau de tensão entre o grupo de religiosos de um terreiro, que seriam prováveis candidatos a determinado cargo e que teriam condições mais favoráveis para tal, como por exemplo mais tempo “no santo”, mais tempo “de casa”, etc. É nesta situação que o orixá pode vir à terra orientando diretamente, resolvendo um problema de ordem material e espiritual do terreiro, que é a inclusão de um determinado médium em uma função específica para a qual ele não havia cumprido as etapas rituais necessárias. É o caso da “cambona” Rosita. Segundo seu depoimento, o fato de ter galgado o cargo em um tempo mais curto do que o habitual causou um certo mal-estar entre freqüentadores do terreiro. Indagada sobre as maneiras pelas quais superava suas debilidades de conhecimento ritual, declarou:

*“Os orixás me ensinavam na hora. Eu tinha uma história na missão, mas tinha um vácuo, não tinha sido preparada. A Vó Cambinda e a Mãe Jurema [entidades da chefe do terreiro] vinham em terra e me explicavam com toda confiança.”*

<sup>8</sup> Segundo Cacciatore (1988) sentar (ou assentar) é submeter a determinados rituais para receber o axé do orixá.

<sup>9</sup> Entrevista concedida em 21/6/1999.

A yalorixá Elzeni confirma esta possibilidade, creditando ao plano espiritual a capacidade de discernir e superar os aparentes vácuos de formação ritual:

*“Nós, filhos da terra somos limitados. O orixá enxerga mais longe. Quando ele denomina, ele sabe. Ela não sabia que estava pronta, mas ele sabia que era simplesmente dizer a prática e muita coisa ela deve ter feito direitinho, instintivamente”.*

### **Conflito de vontades entre médium e entidade**

Em alguns casos, percebe-se uma relação ligeiramente tensa entre o médium e suas entidades. Isto ocorre sempre que há um conflito de vontade este estes. Pode acontecer que a entidade tome atitudes reprováveis pelo “aparelho” que a incorpora.

*“A cigana Carmem está ensinando a ler carta, mas eu não gosto de fazer, fico constrangida. Talvez seja pelo estereótipo que tem o jogo de cartas. E também minha cigana quando está vendo carta, diz tudo na bucha, inclusive as coisas ruins.” (Mãe Eldeni)*

Este desencontro ocorre porque, por vezes, existe um conflito entre o interesse material e o espiritual, ou porque a divindade interfere diretamente nas atividades cotidianas do médium, ou ainda, porque aquela assume tarefas que estão em desacordo com a natureza deste; mesmo porque, em alguns casos, médium e guia espiritual tem personalidades distintas e até antagônicas. Quando este embate ocorre, a divindade tem sempre a prevalência da vontade e, diante desta, o indivíduo deve curvar-se e aceitar resignadamente.

*“Minha entidade, Pai João de Angola hoje traz prejuízo prá minha loja, porque atende e não cobra, dá o material, porque não vê essa parte de dinheiro. [Dirige-se à entidade] ‘Desculpa meu velho!’ Eu sempre disse prá minha mulher: ‘Na verdade Pai João não está me ajudando’. Porque aí vem a ganância do ser humano: poder e dinheiro e o Pai João não tem isso, ele dá o material de graça.” (Valcir Raimundo Pinho<sup>10</sup>, médium, proprietário da loja Rainha do Mar Artigos Religiosos, 42 anos, 8 anos “no santo”)*

*“Hoje não gostei da Padilha [Pomba Gira Maria Padilha] porque eu é que queria dar a entrevista e foi ela que deu. Eu disse: ‘Hoje não quero que a Padilha venha!’ pois ela veio! Aqui quem manda é ela. Quando penso em ir, ela já está dentro*

<sup>10</sup> Entrevista concedida em 14/9/1999.

[risos].” (Elisabeth Martins de Araújo<sup>11</sup>, Mãe Beth, yalorixá, dona de casa, Tenda de Umbanda Maria Padilha, 59 anos, 47 anos “no santo”)

### **A fidelidade ao santo e sua vontade acima de tudo.**

A vontade “do santo” prevalece sobre qualquer desejo do médium. Suas determinações e orientações devem ser seguidas à risca, sem questionamentos. Querer influir em seus desejos, ou ainda, fazer prevalecer as suas próprias expectativas é considerado um grave erro de soberba e orgulho, passível de punição, como veremos mais adiante. Os guias espirituais determinam desde o local de atuação do médium até a chefia dos terreiros, independente da correlação política que possa estar envolvida na disputa material da liderança entre os religiosos.

*“Aí fui desenvolvendo com o Caboclo. Depois meu Caboclo começou se contrariar; é que a gente tem uma missão, não pode fugir, tem que cumprir. Ai quando fiz o centro aqui, o Caboclo não queria mais ir no outro, queria ter o próprio terreiro para ajudar outras pessoas. Aí fiz um centro aqui, pequeno.” (Pai Walter)*

*“Quando fiz minha coroa de Babá em 1982 com a minha mãe Delsa de Oxum, recebi uma missão das minhas entidades de montar um terreiro. Desde meus 18 anos que as minhas entidades estavam me avisando que eu tinha que me preparar.” (Clóvis Tupinambá Alves Barbosa<sup>12</sup>, Pai Clóvis, babalorixá, veterinário, Centro Espírita de Umbanda S. Cosme e S. Damião, 41 anos, 23 anos “no santo”)*

As ordens das divindades, por mais insólitas que possam parecer, devem ser rigorosamente seguidas, acima de outras considerações de qualquer natureza. Assim, as relações do plano material, de ordem política, econômica, social, cultural, restam todas em segundo plano diante da determinação espiritual maior, a orientação da entidade. É esta que elabora todo o trajeto de vida do médium, muitas vezes colocando-o em situações inesperadas às quais ele deverá se adaptar providenciando o mais breve possível o que foi solicitado pela divindade.

*“A Mãe Jurema disse prá mim que eu tinha que deitar [recolher-se na camarinha] em 19 de janeiro do mesmo ano. Eu quase caí dura, não sabia nem direito o que era aquilo! Mas se a senhora está mandando, então vamos!” (Rosita)*

<sup>11</sup> Entrevista concedida em 29/10/1999. No mesmo dia, a entidade espiritual Maria Padilha também “veio à terra” e conversou com a pesquisadora.

<sup>12</sup> Entrevista concedida em 18/2/2000.

*“Nós não somos nada...porque os orixás fazem com a gente o que eles querem. Entornam a vida da gente...e a gente pensa que está comandando a orquestra!”*  
(Pai Juca)

Vimos anteriormente que a transmissão de conhecimentos feita diretamente pela entidade, soluciona, por vezes, tensões e conflitos que ameaçavam eclodir no plano material, quando se trata de questões que envolvem escolhas, como por exemplo, o preenchimento de cargos dentro de um terreiro. O mesmo ocorre com a “vontade do santo”. Sendo esta soberana sobre qualquer outra determinação em qualquer instância, ela também será capaz de amenizar os embates latentes, funcionando como uma espécie de “balança da justiça” nos casos, por exemplo, de sucessão hierárquica entre um grupo de adeptos. Lima (1977) analisou o imperativo da “vontade do santo” entre os adeptos. Esta deve sempre ser cumprida. O não cumprimento implica em sanções precedidas por diversos sinais, como doenças recorrentes ou fatos desagradáveis no cotidiano do faltante.

Pai Evaldo relata a delicada situação em que se viu envolvido no início de sua atividade religiosa, quando da transmissão de responsabilidade na condução de um terreiro. Na ocasião havia um indivíduo, Fernando, que se configurava como o mais provável a ser indicado. No momento da confirmação, em uma cerimônia pública a entidade “arria” no corpo de um médium indicando o nome de Pai Evaldo para o cargo. Todos aceitam, pois se tratava da “vontade do santo”, sem entretanto, deixar de existir um certo mal-estar entre o escolhido e o excluído. Neste caso, ao contrário do que descreve Maggie (1977) em “Guerra de Orixás”, a tensão entre humanos não se sucede um conflito entre as divindades destes. Ao contrário, a “vontade do santo” impõe-se absoluta e os ânimos refluem entre os terrestres.

*“Era 1959...eu estava com 20 anos, não era ‘feito’, nada. Simplesmente era um médium. Aí o Caboclo Jurubatão arriou e disse: ‘Olha, essa lança eu vou dar para uma pessoa que tem capacidade, força e mediunidade suficiente prá evoluir as pessoas.’ Aí o Caboclo em vez de levar o escudo ao Fernando levou à mim e disse: ‘Tu és a pessoa escolhida e eu tenho certeza que tu vais levantar as tuas mãos e acolher muita gente, dar saber a quem vem te procurar’. Olha, deu um auê...todo mundo aplaudiu, mas o Fernando ficou enciumado porque ele pensava que era ele, né? Daí começou minha missão de espiritualidade.”* (Pai Evaldo)

### **Obrigações e oferendas: dívida, troca ou repasse**

Se a vontade do santo deve prevalecer acima de tudo, isto não significa, necessariamente, uma relação de espoliação ou tirania por parte da entidade sobre o médium. Ao contrário, na opinião de alguns líderes, as “obrigações”

feitas não representam apenas homenagens, ou saudações de caráter simbólico, mas podem assumir o caráter de pagamento de dívida, troca recíproca, ou ainda, simplesmente o repasse daquilo que foi obtido.

Segundo a lógica do pressuposto de que há um **pagamento de dívida** a ser quitada, não há credores ou devedores entre as partes. Deve-se ao cosmos, à regulação geral do universo pela qual todos são responsáveis. A relação entre a entidade e o médium está horizontalizada, com base na consciência clara de que existe um equilíbrio entre matéria e espírito que é necessário manter, através da extração e subsequente reposição de elementos deste cosmo. Esta harmonia mantém-se graças a um compromisso de honra, no qual não existe troca de favores e sim lealdade a uma causa geral.

*“Quando se faz uma oferenda, não se está pagando nada a entidade, a Caboclo; se está, sim, repondo uma coisa que nós tiramos. Porque se eu tenho uma necessidade e vou a um Caboclo e ele diz: ‘Olha, você tem que ir numa mata fazer isso’, esse Caboclo não está pedindo nada. Eu não estou pagando nada prá ele, ele está me dizendo justamente o que eu tenho que repor à natureza prá botar em troca daquilo que eu tirei, é uma dívida que eu tenho”. (Pai Elisson)*

Algumas vezes as oferendas funcionam num sistema de **trocas recíprocas** entre entidade e médium. Não há o sentimento de dívida e prevalece uma combinação de interesses concretos e palpáveis: faz-se a oferenda porque esta fortalece a quem me ajuda. É estabelecido um círculo de retroalimentação e de auto-ajuda entre divindade e médiuns.

*“A comida do santo é um ritual. Ele não come, mas o fluído daquilo é que dá força prá gente alcançar o que quer. Porque se tu dá uma obrigação prá qualquer entidade, tu alcança o que quer...o espírito não come, mas recebe como uma oferenda de força. Quando se faz camarinha a gente dá toda a comida do santo, mas quando é dia daquele santo a gente também dá. Porque ali dá força na vida da pessoa, prá família, porque a gente quer melhora nos negócios” (Mãe Cristina)*

*“Na Umbanda o santo não come. Essa comida que a gente põe na frente do altar, as entidades vêm, energizam, e nós, os médiuns e a assistência é que comem. Não colocamos em mata, praia. A gente tem que consumir a energia das frutas unida com a da entidade que veio e trouxe. Porque a vida está muito cara. A entidade vai ficar mais feliz se pegarmos a comida e saborearmos, do que levar no mato, poluir. O santo recebe a oferenda. Recebeu? Fez tudo o que tem que fazer? A obrigação tem que ser feita. Dá coisa boa, recebe coisa boa” (Mãe Eldeni)*

Quando o religioso encara a obrigação como uma oferenda limitada pelo **repasse daquilo que recebeu**, não há uma relação de pendências: dá-se a obrigação na medida exata em que se recebeu. Nesta relação, não há egoísmo

ou falta de compromisso entre entidade e médium. Ao contrário, há uma clara noção por parte deste de que, por não haver adquirido certos instrumentais por meios espirituais legítimos, por variadas razões - que podem oscilar desde o fato de encontrar-se ainda em fase de iniciação, até a impossibilidade material de fazê-lo - não há como transmiti-los a outrem. Está implícita uma noção de humildade e da existência de limitações diante do caminho a ser percorrido.

*“Eu não fazia obrigação em ninguém porque acho que a gente só dá as coisas quando tem, se não tem não pode dar. Eu não tinha dado obrigação nenhuma. Por que ia dar para as pessoas? Eu só dava aquilo que eu tinha recebido dentro de mim. Uma obrigação de anjo-da-guarda, limpeza, sacudimento, fazia porque eu sabia fazer” (Pai Evaldo)*

### **Obediência e recompensa**

Como vimos anteriormente, a vontade do santo deve prevalecer sobre outras determinações. A decorrência desta prevalência é a obediência incontestável “ao santo” que está colocada entre as premissas maiores adotadas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Significa atender a seus desígnios, suas indicações e orientações, sem maiores questionamentos materiais e de cunho racionalista, mas apenas deixar-se guiar pelas intuições e mensagens espirituais transmitidas por diversas formas pela entidade ao médium: diretamente, do plano espiritual para o humano, ou ainda através de mediações utilizando um outro médium para estabelecer a comunicação com o destinatário da mensagem ou mesmo a emissão de “avisos” que se configuram na forma de fatos estranhos e coincidentes. Exemplo desta última forma de comunicação entre o plano espiritual e material é a mensagem recebida por Renilson quando do cumprimento da obrigação solicitada pela entidade a seus antepassados. Como a solicitação não foi cumprida por estes, isto deixou uma dívida com o plano espiritual e, conseqüentemente, uma herança de sofrimento aos descendentes. Quando a tarefa foi finalmente cumprida, o aviso de recebimento foi dado e a cura foi imediatamente concedida.

*“Minha tia recebeu a entidade, a Preta Velha Vó Maria e começou a falar comigo. Afastamos os móveis, ela girou, cantamos os pontos e ela me disse: ‘Tu estás encarregado de fazer o que já mandei fazer; esses outros não me obedeceram. Tu sabes o que é : a farofa’. A Preta Velha, por intermédio do meu falecido avô, já tinha mandado fazer a farofa, levar no Morro da Cruz e comer com toda a família junta. A Preta Velha subiu<sup>13</sup>, preparei tudo e fomos. Quando chegamos lá, recebemos um aviso: uma folha de coqueiro caiu no chão, bem ao nosso lado e*

<sup>13</sup> “Subir = desincorporar o orixá ou entidade”. Cacciatore, 1988

*fez um barulho enorme. O irmão dela disse: 'O Deodato tá aí!' Era o meu avô, o sinal dele. De lá para cá minha tia melhorou de vez" (Renilson)*

Geralmente, quando as ordens das divindades são cumpridas à risca e com eficiência no atendimento à determinação, os guias são generosos quanto a proporcionarem curas, empregos, ou qualquer outro tipo de solicitação de progresso material ou espiritual.

*"É um dever dos ogãs invocar, ajudar as entidades. Porque o que eles fazem para as entidades, elas vão fazer para eles. O chefe espiritual do meu terreiro<sup>14</sup> disse pro meu ogã: 'Antes do Dia do Presente, vou te ajudar a arrumar emprego': há 3 semanas do Natal, ele se empregou com carteira assinada. Então, graças à Deus o que eles pedem, têm. Mas tem que ter merecimento, né?" (Mãe Cristina)*

Apesar da influência evidente e já largamente estudada do catolicismo sobre a Umbanda e até mesmo sobre outros cultos afro-brasileiros, há divergências éticas fundamentais. No catolicismo, entre seus dogmas está a devoção à pobreza, condenando à perda do Reino dos Céus aqueles que, durante sua vida terrena, acumularam bens e riquezas. Ou seja, há uma relação praticamente direta entre ausência de bens materiais e presença de recompensas espirituais. Entre as religiões afro-brasileiras, para uma parte dos adeptos, esta ética está invertida. O progresso material é encarado como resultado do progresso espiritual e da obediência "ao santo" e vice-versa: o cumprimento das obrigações rituais e espirituais acarretará diretamente o crescimento dos bens e riquezas. Não há nenhum problema ético, portanto, em que o religioso possua uma boa condição de vida material, desde que esta não se transmude em exibicionismo, superioridade ou determine qualquer tipo de relação de poder na vida religiosa dos menos abastados, que implique em exclusão. Isto é apontado por uma parte dos adeptos, como um "sinal de que tem seguido as 'normas do santo' conforme traçadas por este". Entretanto, **esta riqueza material não poderá ser oriunda da cobrança de serviços religiosos, para os quais há severas restrições, como veremos mais tarde.**

*"Tem a castidade da boca, quando a gente faz a abstinência do santo; tem a obrigação de chão, começando pelo borí, até dar obrigação de 14 anos até chegar babalaô. Aí não pode comer carne na sexta-feira, porque sou filho de Oxalá... Não pode usar louças lascadas. Sangue não pode: galinha ao molho pardo... Só depois de 14 anos de feitura... No meu caso que já tenho 30, é quebrado esse encanto. Cumpri tudinho. E a minha vida espiritual e material cresceu". (Pai Evaldo)*

<sup>14</sup> Refere-se à divindade "pai ou mãe-de-cabeça" da chefe do terreiro.

A faceta desta relação que aceita a noção de acumulação de riquezas como um sintoma de crescimento espiritual, aproxima-se da ética protestante já largamente analisada por Weber<sup>15</sup>; ou seja, admite a compatibilidade entre riqueza material e espiritual. Mas é apenas no aspecto desta compatibilidade que pode-se considerar a premissa dos adeptos próxima a uma concepção de ética protestante. É necessário frisar claramente que uma das grandes unanimidades entre os entrevistados é que, **nas religiões afro-brasileiras não há lugar para a “exploração do santo”**, vale dizer, utilizar-se dos rituais e preceitos religiosos como meio de sustentação financeira e aquisição de bens em nível pessoal, o que aprofundaremos mais tarde. Este crescimento material, se houver, deve ocorrer **exclusivamente** a partir de sua atividade laboral como leigo. Mas, se a espiritualidade e a fé forem levadas a sério, poderá ocorrer este crescimento material, por decorrência indireta da “seriedade no santo”. Assim, as “obrigações para o santo” realizadas com responsabilidade, darão como resultado apenas um incentivo dado pela entidade, e este incentivo, então, proporcionará indiretamente melhorias econômicas para o médium **através de seu próprio esforço na vida leiga.**

*“A minha vida particular - eu não vivo ‘do santo’, eu vivo ‘para o santo’ - sempre foi assim: se eu puder botar eu boto, mas tirar do santo, jamais! Tirar do santo é cobrar, né? Então comecei a evoluir. Melhorei minha vida, comprei carro, trabalhei. Eu era funcionário público, tinha meu emprego. Então meu lado material cresceu. Eu cresci. E a minha vida deu uma virada de 90 graus. Então, me encontrei dentro do santo. Ele me dava ânimo” (Pai Evaldo)*

Mas nem sempre a obediência é o procedimento adotado pelo médium. Principalmente no caso daqueles que estão se iniciando, há momentos de grande rebeldia, seguidos por atos punitivos por parte das divindades:

*“Dei obrigação numa filha-de-santo; veio prá minha casa com 11 anos, só que nunca seguia à risca como deveria até que fui obrigado a afastar ela. É que ela começou a dever ao santo, vacilar, não cumprir, foi parar na Colônia Santana, pirada. Todo mundo dizia: ‘O senhor não faz obrigação porque ela vai lhe incomodar na camarinha’. Aí veio prá cá, a gente pediu maleme<sup>16</sup> e ela deu obrigação. E tudo se ajeitou...O pai-de-santo faz, agora será que a pessoa cumpriu direitinho como deve? Fez tudo que foi mandado? Ela sai daqui com a cartilha: não pode fazer isso, aquilo. Eles não cumprem e se queixam: ‘Ah! Pai Evaldo, porque as coisas não estão funcionando?’ Digo: ‘Vocês já pararam prá*

<sup>15</sup> Em seu clássico “A ética protestante e o espírito do capitalismo”.

<sup>16</sup> “Maleme = pedido de socorro, de ajuda, auxílio e misericórdia. Cânticos feitos em terreiros suplicando ajuda ou perdão”. Pinto, s/d

*fazer exame de consciência? Não admitem o erro e depois acham que o santo não está funcionando.' Você vai fazendo as coisas erradas e não acontece nada, mas a entidade vai acumulando, aí o saquinho estoura. Daí começam a dar obrigação e as coisas se ajustam. Isso é uma prova, prá que tenhas consciência..."*  
(Pai Evaldo)

Quando a entidade não atende ao pedido do líder religioso, apesar de sua comprovada existência de fé e fidelidade "ao santo", isto é imediatamente assimilado como uma determinação à qual o médium deve curvar-se. Prevalece, portanto, a aceitação e o conformismo com os desejos divinos. Não se aceita nunca, jamais, a revolta ou a acusação aos entes espirituais. Estes estão acima das críticas e se, porventura, em determinada ocasião estes negaram algum pedido, esta negação é decorrência do fatalismo do destino que cabe ao indivíduo.

*"Quem conseguiu a cura foi Deus, que sabe quem é merecedor e quem não é. Merece ficar boa, fica; não merece, não fica. Eu digo: se fosse tudo certinho, eu não estava doente, me deu dois enfartes, enfim, coisas materiais. Isso é coisa da matéria, tenho que enfrentar até eu ir, como os outros foram." (Pai Walter)*

## **Crime e Castigo**

Mesmo nos casos de flagrante desobediência aos preceitos religiosos, seguidos de rígidas punições impetradas pelas entidades espirituais, a generosidade destas sempre prepondera. Em muitos casos, a uma situação limite vivida com grande sofrimento pelo iniciando, resultado de sua desobediência, segue-se uma cura definitiva e resolução de seus problemas quando de seu arrependimento, admissão do erro e cumprimento da obrigação. O propósito da entidade não é, portanto, punir em definitivo, destruir o indivíduo, mas apenas ensiná-lo, educá-lo para uma existência de fé e respeito aos preceitos e vivência de uma espiritualidade mais profunda.

*"O Egun Babá me disse<sup>17</sup>: 'Tome tudo o que ganhou, inclusive o Xangô, não pare em lugar nenhum. Vá direto para casa. Quando chegar no portão, tire toda a roupa, botê tudo no chão'. Pensei: 'Que nada, já estou bom! Vou dar uma passada no Rio!' Em plena avenida Rio Branco, bum!!! caí durinho. Quando acordei estava na clínica e o médico disse: 'ele não tem nada'. Era o recado. Fui para o aeroporto e vim para Florianópolis. Quando cheguei, fiz como ele tinha mandado: lavei o santo na porteira, tirei a roupa e entrei com Xangô. Acabou-se essa história de*

<sup>17</sup> Pai Juca havia tido uma "manifestação do santo" na Ilha de Itaparica, que resultou em desmaios. Após recuperar-se fisicamente, recebeu algumas orientações da entidade Egun Babá, mas resolveu não segui-las, o que resultou nas conseqüências acima descritas.

santo. Daí todo ano eu ia dar obrigação, mas aí já é tranqüilo, sem sofrimento. A vida é cheia dessas coisas e **a gente tem que aceitar**" (Pai Juca) (grifo meu)

Por vezes, o castigo divino parece implacável, mas após o susto inicial pelo inesperado da punição, normalmente este passa a ser trabalhado no grupo de médiuns e pelo próprio transgressor como uma etapa necessária ao crescimento espiritual do indivíduo, que reverterá em crescimento geral no todo de sua existência.

*"Um rapaz de Braço do Norte estava quase morto, veio aqui, bati um búzio, vi no copo de vidência que era desenvolvimento, ele estava com o santo 'bolando na cabeça' <sup>18</sup> fazendo ele sofrer. Mandei fazer as limpezas, banhos de descarga, fiz o batismo, ele ficou bom. Agora soube que ele já abriu um gongá, fez até cangira [cerimônia ritual] na rua. Diz que os guias dele pediram. Aí a mulher dele telefonou: 'Ah! Mãe Cristina, o Miro está mal, só quer se matar. O Exú dele arriou [incorporou] e pediu que matasse um cabrito em cima dele'. Eu digo: 'tu tá louca?' Pois ele chamou uma mãe-de-santo, fez e nem me comunicou, porque isso eu não deixava: trabalhando para o ritual sagrado [Umbanda] passou para Quimbanda. sem estar preparado, então ficou perturbado. Tive um trabalho para levantar ele da cama e trouxe prá cá. Fiz os 7 banhos, deitei ele, reforcei o anjo-de-guarda. Agora está bom". (Mãe Cristina)*

Por vezes, o erro cometido pelo médium é involuntário, causado por desconhecimento dos fundamentos religiosos, mas nem mesmo nestes casos há clemência das divindades. O castigo só será aplacado com muito arrependimento e obrigações cumpridas por aquele. Nem mesmo as boas intenções anteriores à profanação serão capazes de minimizar as faltas cometidas. Se o ato violou princípios, dogmas e preceitos, o castigo divino virá de forma crua e implacável. Entre as faltas consideradas graves está o desrespeito à "hierarquia do santo" e a manipulação de signos sagrados sem terem sido garantidas informações seguras de como fazê-lo. Uma matéria do boletim Eco Umbandista<sup>19</sup>, traz a trajetória de vida de Pai Evaldo e o relato do incêndio ocorrido em sua casa em 30 de dezembro de 1977, revelando bem as relações entre médiuns e divindades:

*"Evaldo não havia consultado seus orixás quanto à transferência de terreiro de um lugar para outro. A intenção do babalorixá foi humana, visava unicamente o bem estar de seus fiéis e filhos da Banda [adeptos], pois seu terreiro estava localizado muito longe..."*

É o próprio Evaldo Linhares quem relata:

<sup>18</sup> A divindade incorporava no indivíduo antes deste ter sido iniciado, preparado.

<sup>19</sup> Junho de 1978, nr.12

*“Vim para o novo terreiro com meus fundamentos todos, pensando em fazer a melhoria para todos os médiuns porque esse terreiro era mais perto, tinha ônibus. Trouxe os assentamentos<sup>20</sup> prá cá. Enquanto construía, botei meus assentamentos na minha casa. Fiz mal, porque não consultei minha mãe-de-santo, mas tudo na boa fé. E no dia 24 de dezembro minha casa, pegou fogo, queimou tudo. Foi um desespero! Eu não tinha lágrimas para chorar”.*

Resistir aos castigos sem perder a fé religiosa, com humildade e abnegação, é a condição necessária para que o médium possa reverter positivamente a situação a seu favor. Neste casos, o crescimento do indivíduo poderá ser tal, que supere até mesmo a situação anterior que vivia antes da violação ritual:

*“No dia 31 de dezembro, não sei como, conseguiram me levar na praia prá fazer obrigação de lemanjá. Cheguei, ajoelhei na beira, nas águas de lemanjá e pedi prá ela que me desse maleme se eu errei. E se eu conseguisse construir a minha casa de volta, faria a procissão até a praia durante sete anos. Naquela mesma noite senti que devia conversar com minha mãe-de-santo, Mãe Ida. Ela disse: ‘Esse assentamento tu não deveria ter levado do centro antigo para o novo. Terias que devolver’. Errei. Mas fiquei firme na fé! Foi o ano que cresci. Casa com oitenta médiuns...Se fosse outra pessoa...Hoje acontece qualquer coisa, eles já não querem saber mais de santo.” (Pai Evaldo)*

Apesar da intenção ter sido “boa e humana”, o orixá, ao ser desobedecido, não tem qualquer tipo de condescendência ao escolher a punição, que possui, segundo o médium, caráter eminentemente educativo. Pai Evaldo admite que houve um certo desleixo no transporte do “assentamento” do terreiro – este consiste numa série de elementos físicos e espirituais que são implantados quando o terreiro é fundado. Neste momento ocorre uma série de rituais, cuja parte principal é fixar o “axé” na área escolhida. Quando é feito o “assentamento do santo”, é estabelecido o espaço sagrado onde o orixá habita e, portanto, onde reside sua força mágica. Assim, alguns podem ter assento no peji do roncó<sup>21</sup>, outros fora da casa<sup>22</sup>, etc. Para transportar este conjunto simbólico de uma área física para outra é preciso uma série de cuidados espirituais que, segundo Pai Evaldo, não foram tomados na ocasião, o que teria gerado a punição. Daí a indignação do Santo e a dura lição aplicada por este aos médiuns através do incêndio no antigo terreiro.

<sup>20</sup> Objetos sagrados nos quais concentra-se a força dinâmica dos orixás. Cfe. Cacciatore, 1988.

<sup>21</sup> Altar dos orixás no quarto sagrado destinado à camarinha.

<sup>22</sup> “Ogun, Omolu, Iroko e Oxumaré tem assento fora da casa do candomblé. O assento de Exu é uma casa particular, junto à entrada do terreiro. Alguns terreiros usam todos os assentos, dentro do ronco, menos o de Exu”. Cacciatore, 1988

Apesar do prejuízo material e emocional sofrido pelo acidente, em nenhum momento nota-se qualquer tipo de censura ao Orixá; ao contrário, o babalorixá *“reconheceu seu erro”* e agradece às divindades a confiança, e a *“gratidão pelos benefícios alcançados”*. Esta resignação em receber as punições é uma constante entre o povo-de-santo. Além da resignação, imediatamente são materializadas ações que visam a reparar a falha cometida. Na continuidade,

*“para amenizar sua dor seus filhos fizeram uma surpresa. Tudo o que precisava para ofertar ao Orixá foi levado numa corrente de fé e depositaram na praia. Yemanjá recebeu, mandou seu recado.”*<sup>23</sup>

A posição de exigência de cumprimento de ofertas materiais e cuidados espirituais em nenhum momento é questionada. Trata-se apenas de uma *“obrigação”* dos médiuns. Esta noção de deveres coletivos à divindade cria uma forte corrente de solidariedade, como vimos. Afinal, a *“lição do santo”* faz parte do processo de rígida educação moral dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Examinando os acontecimentos ocorridos com Pai Evaldo, podemos afirmar que, como analisa Camargo (1961), a compreensão mítica cumpre um papel decisivo na vida do religioso: fatos e acontecimentos passam a ser encarados como avisos, oportunidades ou provações e os eventos diários adquirem pleno sentido. Desaparecem o acaso e o absurdo e *“o pleno sentido de viver surge do embate moral de cada vida”* (p.114). Para o autor, a visão mítica é um roteiro para a ação. *“Neste sentido, o mito não apenas revela valores, mas indica o traçado do futuro e a linha de conduta a que deve pautar os que estão na jornada da evolução”*. É o caso de Pai Evaldo que, avisado pela divindades de que havia cometido uma falta, é obrigado a passar pela provação do incêndio. A partir daí, redefine seus valores e assume um procedimento *“correto”* e, por sua retidão moral, é recompensado até mesmo na vida material.

Como vimos, até mesmo os erros involuntários são passíveis de punição, mesmo quando cometidos por outras pessoas, como por exemplo, um *“parente-de-santo”* do médium. Neste caso, os prejuízos atingirão diretamente este último, ainda que ele não tenha tido qualquer responsabilidade sobre o equívoco ritual.

*“Fiz obrigação de Pai Pequeno com um pai-de-santo, só que ele fez obrigação com meu santo trocado, aí a minha vida desandou. Depois fui arrumar o que estava errado e fui dar obrigação com minha mãe-de-santo, Mãe Ida e ela acertou meu santo. Aí, me encontrei, me acertei novamente”* (Pai Evaldo)

<sup>23</sup> Eco Umbandista, junho de 1978, nr.12

A vaidade é outro elemento que torna o pecador passível de punição. Esta é ainda mais grave se sobrepujar a entidade espiritual, justificando todo e qualquer castigo por parte desta. Em qualquer caso, de desobediência ou de soberba em relação à entidade esta nunca é censurada pelos religiosos. A culpa sempre recairá sobre o faltoso. Alguns adeptos acreditam que os castigos espirituais são até mesmo suaves e que a generosidade das divindades prepondera sobre a gravidade dos erros:

*“As pessoas [que se aproveitam da religião ou cometem erros] estão enganando a si próprias para seu futuro, prá entidade dele. A entidade tem piedade, porque se não tivesse o castigo seria enorme... O médium se adianta ao santo<sup>24</sup> porque corre muita gira<sup>25</sup> e vê muitos penachos de Caboclo e diz: ‘Azul e pink, ficou lindo!’ Não tem nada a ver com o Caboclo, mas ele faz. Na verdade o Caboclo fica de lado, falou mais alto a vaidade. Aí vai prá gira com o penacho que acha que é, recebe pancada<sup>26</sup>, é a resposta que o santo está dando. Aí o médium pede: agô<sup>27</sup>, pelo amor de Deus! Não adianta. É só fazer a coisa certa, não precisa dar ouro, dá o que o santo quer, é suficiente.” (Valcir)*

### **A troca de ritual: uma polêmica entre o povo-de-santo**

A trajetória espiritual de um adepto “do santo” é geralmente marcada por um processo de **busca intensa de identificação** com rituais e práticas. Os guias permanecem os mesmos como “chefes de cabeça” do médium, desde o início de sua primeira manifestação, devido a diversas questões: fidelidade, gratidão, receio de punições por parte das entidades e outros. Entretanto, é intensa entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis a transação de um ritual para outro, alternando-se fundamentalmente entre Umbanda, Candomblé e Almas e Angola, este último uma sobrevivência no território religioso afro-catarinense que desponta e principia a tornar-se hegemônico, como analisaremos mais tarde.

*“Minha ‘feitura de santo’<sup>28</sup> de Candomblé está fazendo 12 anos. Raspei iaô<sup>29</sup> com Mãe Ida e depois fiz obrigações como filho de Oxum. Quando completei 7 anos, aí*

<sup>24</sup> Quer dizer, o médium, enquanto ser humano, quer sobrepujar a importância da entidade espiritual.

<sup>25</sup> “Corredor de gira = indivíduo que percorre terreiros só para fazer indagações, sem fé”. Cacciatore, 1988

<sup>26</sup> Acontece fatos desagradáveis, oriundos do plano espiritual.

<sup>27</sup> “Agô = pedido de licença usado nos terreiros por entidades e crentes”. Cacciatore, 1988

<sup>28</sup> “Fazer o santo ou fazer a cabeça = iniciar-se...submeter-se a determinados rituais e aprendizados das coisas do santo”. Cacciatore, 1988

<sup>29</sup> Raspar o iaô, quer dizer, cumprir a primeira etapa na formação religiosa. “Raspar = iniciar, fazer cabeça, catular...referido-se à raspagem dos cabelos da iaô que começa a principal cerimônia iniciatória”. Cacciatore, 1988

comecei a tocar Candomblé, não toco mais Umbanda, com exceção do dia 17 de julho na festa de meu Exu, Rei das 7 Encruzilhadas.” (Pai Ednilson)

“Eu tinha 21 anos. Na Bahia, fiz a dança-do-pé, a mão-de-búzio, o assentamento<sup>30</sup> de Peji<sup>31</sup> no Candomblé, mas fiz catulamento<sup>32</sup> e assentamento de chão na Umbanda. Mas, vejo mais a vida da pessoa num copo d’água.” (Mãe Cristina)

A busca pelo ritual adequado, na qual o indivíduo encontre identidade, é geralmente justificada por uma procura envolvendo bem-estar, segurança e tranquilidade espiritual.

“Lá no Rio me desenvolvi, ‘fiz o santo’, tudo na casa do Luiz D’Angelo, de Almas e Angola. Foi onde conheci esse ritual e trouxe prá Santa Catarina...Depois fiz Candomblé, a Nação de Porto Alegre, Nagô IJexá. Fiz Toryefan, Candomblé, por último fiz o Keto, faz 40 anos, me senti realizada. Passei por isso tudo porque nada me satisfazia. Eu sentia necessidade de coisas que não conhecia mas que tinha que ter esses conhecimentos. A própria espiritualidade me dizia que não era aquilo que eu tinha que fazer, faltava algo, não sei explicar...” (Vó Ida)

A lealdade aos guias que se manifestam em determinado ritual é outro fator determinante para a troca:

“Sou feita iaô no Candomblé, mas mudei porque amo muito a Umbanda, e dentro dela foi que eu ganhei tudo. Não posso virar as costas para aquela Preta Velha que me deu a vida; porque eu estou dentro da religião por motivo de doença.” (Mãe Antonieta)

Às vezes a alegação da troca é a **incompatibilidade dos santos** manifestados “na cabeça” do médium com os guias característicos de determinado ritual:

“Fiz minha obrigação pelo Keto na Bahia. Só que eles disseram que tinha necessidade de procurar a Umbanda porque meus santos eram muito fortes para ficar no Keto. Fiz mãe-de-santo pequena, minha primeira feitura. Pelos próprios orixás, eles me botaram para separar essa força que as Almas tinham. Eles precisavam me passar pelo Keto, e pela Umbanda e Quimbanda que tinha mais força para me dar melhor conhecimento dos meus orixás.”(Mãe Graça)

A própria “resposta do santo”, ou seja, este manifestar-se no médium através da incorporação, é outro motivo indicativo para o adepto de que aquele

<sup>30</sup> Pessoas ou objetos que foram submetidos a determinados rituais para receber o axé. Cfe. Cacciatore, 1988

<sup>31</sup> “Peji = altar dos orixás, onde ficam os símbolos, otás, comidas, fetiches dos mesmos...” Cacciatore, 1988

<sup>32</sup> “Catular = raspar a cabeça para ‘fazer santo’, iniciar-se”. Cacciatore, 1988

ritual é o mais adequado para que seus guias possam “trabalhar”, ou seja, “descer à terra” e dar seguimento às cerimônias e serviços espirituais.

*“Peguei um cargo de abrir casa de Oxóssi na Umbanda; depois passei para Omolocô que é Umbanda: você faz a obrigação e começa a cultuar, conhecer os orixás; a partir daí que meu santo respondeu, daí fiz minha obrigação dentro da Nação Angola, 28 anos atrás”. (Pai Leco)*

Embora a troca de rituais seja plenamente justificável por aqueles que a praticam, parcelas entre o povo-de-santo criticam esta movimentação, alegando até mesmo manipulação espiritual:

*“Outra coisa que não aceito: um médium ser da Umbanda, depois porque acha bonito dançar no candomblé vim ‘fazer o santo’ no candomblé. Tem gente que doutrina o próprio santo em casa para poder fazer isso. Não pode estar trocando, né? O santo quando vem na Umbanda ele vem com ponto cantado de descida, ponto riscado e ponto de subida<sup>33</sup>”. (Dalva Minella dos Passos, Mãe Dalva, Centro de Umbanda Exumaré)*

Outro aspecto polêmico entre os adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis é a “mistura de rituais” geralmente denominada jocosamente como “umbandomblé”. A mistura é considerada por alguns como um desvirtuamento dos rituais modificados:

*“Tem aqueles de Umbandomblé: estava na Umbanda e de repente começou a girar e assentar coisas de candomblé<sup>34</sup>. Não é válido, o santo não gira em dois rituais diferentes...” (Valcir)*

*“Vejo muita mistura. Dentro da Umbanda alguém do Candomblé vem fazer orixá. Acho assim: Se vem da Umbanda, siga a Umbanda, se vem do candomblé, siga o candomblé”. (Mãe Dalva)*

Para outro grupo de adeptos do povo-de-santo, a espiritualidade sobrepõe-se ao ritual praticado, o que significa aceitar a transação inter-ritual desde que mantenham-se os pilares fundadores, entre eles, os guias e os pais e mãe-de-santo. Segundo esta visão, o ritual é limitado pela materialidade da criação humana e perde importância diante da trajetória espiritual - esta sim, verdadeiramente essencial - resumindo-se a escolhas eventualmente transitórias e mutáveis, sendo ele próprio (o ritual) uma forma histórica localizada no tempo, passível de transformações e adaptações.

<sup>33</sup> Cânticos e desenhos cabalísticos com a finalidade de saudar, evocar, proteger ou agradecer às entidades espirituais. Cf. Cacciatore, 1988

<sup>34</sup> Realizar rituais ou incorporar símbolos próprios do candomblé.

*“Trocar de ritual pode, porque espiritualmente não muda”. (Pai Walter)*

*“Comecei na Umbanda do Rio de Janeiro, de palmas. Depois fui para Omolocô. Saí e entrei no Almas e Angola. Independente do ritual, as entidades vieram acompanhando. O mentor da nossa casa, Caboclo Cobra Verde fala: ‘O ritual é criado pelo homem, as entidades vão se adaptando’. Se você se adapta mais àquele ritual... porque o ritual em si são as formas de você conduzir a tua vida espiritual: como você coloca a imagem no altar, as oferendas, como você se organiza para entrar em contato com eles...É o teu preparo material para o teu contato espiritual. Por isso os rituais vão se modificando” (Mãe Tereza)*

**Na relação entre médiuns e seus guias espirituais** os primeiros desempenham peças-chaves das escrituras sagradas pré-estabelecidas pelo “dono da cabeça”. Esta relação é marcada por um profundo reconhecimento, respeito e sentimento de dívida eterna por parte daqueles, numa via de mão dupla: favores e apoio recebidos do plano espiritual são retribuídos com oferendas e fidelidade eterna. Alguns adeptos concebem estas apenas como pagamento de dívida a ser quitada com a entidade. Para outros, não existe troca de favores e sim lealdade a uma causa geral, qual seja, a regulação do universo e a dívida com o cosmos.

As divindades cumprem ainda uma função educativa na vida ritual e material do médium, premiando-o ou punindo-o severamente quando das desobediências voluntárias ou involuntárias. Por inúmeros caminhos - incorporando diretamente no médium ou enviando recados - a entidade expressa suas orientações e desejos aos quais o médium deve curvar-se e seguir à risca. A autoridade do guia espiritual auxilia também na resolução de conflitos no plano material, tais como disputas de poder dentro do terreiro e embates de toda ordem, ficando as relações de ordem política, econômica, cultural e outras em segundo plano diante da determinação espiritual. Às vezes ocorre conflito de vontades entre entidade e médium, e, neste caso, prevalece sempre a vontade da primeira. Influir em seus desejos ou afrontá-los é considerado grave erro de soberba, passível de sanções precedidas por diversos sinais, tais como doenças ou fatos desagradáveis no cotidiano. Jamais se censura uma entidade espiritual: se esta nega pedidos ou pune com atos violentos, ou é merecimento do indivíduo ou é o fatalismo do destino. Entretanto, na opinião dos adeptos, a generosidade destas prepondera porque a finalidade é educativa e não destrutiva. Aceitar os castigos é condição para que supere a falta cometida, de preferência materializada em ações reparadoras. A noção de deveres coletivos à entidade cria uma forte corrente de solidariedade entre o povo-de-santo.

Quanto ao progresso material, alguns religiosos acreditam que este é resultado do progresso espiritual e de sua obediência incondicional “ao santo”, sugerindo, neste aspecto, a proximidade com a ética protestante, embora a cobrança pelos serviços religiosos seja condenada pelo povo-de-santo.

A troca de ritual - Umbanda, Candomblé ou Almas e Angola - é polêmica: os que aceitam o ato, justificam-no pela busca da tranquilidade espiritual, lealdade aos guias ou incompatibilidade dos santos. Há os que não aceitam a troca, nem a mistura de elementos rituais e outros ainda acreditam que a espiritualidade é o objetivo maior sobrepondo-se a qualquer manifestação ritual desta.

### CAPÍTULO III - O TERREIRO, SEU MENTOR, SEU CHEFE E OS MÉDIUNS

Veremos em seguida, como ocorrem as relações entre os terreiros, seus mentores espirituais, ou seja, as divindades que orientam os trabalhos religiosos, os chefes de terreiros e os médiuns freqüentadores. Analisaremos também a **imagem exterior** do centro, a partir de sua denominação pública: os elementos contidos em seu nome religioso. Ex: Tenda Espírita Caboclo Sete Flechas. Escolhemos dois períodos históricos para a observação dos dados: o primeiro, abarcando os anos 70/80 e o segundo, a atualidade, aí incluídos os centros participantes desta pesquisa. A partir dos dados, desenvolvemos três tabelas, classificando-os pelo tipo de **unidade** ( Ex: Tenda, Templo, etc.), pelo **complemento** (Ex: de Umbanda, Espírita, etc.) ou pelo “**mentor da casa**” (Ex: Caboclo Cobra Verde, Pai Joaquim, etc.)

Localizamos diversas motivações para a fundação do **primeiro terreiro**, fundamental na trajetória de todo líder religioso. Buscamos compreender a **relação entre família carnal e família-de-santo** uma das principais células agregadoras do grupo, o papel e o relacionamento entre pai, mãe e filhos-de-santo. Investigamos a **dinâmica interna do terreiro**, como convivem a vida material e espiritual dos indivíduos e enfocamos especificamente o trabalho de formação e desenvolvimento mediúnico desenvolvido pela Tenda Cabocla Marola do Mar. Preocupamo-nos em entender quais as implicações da **convivência na diversidade** de mulheres e homens, negros e brancos e, no contexto da dinâmica interna do terreiro, seu eixo motor principal: **a missão e a obrigação da caridade**.

Enfocamos ainda as **relações endógenas** do povo-de-santo: como se articulam as relações entre os diferentes terreiros, entre os diferentes rituais e dos religiosos com suas entidades organizativas, tais como as Federações. Nas **relações externas** dos centros, procuramos desvendar a convivência com a vizinhança e a comunidade, e, especificamente, o trabalho assistencial comunitário desenvolvido pela Tenda Caboclo Cobra Verde. A **mídia** surge também como elemento importante nas relações externas dos terreiros, assim como a **convivência com outras religiões**, tais como a Católica e os praticantes da Igreja Universal do Reino de Deus.

#### 3.1. DESVENDANDO A IMAGEM EXTERIOR DO TERREIRO: análise dos elementos básicos de apresentação

Analisando a formação do campo umbandista na cidade de São Paulo, Negrão (1996) parte dos nomes das células principais, as unidades religiosas,

para detectar quais as denominações características e predominantes. Ele localiza duas variáveis: o que chama de “auto-designação”, que fornece a primeira identidade (Tenda, Templo, Igreja, e Centro) e o nome do mentor, patrono da casa, seja Caboclo, Preto Velho, Orixá e/ou Santo. Através desta classificação ele indica o que seria uma “auto-imagem” da Umbanda, que caminha da fragmentação para uma relativa unificação, do *“predominante negro ao intencionalmente branco, de construção cultural de quase marginalizados à expressão das classes médias”* (p.166).

Embora ele tenha pesquisado exclusivamente a Umbanda, deixando de lado outros cultos afro-brasileiros, suas investigações são válidas para traçar algumas características das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis como um todo, já que a grande maioria das mais importantes e tradicionais lideranças religiosas locais derivou do campo umbandista.

Assim, analisaremos a realidade regional procedendo a um corte transversal no tempo, correlacionando as unidades religiosas locais, apoiando-se na metodologia utilizada em sua pesquisa.

Tomaremos, para esta análise, dois blocos de terreiros atuantes em duas fases diferenciadas no tempo na Grande Florianópolis: 1) meados dos anos 70 até meados dos anos 80 e 2) a atualidade. Da primeira fase (anos 70/80) analisamos os terreiros filiados às Federações que se sucederam: União de Umbanda de SC, SOUESC e CEUCASC; da segunda fase (atualidade) aqueles que foram entrevistados para esta pesquisa.

Acreditamos que é lícito comparar estes dois períodos pelos seguintes fatores: um deles é que o primeiro (anos 70/80) é considerado o auge organizativo e de visibilidade das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis; o segundo - a atualidade - é apontado pelos adeptos como um momento de refluxo quanto aos aspectos acima mencionados, apesar do crescimento numérico de praticantes. Os dois grupos de terreiros selecionados possuem uma identidade básica, fundamental para a análise: incluem as mais tradicionais e importantes lideranças atuantes em seu tempo. Na primeira fase, trata-se dos filiados às Federações, portanto, um grupo que liderava a articulação dos religiosos na época. Na segunda fase, trata-se dos entrevistados para a presente pesquisa, os quais, por sua vez, foram indicados por vários participantes dentre os mais representativos, tradicionais e históricos líderes.

As tabelas abaixo permitem-nos analisar diversos elementos da transformação das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis durante as três últimas décadas. Na **tabela n.1**, temos a classificação pelo **tipo de unidade**, ou seja, terreiro. Em geral, as tendências apontadas nos anos 70

mantém-se até a atualidade, o que demonstra que não há uma preocupação localizada na alteração deste primeiro nome.<sup>1</sup>

**TABELA n. 1 – Classificação pelo tipo de unidade na Grande Florianópolis (Ex. Tenda, Templo, Centro, etc.)**

Período	Tenda	Templo	Centro	Congá	Outros	Total
Anos 70/80	33,3% (22)	3% (02)	51,5% (34)	7,5% (05)	4,5% (03)	100% (66)
Atualidade	30% (06)	10% (02)	40% (08)	5% (01)	15% (03)	100% (20)

Fonte: dados coletados para esta pesquisa junto aos terreiros. Tramonte, 2001

Como demonstra a primeira tabela, na Grande Florianópolis há uma equivalência no tempo na utilização do termo Tenda (33,3% e 30%) equiparando-se, na atualidade, à neutra denominação Centro, que sofre um ligeiro declínio dos anos 70 para hoje (51,5% para 40%)<sup>2</sup>.

Na Grande Florianópolis a utilização do termo “Templo” é insignificante, ao contrário do que indica a pesquisa sobre a Umbanda paulista. Cresce apenas de 3% para 10%, mas continua irrelevante no cômputo geral, o que parece indicar que não há, nas religiões afro-brasileiras locais, a necessidade explícita de aproximar-se de uma idéia de religião formalizada, se levarmos em consideração as reflexões de Negrão. Além disso, o termo Templo é amplamente utilizado pelas religiões evangélicas, o que possivelmente explica porque é evitado pelo povo-de-santo da região.

A aproximação com a passagem do século aponta um crescimento relativo no item “Outros” - Ex: Sociedade Espírita, Reino, Ilê (de 4,5% para 12,5%), indicando que aumenta a diversidade de possibilidades de denominação dos terreiros, certamente como resultado da democratização geral da sociedade e com ela, a ampliação da liberdade de escolha. Negrão demonstra que a Federação Paulista - FUESP - fez um esforço considerável,

<sup>1</sup> As tabelas construídas para esta pesquisa com os dados da Grande Florianópolis basearam-se na metodologia utilizada por Negrão (1996). Este demonstra que, na cidade de São Paulo, prepondera o termo “Tenda” nos anos 30 até início da década de 70, combinando dois fatores: fuga à repressão, “*fugindo do termo terreiro, evocador da antiga Macumba*” e mantendo o caráter de rusticidade e humildade que se desejava preservar. Este fenômeno não ocorre na Grande Florianópolis.

<sup>2</sup> Negrão (1996) demonstra como, após o início da década de 70, a designação “Templo ou Igreja” passa a predominar revelando, em sua opinião, que naquela cidade “*o movimento federativo sentiu-se suficientemente forte para assumir a Umbanda como religião e seus locais de culto como Igreja*”. (p.166)

nos anos 70, de estandardizar o nome das unidades, em torno de um único termo - Tenda de Umbanda. Tal fenômeno de unificação não ocorreu em Florianópolis, o que também explica o crescimento da diversidade.

A **tabela n.2** mostra a **classificação pelo complemento dado ao primeiro nome da unidade**.

**TABELA nr.2 – Classificação pelo complemento ao tipo de unidade na Grande Florianópolis (Ex: Tenda de Umbanda, Centro Espírita, etc.)**

Período	Espírita de Umbanda	Espírita	...de Umbanda	Nomes africanos	Congá	Total
Anos 70/80	4,5% (03)	60,6% (40)	24,2% (16)	3% (02)	7,5% (05)	100% (66)
Atualidade	15% (03)	35% (07)	30% (06)	15% (03)	5% (01)	100% (20)

Fonte: dados coletados para esta pesquisa junto aos terreiros. Tramonte, 2001

Neste aspecto, os dados são reveladores: indicam um movimento progressivo em direção à afirmação da identidade das religiões afro-brasileiras. Dos anos 70 até a atualidade, a definição exclusiva de “espírita” decresce vertiginosamente: de 60,6% para 35%. Na ordem inversa evoluem as unidades que somam a este primeiro termo o complemento “de Umbanda”, definindo-se como “Espírita de Umbanda”: o crescimento é de 4,5% para 15%. Na mesma direção, cresce o índice dos terreiros que adotam nomes oriundos exclusivamente de línguas de origem africana - de 3% para 15%; os que utilizam exclusivamente o complemento “de Umbanda” também sofrem ligeiro aumento - de 24,2% para 30%. Ou seja, todos os termos comparativos indicam que há na atualidade, uma tendência de reforçar a raiz africana, denominada popularmente de “afro”, ao contrário do que aponta a pesquisa sobre a Umbanda paulista.

Esta tendência é visível em âmbito local, mesmo se excluirmos desta análise os terreiros de candomblé, estes evidentemente mais próximos à matriz africana; o perfil prepondera entre os centros de Umbanda e os emergentes terreiros de Almas e Angola, denominado por muitos como “uma mistura de Umbanda e Candomblé”. Somado a este fator, podemos afirmar que a questão da visibilidade da população negra e de sua contribuição cultural é atualmente mais considerada e tratada como uma exigência democrática, apesar do preconceito que permanece submerso. Esta não era a realidade de há 30 anos

atrás, quando o tema da “negritude” era ainda uma bandeira erguida por grupos específicos e limitados quanto ao alcance de sua atuação.

Negrão constata que na capital paulista, ocorre um “*abandono das raízes mágicas e negras e a assunção de um status religioso de acordo com as vigências culturais ocidentais.*” (p.167). É possível que este movimento de “africanização” ocorrido na Grande Florianópolis na passagem da década de 70 para 80, se explique pela chegada do candomblé à região nesta época e sua lenta mas progressiva afirmação a partir de então. Além disso, há a contribuição de Almas e Angola, trazido do Rio de Janeiro para Santa Catarina por Guilhermina Barcelos, a Vó Ida, como detalharemos mais tarde, e que, nos anos 70 e 80 cresce vertiginosamente na região. Como este ritual é marcado pela dupla influência de Umbanda e Candomblé, vem somar-se na direção da formação de uma identidade mais africanizada para as religiões afro-brasileiras locais.

A tabela n.3 classifica as unidades pelo “mentor da casa” “patrono”, ou “chefe espiritual do terreiro”.

**TABELA nr.3 Classificação pelo “mentor da casa” “patrono” ou “chefe espiritual do terreiro”, etc. na Grande Florianópolis. Ex: Centro Espírita Caboclo Sete Flechas**

Período	Caboclo	Orixá	Santo	Pretos Velhos	Caboclo + outros	Orixá + outros	Nome africano	Outros	Total
<b>Anos 70/80</b>	22,7% (15)	13,6% (09)	19,6% (13)	22,7% (15)	3% (02)	3% (02)	6% (04)	9% (06)	100% (66)
<b>Atualidade</b>	25% (05)	10% (02)	20% (04)	20% (04)	-	5% (01)	15% (03)	5% (01)	100% (20)

Fonte: dados coletados para esta pesquisa junto aos terreiros. Tramonte, 2001

Analisando a nomenclatura dos chefes espirituais dos terreiros que denominam as casas-de-santo observa-se que, na Grande Florianópolis, a mesma tendência permanece nas três últimas décadas: os Caboclos, líderes absolutos junto com os Pretos Velhos nos anos 70 (ambos 22,7%), adquirem uma pequena vantagem sobre estes últimos na atualidade (crescem de 22,7% para 25%) enquanto os Pretos Velhos decrescem (de 22,7% para 20%). Os orixás também decrescem ligeiramente do final dos anos 70 para cá, mas são compensados pelos “Nomes africanos”, todos eles de terreiros de candomblé instalados a partir de então. Os santos católicos praticamente se equívalem aos

Pretos Velhos (19,6% e 20%) e mantém-se o percentual nas três últimas décadas.

Negrão demonstra que a figura do Caboclo foi privilegiada pelo movimento federativo paulista por representar o “símbolo da brasilidade” pretendida pela Umbanda, representando o nacionalismo emergente no período. Além disso, se os Pretos Velhos e os Orixás são marcadamente a presença africana na religião, os Caboclos são, no dizer do ogã ilhéu Hamilton dos Santos “*nem pretos, nem brancos*”. Entretanto, na Grande Florianópolis, não ocorre um privilegiamento ostensivo destes em relação aos venerados Pretos Velhos, as “*entidades de maior luz que existe*”, segundo Mãe Dalva; há apenas uma ligeira vantagem nas estatísticas.

Ainda quanto aos mentores das casas religiosas, pode-se afirmar que, na Grande Florianópolis, há uma equivalência entre Caboclo, Preto Velho e Santo Católico (distribuem-se eqüitativamente em 25%, 20% e 20%); já o Orixá é significativamente menos presente como líder espiritual das casas (10%), o que é, evidentemente, resultado da pequena expressão do candomblé local se comparado à Umbanda e Almas e Angola. O que se deduz basicamente desta última tabela é o que já apontamos anteriormente: a fidelidade ao “dono da cabeça” é uma questão de princípio para o povo-de-santo; por isso não há praticamente nenhuma alteração ao longo das três últimas décadas.

Agora que foi possível examinar a apresentação exterior do terreiro, veremos a seguir, como ocorre seu funcionamento interno.

### 3.2. O PRIMEIRO TERREIRO

O primeiro centro é um momento marcante na vida religiosa de todo chefe espiritual. Na maioria das vezes, é o resultado de grandes esforços em condições adversas, impostas pela responsabilidade do religioso, ou ainda por solicitação direta da entidade. Há um longo e importante ritual para o “assentamento de chão” de um terreiro, o que o transforma em um local sagrado objeto, portanto, de respeito ritual.

*“Desde o primeiro centro são 47 anos. Prá mudar tem que fazer preparação, os assentamentos do chão, com os mesmos nomes das entidades chefes-de-cabeça e com os 7 Obás, as 7 entidades fortes. Sempre com o mesmo nome Caboclo Sete Flechas.” (Mãe Cristina)*

Algumas vezes, é a missão espiritual que compele o líder religioso à abertura de um centro, em alguns casos, à revelia mesmo da vontade deste,

mas de acordo com as orientações do plano superior às quais ele deve curvar-se e acatar.

*“Tenho o centro há 11 anos. Foi fundado em 1988. Eu não queria ter centro...é uma responsabilidade muito grande.” (Mãe Tereza)*

O terreiro de Mãe Malvina é considerado, por grande parte dos adeptos, como o primeiro centro umbandista de Santa Catarina e enfrentou dificuldades de toda ordem, desde infra-estruturais até sociais, tendo sua história marcada pela repressão policial e perseguição da vizinhança, como vimos anteriormente. Seu início é relatado por sua filha, Mãe Juraci:

*“Ali fora era a boca do capão, isso aqui era uma mata virgem fechada. Minha mãe contava, que quando chegou aqui, levantou o Centro a facção, as cobras corriam. Ainda peguei os orixás trabalhando na mata fechada, ao ar livre, era bonito. Ela levou muitos anos para construir esse outro prédio, iniciou na casa de madeira em 1945, mas o Centro foi registrado em 1953.”*

Como um resultado dos desígnios da entidade, os líderes empreendem esforços no sentido de viabilizar a construção dos espaços físicos, muitas vezes sem condições econômicas ideais para fazê-lo, o que é resolvido por uma construção provisória que, geralmente, vai sendo restaurada e melhorada.

*“O Caboclo queria ter o próprio terreiro para ajudar outras pessoas. Aí fiz um centro aqui, pequeno, depois começou a aglomerar gente e aumentei. Foi em 1973.” (Pai Walter)*

*“Quando vim para Florianópolis deixei o centro lá suspenso até que os orixás determinassem o que eu deveria fazer. Elas determinaram que o Centro deveria ter continuidade aqui. Juntei esforços, comprei este terreno, com alguns médiuns enjambramos e restauramos o terreiro” (Pai Clóvis)*

*“Eu levei tempo para fazer esse pedacinho aqui e mesmo assim foi tomado emprestado, nós pagamos juntos, cada uma deu um tantinho. Meu terreiro aqui, chovia como na rua, era esburacado, remendado, agora conseguimos fazer isso em 42 anos...” (Mãe Lurdinha)*

Para alguns religiosos, o primeiro centro é “adotado” por toda a vida e acompanha sua trajetória, traçando uma verdadeira existência paralela e dando-lhe um significado real:

*“Como se diz: me criei, engravidei, ganhei todas as minhas entidades neste centro e pretendo ir até o fim nele.” (Ivan Carlos da Silveira<sup>3</sup>, Pai Pequeno, Centro Espírita Vovó Sebastiana, cozinheiro, 41 anos, 30 anos “no santo”)*

### **3.3. A FAMÍLIA-DE-SANTO E A FAMÍLIA CARNAL: células agregadoras do terreiro**

A família-de-santo é a principal célula agregadora do terreiro. Lima (1977) adota a expressão família-de-santo a partir da referência popular corrente entre os adeptos das religiões afro-brasileiras que assim define o conjunto dos aspectos classificatórios do “parentesco-de-santo”; os papéis sociais dos pais e avós-de-santo, o relacionamento com filhos, netos-de-santo e demais descendentes e de todo o grupo familiar entre si na religião. Para o autor, entre os aspectos passíveis de análise da família-de-santo está a solidariedade grupal, a autoridade dos pais-de-santo, e todos os aspectos estruturais e funcionais do grupo. Embora Lima tenha estudado especificamente o candomblé baiano gêge-nagô, suas reflexões podem auxiliar na análise desta forma particular de organização grupal religiosa.

Estudando o candomblé, Lima analisou o significado da família-de-santo na segurança dos indivíduos a ela ligados, segurança esta que decorre do fato de pertencerem a um sistema familiar socialmente reconhecido, já que grande parte dos adeptos provém de estratos de classe marcados pela ilegitimidade diante dos valores hegemônicos da sociedade. Ele enfocou o papel que cumpre a solidariedade familiar do grupo e a expectativa deste em relação aos papéis preexistentes; a autoridade e disciplina exercidas por pais e mães-de-santo sobre os filhos, os tabus, etc. O autor confronta ainda a relação empírica entre a família-de-santo e a família estruturada em bases “sócio-biológicas”, como define, no contexto da sociedade global no qual os dois sistemas se inserem e descobre um estreito determinismo entre estas: pertencer a uma família de candomblé, ser criado num ambiente em que predominam normas de conduta e valores regulados pelos poderes sobrenaturais dos orixás, tudo isto predispõe o indivíduo à crença e participação efetiva na religião, reflexões válidas para outras religiões afro-brasileiras. Interessante destacar, porém que, ao contrário da dimensão cada vez mais nuclear que adquire a família biológica nas sociedades ditas modernas, na família-de-santo, permanecem os valores da ancestralidade, a importância das origens das “feituas” e os fortes laços de parentesco “no santo”.

Na Grande Florianópolis, há uma peculiaridade: a família-de-santo muitas vezes ela confunde-se com a chamada “família carnal”, ou seja,

<sup>3</sup> Entrevista concedida em 22/1/2000.

parentes “de sangue” passam a ser também “parentes de santo” a partir de relações específicas estabelecidas quando de sua prática religiosa. Quando se fala em imbricação entre os dois tipos de família não significa, necessariamente, que os papéis coincidam. Ou seja, não obrigatoriamente a mãe carnal de um adepto será também sua mãe-de-santo. Isto é passível de ocorrer na Umbanda, onde não existe impedimento dogmático para esta sobreposição, mas não é admitido no candomblé, segundo o qual é terminantemente proibida a coincidência entre parentesco carnal e de santo, possuindo toda uma complexidade de relações intra-familiares que não nos cabe aprofundar neste momento.<sup>4</sup>

Na Grande Florianópolis é relativamente constante o relacionamento entre família carnal e família-de-santo. É provável que isto se explique pela expansão relativamente controlada das religiões afro-brasileiras locais se comparadas a grandes centros urbanos e pela manutenção de um núcleo formador tradicional ainda ativo que mantém esta característica. Como a urbanização da região é um fenômeno recente, significativa parte do povo-de-santo mantém ainda uma estrutura comunitária, com uma porcentagem relativamente alta de indivíduos que se relacionam, ou, ao menos, se conhecem e esporadicamente visitam-se especialmente nas ocasiões festivas. Como também é recente a história das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, e especificamente na Grande Florianópolis, (o primeiro terreiro é o de Mãe Malvina e sua fundação data de 1953) pode-se inferir que muito do caráter familiar que marcou seus primórdios permaneça até os dias atuais. Entretanto, este perfil começa a alterar-se com o adensamento urbano oriundo do êxodo rural e do crescimento da infra-estrutura da região que atrai para cá um grande número de indivíduos de outros estados geográficos do país que aqui se estabelecem definitivamente.

A proximidade entre família-de-santo e família carnal é, por vezes, tão profunda que não é raro o “dono da cabeça” do chefe do terreiro, ou seja, a entidade espiritual, ajudar na própria criação dos “filhos carnis” deste.

*“Tenho 5 filhos, né? Então prá criar e participar do centro e ser dona de casa, é muito difícil. Então, no momento que precisava ralar com eles o Caboclo vinha. Hoje, todos trabalham aqui no centro”. (Mãe Tereza)*

O processo de imbricação entre parentesco “de santo” e “de sangue” em alguns casos ocorre de maneira espontânea, evoluindo naturalmente, resultado do próprio comprometimento do líder religioso com o terreiro e a necessidade de conciliar todas as responsabilidades, da familiar à de condução

<sup>4</sup> Sobre o tema ver a completa obra de Lima (1977)

deste. Em alguns casos há, inclusive, a coincidência quase total entre as famílias “de santo” e “carnal”, ou seja, parte dos centros são conduzidos por um núcleo familiar “carnal”, agregado por alguns participantes externos. Este fenômeno ocorre principalmente quando a chefia do terreiro está a cargo de uma mulher, no caso mãe-de-santo e mãe-de-família. A contingência do acúmulo das tarefas e a dupla jornada de trabalho - casa e terreiro - contribui para esta aproximação. Há situações muito específicas nas quais a mãe carnal tem uma prole extensa e é também mãe-de-santo de vários membros desta prole. Esta duplicidade da maternidade é vista pelos envolvidos como uma força positiva na agregação do grupo familiar carnal e na troca de experiências e conhecimento no campo da religiosidade, possuindo, portanto, uma finalidade revigoradora para ambos os aspectos - material e espiritual - da vida dos indivíduos em questão.

*“A minha mãe tem 7 filhos carnis, 5 são filhos-de-santo: 3 da Umbanda e 2 do Candomblé. Isso em momento nenhum traz desunião, rivalidade entre nós irmãos. Pelo contrário. A matriz é a mesma, mas cada um segue seu caminho procurando se afinar com seu guia, orixá e sua natureza pessoal. Nós irmãos, estamos unidíssimos. Convivemos e trocamos idéias em matéria de santo. Nossa mãe carnal é nossa primeira mãe-de-santo de todos nós. Isso faz com que não percamos a raiz.” (Yalorixá Elzeni)*

A entidade espiritual mentora do centro é uma referência importante no crescimento familiar, cumprindo as tarefas de segundos pais ou padrinhos, acompanhando o cotidiano da família, desde o crescimento das crianças até o direcionamento de seu futuro.

*“Minha família, meus filhos, se criaram, nasceram ali. Para eles, a entidade Caboclo é tudo. Até hoje, ele trabalha comigo e com meu filho. O Caboclo esperou meu filho crescer e disse: ‘agora vou trabalhar com você’. (Mãe Tereza)*

A tarefa de desenvolvimento dos filhos-de-santo é comparada pelos pais-de-santo à criação de um filho carnal. Por isso, é comum o sentimento de abandono destes por aqueles, tais como ocorre na moderna família ocidental tradicional, como veremos mais tarde. Os pais religiosos investem esforços, tempo e energia física e psíquica na formação de novos iniciados “no santo”. O processo educativo é resultado de atenção, cuidados e eventuais punições, até a maturidade e a independência.

*“Cuidar de um filho-de-santo, ter um centro é uma responsabilidade, porque estamos lidando com a parte espiritual, que é muito delicada prá cuidar. A gente põe um filho para desenvolver e tem que cuidar dele como nenezinho; dar toda a*

*atenção até que ele vai se cuidando, se formando, até que não precise mais. Assim é na parte espiritual. Tem que ter palavras de amor e também uma palmadinha na hora que precisa. A gente põe o filho na corrente<sup>5</sup>. Tem que zelar com amor; a educação do médium na corrente, para ele compreender o que é a parte espiritual.” (Mãe Tereza)*

A responsabilidade do pai ou mãe-de-santo em relação à família-de-santo é, às vezes, comparada e considerada superior àquela na família carnal. O papel destes por vezes extrapola o plano espiritual e estritamente religioso e estende-se à vida material do “filho”, até mesmo com o apoio em problemas vividos no cotidiano.

*“O centro é outra família que você tem. E essa família daqui [do centro] é mais do que a família de lá [carnal]. Qualquer problema, eles choram no ombro da Mãe: socorro! Então tem de deixar a parte de mãe dos ‘filhos carnis’ e atender os ‘filhos de cá. Pode estar cheia de problema na outra família, mas não pode deixar a daqui e tem os trabalhos: desenvolvimento, feitura, bori, depois Mãe Pequena, depois Coroa Grande. É uma responsabilidade”. (Mãe Tereza).*

Para Lima (1977) a família-de-santo é o nódulo central, fundador e mantenedor do grupo, em torno do qual é estabelecida a rede de relações internas, materiais e espirituais entre os participantes. Embora não seja objetivo deste trabalho aprofundar a complexidade de tais relações, é importante atentar para o papel que a família-de-santo cumpre nos ainda pouco numerosos candomblés da Grande Florianópolis. Para seus integrantes, a ancestralidade é responsável pela visão de passado e pela possibilidade de continuidade no futuro. O sentido da ancestralidade se encontra no plano da descendência religiosa:

*“Na realidade, eu venho a ser bisneto de Engenho Velho pela raiz, né? Porque meu avô de santo é Pai Bobó, filho da Casa Branca de Engenho Velho, a primeira no Brasil. isso é importante perguntar: De que casa ele veio? (Pai Ednilson)*

*“Estou preparando meus filhos-de-santo que estão aqui para tocarem uma coisa séria. Que eles saibam que Obaladê foi a avó deles, João da Goméia foi o bisavô e o Pai Juca foi o pai e manteve a tradição.” (Pai Juca)*

Além da descendência religiosa, o sentido da ancestralidade “no santo” evoca, para alguns adeptos, o próprio significado da existência da família carnal. As relações encontram-se tão imbricadas que, mesmo inexistindo no candomblé a possibilidade de sobreposição de papéis entre estas duas

---

<sup>5</sup> Integra o adepto ao grupo de médiuns, a corrente espiritual que reforça o axé do terreiro.

instâncias, para o adepto há uma identificação entre pais-de-santo e pais carnis. A ancestralidade adquire assim, um significado profundo na vida do indivíduo fazendo cruzar os planos materiais e espirituais, mesmo quando este cruzamento ocorre a partir do sofrimento interior e da dor.

*“O que é a família ocidental hoje em dia? Ela perdeu o sentido de ancestralidade. Eu caí em depressão quando minha mãe-de-santo velha morreu, me senti sozinho no mundo. Não sabia que anos depois sentiria novamente: perdi meu pai, outro choque. Um mês depois disseram: tua mãe está terminal, não tem jeito! Aí eles [os guias espirituais] começaram a me preparar. Comecei a dar valor à ancestralidade, não deixar de fazer nada aqui no meu recôndito, trancadinho: meu amalá<sup>6</sup> prá Xangô, o santo da minha mãe-de-santo que foi embora”. (Pai Juca)*

A família-de-santo adquire tal importância para seus integrantes, que sobrepõe-se a qualquer outra relação social do indivíduo. É uma formação tão determinante em sua existência, que a força de seus valores supera os valores vigentes na sociedade em geral. Ou seja, as inter-relações dentro do grupo “de santo” são orientadas por suas normas próprias, muitas delas divergentes da sociedade como um todo.

*“Você pergunta se existe racismo dentro do candomblé? Olha, o candomblé está estruturado nos laços de família e como a matriz é africana, todos fazem parte desta matriz. Fica claro que a liderança é de matriz africana, então não é possível explicitar racismo desta forma. Esse racismo vai sendo absorvido **pela relação de família que é muito mais forte.**” (Ivan Costa Lima) (grifo meu)*

O momento mais denso em uma família-de-santo é a feitura dos filhos pelos pais-de-santo. A descendência constitui-se no principal patrimônio espiritual destes e é, portanto, motivo de grande orgulho, prestígio social e religioso e reconhecimento público do líder.

*“Não tenho idéia de quantos filhos, netos e bisnetos [de santo] eu tenho! Quando a D. Hilka faleceu, tinha umas 400 pessoas no enterro. Todo mundo vinha me tomar a bênção. Eu abençoava todo mundo mas não sabia mais quem era. Muita gente! Tantos anos no santo...” (Vó Ida)*

Para alguns adeptos, pertencer a uma família-de-santo é uma estratégia de resistência e de fortalecimento grupal, a partir da recriação dos laços familiares historicamente rompidos.

<sup>6</sup> “Amalá = comida votiva de Xangô, Ibêji, Obá e Bâiani....É um caruru de quiabos com pirão de farinha de arroz ou de mandioca”. (Cacciatore, 1988)

*“A história dos terreiros, feitura de santo é prá recriar uma família, se não sangüínea, mas de parentesco de santo. O sentido de comunidade para o negro é muito importante, e quanto mais ele fica sem esse sentido de base de união dos irmãos, dos pais, vai ficando mais fragilizado”. (Yalorixá Elzeni)*

### **Minha mãe, meu pai-de-santo: a luz de meu caminho**

Na família-de-santo, geralmente o pai ou a mãe-de-santo ocupam o lugar mais importante na formação do filho, assim como na família carnal. Eles são os responsáveis não só pela “feitura”, ou seja, pela iniciação religiosa, como pelo aconselhamento, orientação e desenvolvimento mediúnicos. Principalmente entre os mais antigos, os pais e mães-de-santo permanecem indelevelmente marcados em sua trajetória e em sua memória de vida, como os mais importantes guias de sua existência, responsáveis pela superação de inúmeras limitações de caráter físico ou emocional.

Um dos aspectos que mantém a admiração do filho em relação a seus pais é sua capacidade de compreender as limitações deste, elaborando-as com paciência e ternura, transformando-as em conhecimento transmitido. Esta reelaboração auxilia o filho em seu processo de maturação e construção da autonomia como indivíduo e como religioso, rompendo, então, a dependência. Cumpridas as funções de orientador e associando isto a uma relação plena de afeto está cumprida, portanto, a função maternal ou paternal.

*“Minha mãe Obaladê Raimunda Chagas...faleceu. Amei muito aquela negra. Ela foi prá mim a verdade e a vida! Ela me desinibiu, mostrou o que era vida, felicidade, tristeza, alegria e aprendi a conviver com isso tudo. Ela me ensinou muito, me tirou a arrogância. Eu chegava na porta e ela dizia: ‘Hoje você não está com o coração aberto prá receber. Você veio como Ocidental, só para catar.’ E o dia que eu ia com o coração aberto, ela sentava e dizia: ‘a folha é essa, assim, assim...A partir de hoje você não precisa mais de pai-de-santo prá tirar a mão-de-vume<sup>7</sup> de vocês. Quando eu for embora você já sabe como tem que fazer’. Ela foi mãe!” (Pai Juca)*

A sabedoria ancestral é outro aspecto admirado pelos filhos-de-santo em relação a seus pais. Esta permite a posse dos conhecimentos gerais sobre questões essenciais do universo e da existência humana, nos planos material e espiritual. O rigor na aplicação dos conhecimentos técnicos dos rituais, cujo cumprimento de acordo com os dogmas propicia uma boa condição religiosa, é outro aspecto admirado pelos filhos:

<sup>7</sup> Após o falecimento do pai ou mãe-de-santo há uma cerimônia da qual participam seus filhos. “Vume = espírito atrasado espiritualmente, sem luz, obsessor”. Cacciatore, 1988.

*“Eu fui muito bem feita na Antonieta<sup>8</sup>. Ela foi perfeita. Tanto que foi buscar um casal no Rio para confirmar o meu santo<sup>9</sup>. Ela fez uma gira especial. Eu tive que arriar orixá por orixá<sup>10</sup>: tive que dar o ponto de descida, de subida e o cabalístico,<sup>11</sup> tudo na escala perfeita da Umbanda.” (Mãe Dalva)*

*“Perguntei prá Obaladê: como a senhora explica a criação do Universo? Ela disse: ‘Tinha tanta energia que não suportou e explodiu criando isso tudo’. Veja: uma negra de 80 anos que não teve estudo ocidental nenhum e na maior simplicidade, faz a gente baixar a cara e pensar: de onde vem tanta filosofia?...Na maior simplicidade explica mistérios tão grandes que a ciência hoje em dia comprova, né?” (Pai Juca)*

Além do conhecimento ritual, outro motivo de admiração é a capacidade de enfrentar diversos problemas e permanecer com fé no caminho religioso, superando toda sorte de obstáculos:

*“Em Florianópolis, duvido que encontre dentro do candomblé um pai-de-santo sério como o meu, Pai Juca, muito entendido de Nação que lutou muito para chegar no que chegou. Começou uma mediunidade sacrificada dentro da minha casa, a família não acreditava, foi castigado, humilhado pela família e não parou e continua a procurar.” (Mãe Antonieta)*

Dentro do processo educativo no qual se desenvolvem as relações entre filhos e pais-de-santo, estes ajudam também na correção de desvios de personalidade daqueles, contribuindo assim para uma vida plena e mais feliz dos filhos:

*“O Candomblé é peça de várias pessoas. Não pode ter um rei absolutista. Em suma, entendi isso. Fui um déspota, custei a entender. Era como eu queria e acabou! A minha mãe-de-santo me fez gente. Dizia: ‘aprende meu branquinho... aprende!’ Aprendi e sou muito feliz.” (Pai Juca)*

### **Os filhos-de-santo, seus pais, erros e desgostos**

Como vimos anteriormente, o sentimento dos pais-de-santo em relação aos filhos mescla proteção, amor e responsabilidade por sua educação. Assim como na família tradicional, em geral espera-se deste filho ao menos um reconhecimento e a correspondência às expectativas traçadas, o que nem sempre ocorre.

<sup>8</sup> Significa que sua mãe-de-santo, Antonieta, cumpriu todos os rituais espirituais exigidos pela tradição.

<sup>9</sup> Verificar o grau de acerto na definição de seu “santo de cabeça” e, ao mesmo tempo, reforçar espiritualmente o médium.

<sup>10</sup> Incorporar todas as entidades formadoras da médium.

<sup>11</sup> Cânticos e desenhos que caracterizam a entidade que incorporou ou vai desincorporar no médium.

É bastante recorrente a queixa de pais-de-santo de abandono, menosprezo ou desrespeito hierárquico por parte de seus filhos, como veremos mais tarde. O reconhecimento da importância do pai ou mãe-de-santo na vida do médium é bastante variável, mas pode-se observar uma constante: entre os mais antigos, é grande a fidelidade, admiração e elogios feitos aos pais-de-santo por seus filhos. Entre os mais novos, observa-se que os pais-de-santo são, em boa parte dos casos, apenas uma etapa em sua trajetória religiosa, mas parecem não deixar marcas tão profundas quanto naqueles “feitos” no passado. Entende-se “passado” um intervalo de tempo de duas décadas, o que, na trajetória das religiões afro-brasileiras locais é um período relativamente longo.

O que indica que para os filhos “novos”, “feitos” recentemente, os pais-de-santo já não possuem a relevância incontestável do passado é que, nas entrevistas feitas com os mais jovens, dificilmente a conversa detinha-se muito tempo na figura do pai ou mãe-de-santo, ao contrário dos mais antigos que discorriam longamente sobre estes. Esta fugacidade dos médiuns mais novos pode ser explicada por outro fator que estudaremos mais tarde: as transformações estruturais pelas quais passam os rituais de iniciação atualmente, apontadas unanimemente como uma das grandes causas de descaracterização das religiões afro-brasileiras locais.

**Trocar de mãe ou pai-de-santo** significa grave desobediência de caráter ritual, passível de punição. A troca é considerada como uma ousadia e quebra da tradição, ao romper e interferir na hierarquia da família-de-santo e no sentido da ancestralidade. Pior ainda, renegar o responsável pela “feitura de sua cabeça” pode degenerar em desequilíbrios de toda ordem, nos planos físico e emocional. Nestes casos, geralmente a punição é extrema: a perda do equilíbrio mental ou da saúde física. Entretanto, quando isto ocorre, não há qualquer tipo de censura à qualquer entidade espiritual pelo fato, ao contrário: toda a culpa cabe ao faltante, que deverá pagar caro o erro e esmerar-se em corrigi-lo.

*“Ficam trocando de pai e mãe-de-santo. Tirando a mão do pai ou mãe-de-santo<sup>12</sup>. Por qualquer motivo trocam e depois ficam malucos. Pode trocar de centro, mas não de pai ou mãe-de-santo. Vai tirar a mão do pai-de-santo? Não presta e o pessoal faz. Pai ou mãe-de-santo é para o resto da vida. É igual um pai ou mãe mesmo, mas eles abandonam e vão para outro, para outro...” (Hamilton dos*

<sup>12</sup> “Tirar a mão do pai ou mãe-de-santo” significa romper com o ritual que estes cumpriram para “colocar o santo na cabeça” de um médium, ou seja, confirmar o orixá a que ele pertence.

Santos<sup>13</sup>, ogã, Centro de Umbanda Exumaré, estofador, 60 anos, 11 anos “no santo”)

“Quem sou eu para desrespeitar a mão de outro pai-de-santo?” (Mãe Graça)

**Menosprezar ou contestar a autoridade** do pai ou mãe-de-santo, também pode trazer sérios prejuízos, derivados da punição espiritual sobre a vida material do faltante, ainda que não tenha havido, por parte deste, qualquer intenção de soberba:

*“Fiz mal, porque não consultei minha mãe-de-santo, mas tudo na boa fé.” [Pai Evaldo, justificando seus erros quando do incêndio da própria casa]*

Entretanto, o menosprezo involuntário, quando ocorria, é apontado como mais característico dos religiosos no passado. Na atualidade, parece ser **explícito e intencional** o ato de contestação ao conhecimento e autoridade dos pais-de-santo por parte dos filhos.

*“Os pais e mães-de-santo tem que dar moral para os filhos, para eles poder dar prá si mesmo e para outros. E está dando muita coisa errada. Até meus próprios filhos-de-santo tem problema! Eu já chamei atenção de alguns! Sabe o que eles dizem? Que eu não sei nada, que agora mudou. Ainda querem saber mais do que eu. Não respeitam a tradição, o conhecimento. Não é os médiuns velhos que já trabalham há anos, é os novos que estão fazendo isso.” (Mãe Cristina)*

A contestação do conhecimento e a conseqüente desobediência aos pais-de-santo são explicadas por um decréscimo da crença na divindade e uma supervalorização do conhecimento de tipo livresco, leia-se, uma supremacia da cultura escrita sobre a sabedoria milenar transmitida pela oralidade. O fenômeno do desaparecimento do pai-de-santo como referência religiosa e a superação de sua autoridade por um produto da indústria cultural causa enorme preocupação entre os líderes tradicionais e ameaça fazer ruir a essência espiritual. Os livros, como produto desta indústria, aparecem como contraponto e ameaça ao “verdadeiro conhecimento espiritual” oriundo da tradição oral.

*“Nós que conhecemos mais, que sabemos mais profundo da religião podemos chamar os filhos e querer ensinar, mas eles querem fazer pelos livros que são comprados. Até meus filhos fazem isso também! Querem ir pela leitura dos livros, não pela sabedoria do santo... **A leitura está tirando a virtude das entidades, que é pela radiação da vidência**”. (Mãe Cristina) (grifo meu)*

<sup>13</sup> Entrevista concedida em 3/8/1999.

A partir de meados do século XX, com o crescimento da Umbanda e dos cultos afro-brasileiros em geral, multiplicou-se no país a edição de obras empíricas ou de caráter acadêmico sobre o tema. Uma profusão de títulos espalhou-se por todo o país e facilitou o acesso ao conhecimento dos elementos constitutivos da religião sob variados pontos de vista. Vários líderes religiosos – especialmente babalorixás e yalorixás – passaram a escrever obras baseados nos fundamentos que conheciam, ou em sua própria história de vida. Se considerarmos que as religiões afro-brasileiras elegeram como principal forma de comunicação e divulgação interna a transmissão oral entre os adeptos, pode-se imaginar porque a difusão em linguagem escrita cause um certo desconforto. É como se estivesse havendo um defraudamento dos aspectos íntimos essenciais do grupo, distintivos do povo-de-santo como tal e responsáveis por sua coesão e pela manutenção das hierarquias, já que, ocupa o posto de mando aquele que “sabe mais”. Ora, se o acesso aos livros, possibilitava a “qualquer um” que o adquirisse o acesso ao saber, cria-se um vácuo na transmissão do conhecimento tradicional, daí a desvalorização - por parte de alguns líderes do povo-de-santo - do conhecimento adquirido pela linguagem escrita e o privilegiamento da sabedoria adquirida pela vivência espiritual prática junto aos “velhos portadores do saber ancestral”, transmitido oralmente. Além disso, com as publicações, fica visível a diversidade das práticas e mesmo das concepções entre os adeptos, o que causa cisões e acirrados debates entre o povo-de-santo.

Portanto, os livros, quando mencionados pelos religiosos mais antigos e tradicionais, em geral são considerados uma fonte concorrente e ilegítima da sabedoria ancestral dos pais-de-santo. Privilegiar a leitura em detrimento dos conhecimentos transmitidos por estes, é considerada uma postura de desprezo do filho-de-santo pela autoridade de seus pais religiosos.

A exemplo da família “de sangue” na sociedade ocidental atual, o **abandono** e o sentimento de ter sido vítima de **traição sentimental** pelos filhos é outra queixa constante dos pais-de-santo. Diante disto, nada mais há a fazer a não ser aguardar que a própria espiritualidade puna o infrator.

*“Tive filho-de-santo médico, gente dita importante e hoje em dia cadê eles? Se preciso ir num médico, tenho que ir pelo SUS! Se precisar de um advogado, talvez precise vender dois pedaços de terra daqui da frente. Tive um problema na justiça, tive que pegar advogado pago pelo Estado porque não tinha dinheiro para pagar. Os filhos-de-santo abandonam o pai, mas um dia a gente vai se reencontrar em outra dimensão, né? E daí...” (Pai Juca)*

*“São raros os filhos que consideram o pai-de-santo. Quando precisam, beijam os pés, mas depois se puderem te fisgar, te fisgam. Usam e jogam fora” (Pai Evaldo)*

Novamente similar a uma família carnal, na família-de-santo alguns pais assumem como sua responsabilidade as distorções da criação dos filhos, que os teriam estruturado fora dos padrões esperados, e procuram elaborar estratégias de resistências à situação de desagregação familiar religiosa.

*“Tive vários filhos-de-santo. Eles se incomodam na casa, saem fora. Os pais-de-santo tem que confiar um no outro para poder dar continuação, somos responsáveis pela geração de amanhã. Qualquer cria que vier hoje da minha casa, se eu criar filho marmoteiro, que faz tudo errado, sou o responsável” (Pai Leco)*

### **3.4. A DINÂMICA INTERNA DO TERREIRO**

#### **Vida material e vida espiritual: ruptura e continuidade**

A articulação entre vida material e vida espiritual é uma construção constante e plena de desafios. Um deles é de caráter eminentemente filosófico: a busca da coerência entre o tipo de profissão exercida e os princípios e dogmas praticados na religião. Outro desafio tem caráter eminentemente prático: a conciliação de horários e compromissos da vida material (profissional) com os da vida espiritual (religiosa). A harmonia entre estes aspectos representa, para alguns adeptos, a essência da existência.

*“Larguei a tecnologia e fui trabalhar na natureza. Lá fico o dia inteiro trabalhando com cavalo, auxiliando pessoas que, por diversas razões, escolheram um corpo deficiente. Ajudo nessa missão e pratico o que acredito: amai-vos uns aos outros. No que se refere à religião sou rígida: no horário... porque tenho que acordar cedo e ter energia. Senão, no outro dia não vou render! E minha vida espiritual não pode entrar em conflito com a vida material. Tem que estar tudo em harmonia. Senão, alguma coisa está errada.” (Mãe Eldeni)*

Outro desafio que se apresenta na vida material frente à opção espiritual é a afirmação e superação dos preconceitos no ambiente de trabalho. Quando o médium resolve assumir sua identidade de adepto das religiões afro-brasileiras, vê-se na contingência de conviver, na vida material, com todo tipo de situação que confronta sua opção espiritual, já que esta, além de não ser hegemônica na sociedade como um todo, ainda hoje é marcada por estigmas negativos. As formas de enfrentamento por parte do médium são diversas, mas quase todas evitam o confronto direto e optam pelo diálogo e pelo tom jocoso e informal que busca desarmar o estereótipo. Nestes casos, geralmente o

resultado é positivo, com a conseqüente abertura do interlocutor para a religião e, por vezes, até um crescimento do prestígio pessoal do adepto.

*“O preconceito já melhorou no meu trabalho porque eu também brinco muito com a minha condição de umbandista. Quebro o gelo e brinco: ‘Não há nada que uma galinha preta não possa resolver’. É positivo porque as pessoas riem e acabam dizendo: ‘preciso ir no teu terreiro para resolver tal coisa’. Nunca ninguém me agrediu, pelo contrário, até me tratam com mais respeito”. (Renilson)*

*“Quando eu trabalhava com informática, estava sempre com um defumador, um galinho do Preto Velho. As pessoas sabiam que eu sou umbandista. Alguns fazem gozação. Por exemplo, tem documentos, têm que dar despacho, eles dizem: ‘Ih! despacho é com a Eldeni’ [risos]... Uma brincadeira ou mesmo pedir ajuda, mas ter problemas no ambiente de trabalho porque sou umbandista, isso não!”. (Mãe Eldeni)*

Nem sempre é possível enfrentar abertamente os inúmeros estigmas que pesam sobre as religiões afro-brasileiras. Neste caso, geralmente o adepto opta por resguardar sua individualidade como uma estratégia de preservação, reservando ao círculo mais íntimo a revelação de sua opção religiosa.

*“Se explico minha condição de religioso na Universidade? Olha, tem processos que são só teus, não há porque divulgar, mas existem alguns momentos em que há um confronto bastante acirrado. Por exemplo, na Academia, para dizer que as práticas religiosas não são superstição, que ocorrem mesmo, que aí tem um conhecimento, uma ciência.” (Ivan Costa Lima)*

A vida espiritual é, por vezes, considerada um território especial a ser preservado. Daí se origina a necessidade de mantê-la separada dos problemas cotidianos da vida material. Nestes caso, há um privilegiamento do âmbito religioso em detrimento desta.

*“Saio de casa, meus problemas pessoais ficam lá. Só penso em me dedicar às minhas entidades. Tem que saber separar as coisas”. (Ivan Carlos da Silveira)*

*“Eu digo para os médiuns aqui: quando vocês entrarem daquela porta prá dentro do centro pensem em Oxalá, firmem o anjo de guarda, deixem toda a situação de vocês lá fora e entrem com o coração e a alma limpa.” (Mãe Cristina)*

Para alguns religiosos, a vida espiritual contribui com a vida material, já que há uma continuidade entre estes planos da existência. O desenvolvimento da capacidade perceptiva proporcionada pela espiritualidade auxilia na

resolução dos conflitos e proporciona o equilíbrio do indivíduo, de tal forma que este passa a ser um agente transformador do ambiente que o cerca.

*“A religião ajuda em todas as partes da vida: emocional, física e mental e também na pessoal. Religião vem do latim religar, uma religação com os deuses que cada um acredita que tenha dentro de si; é movimentadora da energia que comanda nossa vida. Não soluciona, mas ajuda a encontrar meios para que a própria pessoa busque solução e promove uma percepção maior para o médium sobre quem o cerca: quando o chefe pega no pé, por exemplo, você começa a entender como ele é e porque faz isso e consegue uma convivência boa e às vezes até mudar a maneira de agir das pessoas com preces e orações.” (Pai Clóvis)*

Não há ruptura entre a materialidade e a espiritualidade. Neste sentido, os esforços feitos no plano material são motivados pela crença nas divindades. Apesar desta continuidade entre os dois planos da existência, não há, por parte dos integrantes, julgamento moral do plano do divino sobre as ações praticadas no plano humano desde que estas, evidentemente, não interfiram nos preceitos e não entrem em contradição ou enfrentamento com os dogmas e princípios religiosos. Não há uma vigilância divina sobre a utilização que o indivíduo faz de seu corpo, ou seja, de sua materialidade mas, “sua cabeça”, ou seja, sua espiritualidade pertence ao Plano Superior e, nesta combinação entre autonomia corporal e entrega espiritual, reside o segredo da plenitude e da felicidade.

*“Não somos religião, somos uma seita, porque inclui a dinâmica da vida da pessoa. Religião é uma coisa muito dogmática. A religião africana não proíbe você de querer ser o que você é, não tolhe sua natureza! Não existe pecado! Ela pede: paz, saúde, tranquilidade.*

*Se você ama o santo, constrói seu império. Vocês viram: tem uma casa, barracão, tudo simples, mas construído com trabalho. Por amor ao santo, viu? A vida está inserida nisso. Não impede de me divertir no tipo de vida que eu queira levar! Se eu quiser ir ao Carnaval, meu corpo é meu. Minha cabeça - meu Ori<sup>14</sup>, meu Olori<sup>15</sup> - é do meu orixá. É ele que me governa. Só vou embora no dia que ele quiser. Morte? Não existe prá nós, é uma passagem. Por isso, o médium vive mais e mais feliz que os outros.” (Pai Juca)*

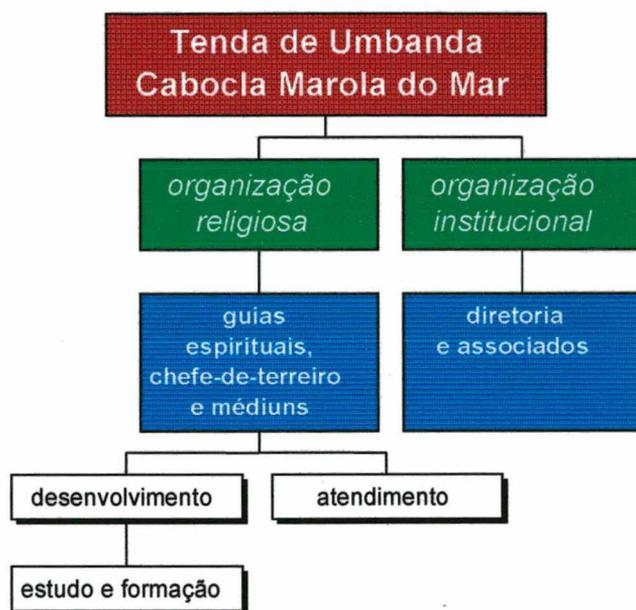
<sup>14</sup> “Ori = cabeça; alma orgânica, perecível cuja sede é a cabeça – inteligência, sensibilidade, etc. em contraposição ao emi, espírito, imortal”. Cacciatore, 1988

<sup>15</sup> “Olori = Orixá pessoal, ‘dono da cabeça’ de uma pessoa, do seu eu psíquico. Foi, no Brasil assimilado ao Eledá, dono do eu espiritual e sincretizado com o anjo-de-guarda”. Cacciatore, 1988

## O trabalho de formação e desenvolvimento mediúnico: o caso da Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar

Vários centros religiosos desenvolvem, junto a seus médiuns, um trabalho de formação e desenvolvimento mediúnico. Para a análise deste aspecto escolhemos a T.U. Cabocla Marola do Mar pela excelente sistematização do trabalho, confecção de material pedagógico e pelo lugar central que a preocupação formativa ocupa no grupo como um todo. A atividade de estudo e pesquisa da Tenda atua como um suporte das ações de atendimento e desenvolvimento. A Tenda funciona com a seguinte estrutura:

**Estrutura de trabalho da  
T.U. Cabocla Marola do Mar**



Elaboração: Tramonte, 2001

Seu nome jurídico é Associação Beneficente Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar, sociedade civil, pessoa jurídica de direito privado, sem fins lucrativos, de caráter cultural, educacional, social e filantrópico “*voltado especialmente para o estudo e difusão da cultura afro-brasileira*”<sup>16</sup>. Segundo seus documentos de apresentação, “*existe de fato desde 1978, mas somente em 1996 teve seus estatutos elaborados e publicados*”<sup>17</sup>. A mãe-de-

<sup>16</sup> Estatuto social. Associação Beneficente Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar. 13 de maio de 1996.

<sup>17</sup> Agenda Umbandista, 1999. Associação Beneficente Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar.

santo responsável é Eldeni Fernandes Camargo, que deu a entrevista sobre o funcionamento do centro.

Entre seus **objetivos** estão o estudo, prática e divulgação da cultura afro-brasileira, a prática da caridade como dever social e princípio de moral e como exercício pleno de solidariedade e respeito ao ser humano. Além disso, promove o desenvolvimento de trabalhos educacional, esportivo, social e de defesa e benefício da comunidade na qual a Tenda se insere. Embora a Tenda pratique, de fato, os dois últimos aspectos citados, nos determos no primeiro, aquele que diz respeito diretamente à compreensão e prática religiosas, inseridas num contexto macro de cultura afro-brasileira.

A **organização institucional** segue a configuração tradicional: presidente de honra, presidente e vice-presidente, primeiro e segundo secretários, primeiro e segundo tesoureiros e diretores de departamentos.

A **organização religiosa** é formada por um conjunto formado pelos guias espirituais<sup>18</sup>, médiuns e pela chefe de terreiro Mãe Eldeni, filha de Iemanjá e Ogun e entidades, tendo como guia de frente<sup>19</sup> a Cabocla Marola do Mar e Omolocô Caboclo Lírio Branco (coordena todos os trabalhos realizados na tenda, sob orientação da primeira)<sup>20</sup>

Eldeni exemplifica como se dá o acolhimento e definição das funções dos médiuns e suas entidades, em um auto-aprendizado coletivo das “linhas” que vão se agregando e num processo de contínua transformação, totalmente

<sup>18</sup> Dados retirados sem alterações da Agenda Umbandista. ABTUCMM, 1999. Outras entidades da Tenda - Linhas\* de Povo d'água - Cabocla Marola do Mar, de Caboclos - Caboclo Lírio Branco (Caboclo de Xangô); Cabocla Juremi (Cabocla de Oxoce); de Ogun - Ogun Sete Espadas; de Xangô - Xangô de Alafim; de Oxalá (Almas) - Preto Velho Pai Tomás; Rita Benedita; de Erê - Mariazinha; do Oriente - Princesa Iara; Ciganos - Carmem; Exús: Pomba Gira Maria Padilha; Exú Sete Capas.

Coordenador dos Trabalhos de Estudo do Evangelho: Irmão Lázaro.

\* “Linha = faixa de vibração, dentro da grande corrente vibratória espiritual universal correspondente a um elemento da Natureza, representada e dominada por uma potência espiritual cósmica, um orixá também chamado Protetor e que é chefe dos seres que vibram e atuam nesta faixa afim...É subdividida em Falanges, dirigidas por representantes do orixá...” Cacciatore, 1988

<sup>19</sup> “Guia de frente = o mesmo que ‘orixá de frente’. Guia principal da pessoa, seu Protetor, seu anjo-da-guarda. Também ‘guia de cabeça’”. Cacciatore, 1988

<sup>20</sup> Na parede do centro há um lembrete: “A tenda de Umbanda que frequêntas é coordenada pela entidade Cabocla Marola de Mar: é ela que zela por ti e tuas entidades. Nada é feito sem sua aprovação. O Caboclo Lírio Branco, caboclo de Xangô é a entidade encarregada pela nossa guia espiritual de dirigir todos os trabalhos de desenvolvimento, desobsessão\* limpeza magnética\*\* organização das sessões, etc. Devemos a estas entidades nosso respeito, carinho, gratidão, amor, confiança e sobretudo nosso esforço para contribuir com o bom andamento dos trabalhos”.

\* Refere-se à ação de desmanchar o ato de “obsedar”. “Obsedar = perseguir. É o trabalho de correntes atrasadas que leva os perseguidos às mais tremendas situações, inclusive loucura... O obsessor, consciente ou inconsciente estende sua maléfica atuação não somente sobre uma pessoa, mas diversas...Para se livrar, devem os perseguidos procurar um centro kardecista ou de Umbanda, respeitando o que for indicado pelos protetores”. Pinto, s/d.

\*\* “Limpar a casa = praticar atos rituais de purificação para tirar do terreiro influências espirituais negativas” Cacciatore, 1988

aberto à inclusão de novas contribuições espirituais e coerente com a opção democrática preponderante neste centro, a qual examinaremos mais adiante.

*“A Cecília começou como cambona, e depois veio o Omolu. A Milena tem o Povo do Oriente. Ela veio e ensinou a todos como era. Se chegar outras entidades (marinheiro, baiano), a gente vai incluindo”.*

O **cronograma dos trabalhos** inclui o revezamento das sessões destinadas às entidades com os períodos de estudo, atendimento e desenvolvimento<sup>21</sup>, assim descritos pela mãe-de-santo.

*“Segunda é atendimento: médiuns e entidades se revezam. Esses que estão começando não dão atendimento, ficam só na corrente<sup>22</sup>; na quinta, é desenvolvimento: cada um chama suas entidades para atender os médiuns. Quando o médium começa, perde muito o equilíbrio. No desenvolvimento ele vai se concentrando mais, se firmando... pode se exercitar...então, não é para o público, é só para os médiuns porque eles também querem conversar com os guias que incorporam aqui.”*

No binômio **“atendimento e desenvolvimento”** reside a base teórico-prática do grupo. Ou seja, na concepção de seus médiuns, não é possível praticar o primeiro junto ao consulentes que procuram o centro, sem uma ação sistemática no sentido de fortalecimento e aprofundamento espiritual, ou seja, o desenvolvimento. Assim, o grupo divide-se entre estes dois diferentes momentos de sua atuação.

O **atendimento** localiza-se entre os momentos mais importantes e mesmo a razão principal de ser da maioria dos centros, principalmente da Umbanda, que tem como um dos eixos centrais a prática da caridade. Entretanto, não se trata apenas de uma “doação” dos religiosos a seus consulentes, aqueles que procuram seus serviços espirituais. Trata-se de uma troca. As entidades aconselham, orientam e realimentam espiritualmente os médiuns, auxiliando até mesmo em dificuldades concretas da vida cotidiana, tais como problemas de saúde.

*“Faço o desenvolvimento dos médiuns e depois eles escolhem qual a entidade que eles querem conversar. E conversam para resolver o problema. Porque a Umbanda basicamente resolve problemas: emocional, com filhos, profissionais, de relacionamentos e de saúde principalmente. Nós temos três entidades aqui que*

<sup>21</sup> 1ª semana - Preto Velho e Exú; 2ª - Ciganos; 3ª - Caboclos e Pomba Gira; 4ª semana - Estudo do Evangelho.

<sup>22</sup> Corrente de energia espiritual.

*receitam muitos remédios, né? Minha família, se os médicos dependessem de nós morriam de fome [risos] porque raramente vamos ao médico.” (idem)*

**Estudo, pesquisa, observação e diálogo** compõem a **educação mediúnica**. A preocupação da atividade de estudo e formação busca superar um certo praticismo espontaneísta identificado em outros grupos, que impede que o médium aprofunde conhecimentos e supere o nível da intuição e mediunidade espontâneas. O objetivo é que sua eficácia espiritual também aumente. Ou seja, há uma clara associação entre saber adquirido e mediunização e esta só pode ser plena e houver preocupação com a aquisição daquele.

*“O que observo nos terreiros é que pegam a pessoa e dizem: ‘Tu bota uma roupa branca, compra uma guia de anjo-de-guarda’ e enfia o médium no terreiro, roda ele como se fosse um pião. O que acontece? O médium vai indo, indo, ouvindo daqui, dali. Ele não tem uma noção do porquê e do prá quê. Então, tem que educar esse médium. Ele tem que estudar, pesquisar, perguntar, muito, muito e sobretudo estar atento porque cada entidade que vem nos mostra tanta coisa, é só observar. Um médium ignorante não pode fazer muita coisa por ele e nem pelas pessoas que vem procurá-lo. Tem um ditado que diz: ‘Se o pote está sujo, a água não vai sair limpa. Ele tem que estudar’ (idem)*

São diversas as **fontes informativas** que podem auxiliar na **formação de um médium**. Elas podem ser orais ou escritas. Uma delas, citada pela mãe-de-santo Eldeni e a mais importante, segundo confirmação de vários entrevistados são as orientações emanadas das próprias entidades ou guias espirituais. Além da forma oral, através do diálogo com o médium este tipo de informação pode assumir ainda, como no caso da Tenda analisada, o formato de textos psicografados pela mãe-de-santo. O grupo possui também apostilas impressas e uma “agenda umbandista” elaboradas por seus participantes, que são utilizadas durante as sessões de estudo com informações sobre entidades do terreiro, horários dos trabalhos, textos de aconselhamento escritos pela mãe-de-santo ou retirados de alguma obra publicada, lembretes sobre deveres do médium,<sup>23</sup> credo e hino da Umbanda, calendário

<sup>23</sup> A título de ilustração: “No dia anterior ao trabalho, o médium não deve ter relações sexuais; ficar o mais calmo possível, mentalizando coisas boas, chamando pelos guias mentalmente; evitar bebidas alcoólicas e fumar; tomar banho de descarga antes da sessão; chegar 10 minutos antes do início, acender sua vela de anjo de guarda e fazer suas orações; procurar decorar os Pontos Cantados na Banda; estar atento aos trabalhos e guias para aprender; auxiliar quando necessário; manter sua pasta de médium atualizada; estudar seu conteúdo e perguntar quando tiver dúvidas; providenciar o material necessário para seus guias: cigarros, bebidas, etc.; ser pontual e não faltar, manter a mensalidade em dia; manter bom relacionamento com irmãos de fé; evitar fofocas e conversas improdutivas” Agenda Umbandista, ABTUCMM, 1999

comemorativo dos orixás, prece para abertura dos trabalhos, pedido de proteção, banhos de descarga, etc.

Além disso, existem também as fontes religiosas clássicas, como o Evangelho, os textos empíricos e teóricos escritos por adeptos ou estudiosos das religiões afro-brasileiras e também a INTERNET, que analisaremos mais tarde em tópico à parte. Há, portanto, uma combinação harmônica entre fontes escritas, orais e virtuais, oriundas do plano espiritual e material.

*“O Evangelho é um só, com variações: o Kardecismo usa de um jeito, o catolicismo de outro, o evangélico de outro. Pegamos o Evangelho segundo o espiritismo, estudamos as questões da Umbanda. Os médiuns têm perguntas e durante os trabalhos não dá para responder. Então oriento: escreve pro dia do estudo a gente esclarecer. Utilizamos livros escritos sobre Umbanda. Não como manual prá ver como se faz um trabalho, isso de jeito nenhum! [risos] Que fique claro: ver como se faz oferenda para Ogun, não se consulta em livro! Nessas questões as próprias entidades nos orientam, respondem às questões de remédios, de porque fazer isso, não fazer, né? Usamos também pesquisa pela INTERNET.” (idem)*

Dentro do trabalho formativo desenvolvido no grupo é objetivo primordial assimilar a **diversidade de conhecimentos**. A preocupação é conhecer as variadas linhas de pensamento dentro do grande campo dos autores que escreveram sobre as religiões afro-brasileiras. Entretanto, há uma insistência na imprescindibilidade da orientação oriunda do plano espiritual e da maior relevância desta no conjunto da atividade de estudo e pesquisa. Há também uma preocupação com a atualização, adaptação e evolução do conhecimento dos médiuns. Ou seja, não há uma concepção do saber como algo estático, parado no tempo, mas inserido num movimento que transforma continuamente seu conteúdo.

*“Estudamos os fundamentos, como outros autores encaram a Umbanda: dependendo da descendência espiritual dele, ele tem uma visão. Tem aqueles que são pesquisadores, observam e dão o parecer. A gente lê prá ver o que estão dizendo... Porque uma coisa é o que a gente sente e pratica e outra é o que acaba passando para os outros. Tem que aprender, evoluir, se adaptar. Repito: não por exemplo, como se põe um filho na Umbanda, preparações que tem que fazer. Isso não se aprende em livro! Isso é a própria entidade que inicia os trabalhos espirituais dentro do terreiro quem ensina.” (idem)*

Acoplada a esta concepção de construção do conhecimento como um processo dinâmico e plural, está a intenção de **democratização do saber**, aspecto bastante original da T.U. Cabocla Marola do Mar, talvez **único** entre o povo-de-santo local. Em grande parte dos terreiros a mãe ou pai-de-santo abre

e conduz as “giras”, as cerimônias rituais. Há alguns raros casos nos quais, sendo a mãe ou pai-de-santo muito idosos, doentes ou estando limitados por razões diversas e possuindo um Pai ou Mãe Pequenos de extrema confiança, estes abrirão e conduzirão os trabalhos. Mas o que chama a atenção no caso aqui estudado é a explícita intenção da mãe-de-santo de romper esta obrigatoriedade e promover em seu terreiro a **democratização do saber, através do revezamento de funções rituais** que, em geral pertenceriam ao grau hierárquico mais alto no terreiro, mas que neste caso é exercido por outros médiuns, como forma de “práxis” de seu futuro religioso. Não há, de sua parte, qualquer limitação física ou espiritual que impeça a mãe-de-santo Eldeni de abrir e conduzir trabalhos; há apenas a vontade declarada de democratizar alguns papéis consolidados como exclusivos do chefe-de-terreiro, permitindo assim a autonomia do médium. O educador Paulo Freire já alertou para a importância da práxis no processo educativo, que promove a reflexão sobre a ação prática do indivíduo como alimentadora do processo de aquisição de saber. Parece ser esta a opção educativa da T.U. Cabocla Marola do Mar.

*“Outra coisa que diferencia meu ritual dos outros, é que normalmente o pai-de-santo sempre abre os trabalhos. Eu não abro quase nunca. Os médiuns têm uma escala: quem abre os trabalhos, quem faz a limpeza... Quem abre os trabalhos, segue esse ritual [mostra um livro sobre o altar] que eu deixo. Está prontinho e... abre os trabalhos.... Se estou preparando um médium para ser pai-de-santo ele só vai aprender fazendo! Não posso esconder isso, tenho que abrir” (idem)*

Coerente com a opção da democracia interna e da divisão de responsabilidades, algumas noções “do santo” adquirem uma significação bastante específica. É o caso do “segredo” religioso e ritual. Para a mãe-de-santo Eldeni, o segredo limita-se aos conhecimentos específicos que resultam da combinação espiritual do médium e de seu lugar na escala hierárquica e que, por esta razão, não são aplicáveis a outro, o que justificaria porque não são coletivizados. Entretanto, acima do conhecimento transmitido pela mãe-de-santo está sempre a vontade do guia espiritual, que deve preponderar sobre qualquer outra determinação, como já vimos anteriormente.

*“Esses segredos, ou seja, a magia da Umbanda, a gente só transmite para um médium quando ele se recolhe para se tornar pai ou mãe-de-santo. No retiro já se começa a passar os fundamentos secretos, ou melhor, não é secreto, é a essência – Fundamentos Essenciais – sempre obedecendo à descendência dele. Por exemplo: tenho um filho-de-santo que é pai-de-santo e filho de Ogun. Então,*

*tenho que dar para ele os fundamentos de Ogun dizendo: 'Consulta teu Pai de Cabeça'<sup>24</sup> e vê se é isto mesmo o que ele quer.'* (idem)

A democratização do conhecimento não significa, portanto, sua vulgarização ou banalização, mas desdobra-se em duas vertentes: além do mencionado acesso à ação prática ritual como forma de exercício preparatório no processo educativo, significa o fornecimento de ferramentas para aquele que já está preparado para determinado poder religioso a fim de que possa exercê-lo sem depender de outrem. A construção da autonomia significa, portanto, subsidiar o médium de acordo com a escala hierárquica religiosa em que se encontra e que lhe dá direito à obtenção das informações, juntamente com o conseqüente aumento da carga de responsabilidade material e espiritual.

*"O básico eu fiz: fui lá e fiz a firmeza'<sup>25</sup> do terreiro dele, expliquei como tinha que ser e outras coisas que a gente só diz para um médium quando ele vai ser pai-de-santo, conscientizá-lo da responsabilidade. Isto não se fala para um médium que está iniciando porque ele acaba confundindo e fazendo tudo errado. É como na escola: ao jardim o que é do jardim; ao primeiro grau o que é primeiro grau. Assim é na religião, tem que ser aos poucos, porque chega na metade do caminho muitos desistem e esses conhecimentos não podem ficar com uma pessoa que não adquiriu a noção de responsabilidade e de como fazer uso deles. Senão a gente estaria fazendo um monte de aprendiz de feiticeiro por aí, não é? [risos]"* (idem)

Se o segredo tem a medida da dimensão do conhecimento que cabe ao indivíduo conforme seu local na escala religiosa e sua descendência espiritual, não cabe, portanto, manipulação do conceito no sentido de utilizá-lo como subterfúgio ou meio de exercer a mistificação religiosa.

*"Para mim, não tem esse negócio de segredo. Às vezes é desculpa porque a pessoa não sabe responder o que foi perguntado. O segredo mesmo é quando o médium se deita pro santo e recebe as mensagens do orixá. O chefe de terreiro fica só orientando. Por exemplo, nenhum dos meus médiuns sabe o que está enterrado aqui, mas não interessa, porque quando eles forem ter o terreiro deles, vão ser outras coisas enterradas, porque os santos são outros, as características de cada um varia. No mais, segredo não existe. Os ditos segredos são trabalhos que se faz para os mais variados fins."* (idem)

<sup>24</sup> "Pai-de-cabeça = orixá masculino protetor principal de uma pessoa (homem). Tem como juntó\* outro orixá feminino, a mãe. No caso de uma mulher é geralmente firmada a mãe-de-cabeça". Cacciatore, 1988

\* "Juntó = orixá auxiliar na proteção do orixá dono-da-cabeça sobre o filho. Segundo santo pessoal". idem

<sup>25</sup> "Firmeza = o mesmo que segurança. Conjunto de objetos com força mística (axé) que, enterrados no chão protegem um terreiro e constituem sua base espiritual". idem

Pelo exposto, vimos que os terreiros das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis apresentam um potencial significativo como verdadeiros centros educacionais, de aprendizagem social, cultural, religiosa e política.

### Convivendo na diversidade

#### ➤ *Mulheres e homens*

O fenômeno da liderança e hegemonia femininas nos terreiros das religiões afro-brasileiras tem sido largamente estudado<sup>26</sup> e as explicações são múltiplas e diversificadas. Ao contrário do catolicismo, por exemplo, no qual o gênero feminino ocupa posição marcadamente inferior na hierarquia religiosa, entre o povo-de-santo as chefias de centro em sua maioria pertencem às mulheres. Na opinião dos adeptos, existe imensas dificuldades que parecem conspirar para colocar o indivíduo do gênero masculino, especialmente o heterossexual, numa posição secundária ou até mesmo excluí-lo do grupo religioso.

Fazendo um corte transversal na história das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, pode-se constatar que as mulheres tiveram o predomínio quase absoluto entre as primeiras praticantes identificadas com as raízes espirituais afro-brasileiras e na liderança dos terreiros. É Pai Leco, filho de uma das mais tradicionais benzedeadas e mães-de-santo locais, Mãe Lídia, quem menciona algumas das pioneiras:

*“Esse foi o início: muito sofrimento, muita luta da minha mãe. Eram muitos poucos terreiros na Ilha, os mais próximos eram o da minha mãe, de dona Maria Luiza, falecida, dona Maria do Morro do Mocotó, também falecida. Tinha no Saco dos Limões Mãe Ida, na Prainha, a mãe-de-santo chefe do barracão de Seu Pena Branca, já falecida, na Agrônômica tinha Mãe Iara. Do lado do continente tinha Dona Malvina, Dona Cota, Dona Cristina, Dona Maria Alice, Dona Belinha... O falecido Jaqueta, um dos primeiros filhos-de-santo da minha mãe que abriu casa, na época tinha o Dico que começou na casa dela”.*

Consideremos a situação de grande marginalização social da mulher no mundo e especificamente no Brasil nas décadas de 40 e 50, o que se agravava na então provinciana Florianópolis, que nesta época ficava fora do circuito de influência das transformações de costumes e valores que principiavam a ocorrer nas grandes cidades. Como já largamente demonstrado, a exclusão da mulher agrava-se conforme sua condição étnica e de classe. Ou seja a mulher negra e pobre é ainda mais excluída se comparada a outros grupos étnicos – notadamente os descendentes de europeus – e as integrantes das classes

<sup>26</sup> Sobre a questão de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé ver Birman, 1995

médias e altas. Neste contexto, pode-se imaginar a dimensão da importância do espaço religioso afro-brasileiro para a condição social da mulher local. Para irmos um pouco mais adiante nesta reflexão, basta tomarmos o caso da pioneiríssima Mãe Malvina: jovem, negra e pobre tornou-se, através da influência religiosa, uma figura pública de reconhecimento e poder inquestionáveis, reverenciada e considerada por boa parte da sociedade local. Por seu território religioso transitaram os mais diversos segmentos sociais - dos mais pobres às elites - todos estes, por interesses diversos, levando em conta sua influência. Entretanto, esta foi uma árdua construção que, em seus primórdios, demandou o enfrentamento de convenções sociais, coragem física e espírito desbravador.

*“Vê a força que tinha a mulher dentro do espiritismo. Naquela época [refere-se aos primórdios da Umbanda em Florianópolis] as mulheres encaravam até a polícia, tudo pela religião; já os homens ficavam preocupados com as conseqüências, perder o emprego. As mulheres não estavam nem aí e a força e coragem que elas tinham prá encarar era enorme. E a maioria eram mulheres, homens eram poucos.” (Pai Leco)*

*“A cultura afro-brasileira no Brasil foi mantida pelas mulheres nas casas-de-santo e só depois ela passou para fora. Mas muito pouco conhecemos da história da cultura afro-brasileira em Florianópolis. Hoje, graças a Deus, a gente tem essa liberdade, mas custou muitos tetos de terreiros quebrados, muitas mães-de-santo desdentadas porque apanhavam da polícia, muito sofrimento.” (Apolônio Antonio da Silva, babalorixá, 45 anos, Omobaomi<sup>27</sup>, Templo Espírita de Umbanda Juraciara, funcionário público, 25 anos “no santo”)*

Este pioneirismo da mulher nas religiões afro-brasileiras é encarado por alguns adeptos como uma missão determinada também pelo plano espiritual.

*“Esta riqueza [da espiritualidade] ficou mesmo nas mulheres porque os homens tinham que sair prá procurar a sobrevivência da família. Então nossos orixás viram que a mulher era um depósito rico para a espiritualidade.” (Yalorixá Elzeni)*

Maior dedicação, menor vaidade, mais constância são outras características consideradas predominantes no gênero feminino, que o destacaria no conjunto dos terreiros e seriam responsáveis pela sua preponderância numérica e liderança de fato.

*“As mulheres, quando passam pelo ritual, têm mais gosto por aquilo que tá fazendo do que o homem...Em matéria de assiduidade, colaborar, absorver fundamentos, zelo com a vestimenta...Vêm os homens e as mulheres, elas ficam e*

<sup>27</sup> Ele informa que em yorubá significa o filho da rainha das águas, Iemanjá.

*eles vão embora. O homem é preguiçoso, bota a vaidade em primeiro lugar, quer passear, dançar” (Pai Elisson)*

Há dificuldades de toda ordem para a participação nos terreiros dos indivíduos do sexo masculino, caso sejam heterossexuais: as barreiras intersexos existentes na sociedade como um todo se reproduzem no espaço religioso, assim como os preconceitos derivados dos estereótipos.

*“Se um pai-de-santo é homem, o marido pode não gostar. Vai cuidar de você, botar a mão? Tem marido que não aceita, então fica mais fácil quando é mulher. Tem mulher que fica envergonhada, já com outra mulher se abre mais.” (Mãe Juraci)*

*“Outro motivo que deixa os homens meio de lado na religião é porque geralmente quando o homem é pai-de-santo é discriminado como adé<sup>28</sup>, homossexual. Aí muitos não se expõem prá não encarar essa imagem. Mãe-de-santo ninguém vai criticar, ao contrário, dá status. Para o homem já vem o rótulo: ‘É pai-de-santo? Ih! É homossexual!’” (Pai Leco)*

Entre todos os participantes do terreiro, parece estar o homossexual entre aqueles que mais se adequam à dinâmica interna do grupo. É provável que esta aproximação se explique pelo fato de que as religiões afro-brasileiras estão entre as que menos discriminam o indivíduo por razões de opção sexual, classe, etnia ou qualquer outra característica física ou social. Caracterizam-se também por possibilitar a convivência e o crescimento na escala hierárquica religiosa daqueles que estão marginalizados na sociedade em geral.

*“Grande parte dos pais-de-santo realmente são homossexuais. Meu pai-de-santo sempre falou: barracão de candomblé onde não tem homossexual não é barracão de candomblé, porque ele dá vida ao candomblé, brinca, arruma o barracão, bota em festa, fala com as irmãs-de-santo, tem dedicação, veste, tem carinho, dá mais brilho até do que a própria mulher vestindo outra mulher. Então, há essa necessidade” (idem)*

A possibilidade de inverter a lógica de funcionamento e classificação inerentes à estrutura social permite a aproximação, se assim o desejar, de todo indivíduo que pertence a um segmento desprivilegiado da sociedade em geral: é o caso de mulheres, negros e homossexuais. Neste contexto, o indivíduo do gênero masculino e heterossexual, que ocupa em geral uma posição privilegiada no conjunto social, nas religiões afro-brasileiras acaba tendo maiores dificuldades para integrar-se, estando localizados, por vezes, num grau secundário diante de mulheres e homossexuais masculinos. É claro que

<sup>28</sup> Adé = homossexual, na gíria “do santo”.

estamos apontando apenas uma tendência geral observada e construída historicamente e não uma regra definitiva e imutável.

*“Outra coisa que pesa para o homem zelador-de-santo é tipo: se vem uma cliente jogar búzios comigo, ela não se abre tanto, como se fosse com a mãe-de-santo, de mulher prá mulher. Já prá um adé ela se solta de vez. Quando vem com o marido também cria um certo problema. Então, o homossexual é mais aceito como pai-de-santo do que o próprio homem”. (Pai Leco)*

Esta análise não significa dizer que não haja heterossexuais masculinos nas lideranças. Eles existem e estão aumentando em número e importância religiosa, conforme a sociedade também se democratiza nas questões de gênero, aceitando as mais diferentes opções sexuais. O que estamos buscando compreender é porque, nas religiões afro-brasileiras locais, há uma tendência visível e marcada de lideranças pertencentes a grupos que, na sociedade, estão em posição de inferioridade, tais como mulheres e homossexuais.

Entretanto, nem sempre o homossexual é encarado de forma tão positiva como a explicitada por Pai Leco acima. Há 20 anos atrás, o tema já era polêmico: em uma nota no boletim Vira Informativo dos religiosos, de janeiro de 1979, os líderes já solicitavam “tolerância” e respeito, o que indica que provavelmente não estivesse havendo sua aceitação:

*“O Mundo é para todos...Assim como em todo mundo, entre todas as religiões...também dentro da nossa Umbanda predomina o homossexual...O respeito, o amor ao próximo são dignos de todo ser humano...A Umbanda-candomblé aceita qualquer ser, desde que dentro do recinto de sua tenda ou roça...respeitem e sejam respeitados...Todos são irmãos!”.*

Veremos mais adiante, ao analisarmos as entidades Pomba Gira e Exú, que o tema da homossexualidade nos terreiros é controverso e algumas vezes associado a uma utilização distorcida da incorporação por parte do médium.

Seja qual for a característica pessoal ou social do adepto do povo-de-santo, há sempre a prevalência absoluta da espiritualidade sobre a materialidade. Neste caso significa dizer que a hierarquia religiosa nivela e determina a posição de cada um dentro do grupo, impedindo que os preconceitos e desníveis da sociedade em geral repercutam decisivamente dentro deste, influenciando nas determinações a serem tomadas no espaço ritual do terreiro.

*“Não tenho problema de machismo no meu terreiro. Na Umbanda é tudo por hierarquia. Primeiro é mãe-de-santo, depois mãe pequena, 7 linhas, então a pessoa que tem um grau menor não pode ultrapassar em cima de mim. Não*

*interessa se é homem ou mulher, mais velho, mais moço, é o grau dentro da religião que manda" (Mãe Juraci)*

Na análise da composição humana nos terreiros há ainda um dado a ser considerado: a questão étnica, que abordaremos a seguir e que cria especificidades quando se trata da relação entre negros e brancos.

➤ *Negros e brancos*

Vimos anteriormente que a problemática do relacionamento interétnico, notadamente entre negros e brancos, vê-se superada pela hierarquia religiosa. Os depoimentos de Mãe Juraci e do médium Ivan Costa Lima indicam que a noção de família-de-santo e sua graduação espiritual promove a noção do coletivo para além das diferenças sociais e étnicas. Entretanto, o médium Lima admite alguns desníveis entre negros e brancos dentro dos terreiros. Estes seriam reflexos das desigualdades existentes na sociedade como um todo no confronto com as práticas rituais:

*"Existe algumas preocupações quanto a questão de negros e brancos: por uma questão social, os brancos acabam galgando mais os degraus da hierarquia religiosa porque a feitura é um processo caro, um dispêndio econômico. No Abassá de Odé só tem 2 brancos e são oito negros, do total de 10 raspados [iniciados]. Em outros terreiros, você vê uma inversão: os que tem mais poder aquisitivo acabam permanecendo, tem uma estrutura econômica melhor que permite se manter e dedicar-se."*

Outro aspecto visível desses desníveis é a própria localização geográfica dos terreiros: em geral, os centros localizados nos morros da área insular são menores, com menos infra-estrutura e com uma porcentagem de participantes de maioria negra, com raras exceções. Na área continental, ao contrário, os terreiros são, em geral, maiores, possuem mais infra-estrutura e sua composição é majoritariamente de população branca, o que não significa, dada a característica populacional da Grande Florianópolis, que seja composta na mesma proporção pelas classes médias e altas.

É preciso problematizar um pouco mais esta constatação empírica. Os terrenos na Ilha possuem, em geral, maior valor imobiliário do que aqueles localizados no Continente, o que significa dizer que o custo de uma pequena área na Ilha pode equivar ao valor de uma área maior no Continente. Além disso, para proceder a uma análise do aspecto negros/brancos, pobres/classe média/ricos, há que se considerar a questão histórica: a gênese das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis está justamente na área continental. Em seus primórdios, nos anos 40/50, esta região era praticamente rural

possuindo pouca infra-estrutura urbana e seu terrenos logicamente tinham menor valor econômico, além do isolamento que possibilitava a prática dos rituais sem excessiva pressão de vizinhança. Estes fatores conjugados impeliam os religiosos a procurarem a área continental.

Outro dado que complexifica a análise da relação entre negros e brancos em Santa Catarina é ser este, inegavelmente, um estado brasileiro atípico, com maior percentual de população branca em relação à população negra, o que faz com que haja uma ampla faixa de intersecção de pobres entre os ditos “brancos”. Ou seja, ao contrário das outras regiões brasileiras, no Sul do país e especialmente, em Santa Catarina, há um grande contingente de população das classes baixas entre os brancos. Neste estado, a exclusão social é dos pobres que se compõem de maioria branca e menor parcela negra. Na Grande Florianópolis embora o contingente de negros seja um pouco mais significativo do que em outras regiões do estado, ainda é minoritário em relação ao contingente de considerados “brancos”. Em trabalho anterior<sup>29</sup>, demonstramos como esta parcela da população negra, mesmo sendo numericamente menor, consegue, em determinados espaços, exercer hegemonia cultural. É o caso das religiões afro-brasileiras locais, nas quais a matriz africana prepondera evidentemente no Candomblé e Almas e Angola, mas deixa também fortes marcas na Umbanda, apesar das influências do Kardecismo e do Catolicismo sobre esta. Entretanto, estamos falando de uma tendência, mas não estamos absolutizando. Veremos que a Umbanda local é bastante diversificada e somente um estudo sobre este recorte específico poderia determinar em que nível a matriz africana prepondera e impõe-se, ou combina-se a outras matrizes, ou mesmo fica em segundo plano, restrita a presença de alguns guias espirituais, como os Pretos Velhos.

Mais tarde, ao analisarmos os dilemas da atualidade, veremos que, quando indagamos aos entrevistados se haviam sido alvos de preconceito, esta noção apareceu mais associada à prática religiosa de matriz africana do que à etnia do indivíduo, agravado quando se trata de pobres.

Assim, o desejo de afirmação da matriz cultural africana parece preponderar nas religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis, porém, isto é importante frisar, sem a exclusão física dos integrantes brancos e de outras origens étnicas. Os religiosos buscam, até mesmo no plano espiritual, as justificativas para a inclusão da diversidade étnica, evitando o isolamento.

*“É a religião que aglutina os povos. A yalorixá que passou essa cultura para nós não tinha a pele negra, era branca, mas tinha tão enraizada a cultura afro-*

---

<sup>29</sup> Tramonte, 1996.

*brasileira e defendia com tanta garra e amor, que várias vezes o terreiro dela foi invadido e ela foi presa na delegacia de polícia.” (Babalorixá Apolônio)*

*“Os santos, os orixás não eram só pretos. Almas não é só de pretos. Os que puxam mais para a escravidão são os Pretos Velhos. Os outros não. Ogun não era preto, Caboclo não era nem branco nem preto”. (Ogã Hamilton)*

*“Acham que como a Umbanda é de nós, negros, que no passado foram massacrados, porque foram escravos, acham que agora os negros querem destruir os que não foram escravos. Então, existe preconceito de raça e cor por trás da religião. Só que a Umbanda também fala de Jesus, tem branco na Umbanda, tem Santo da Igreja Católica. A religião é dos brancos e dos negros”. (Graziela dos Santos Lima, 20 anos, comerciária, iaô, Centro de Umbanda Exumaré)*

Apesar de ser predominante esta predisposição entre o povo-de-santo local de incluir a diversidade étnica e social nas práticas religiosas, alguns “pioneiros” como Pai Juca, queixam-se da discriminação sofrida por ser branco. Embora ele admita que esta ocorreu também por ser ele “muito violento, não saber conversar”, conforme suas palavras, seu depoimento revela uma certa tensão entre negros e brancos. É provável que os conflitos relatados por ele também se expliquem por ter sido Pai Juca o fundador do primeiro terreiro de candomblé da Grande Florianópolis e ser um branco, situação que pode ter provado algum desconforto entre alguns:

*“Eu disse: mas credo! porque Xangô foi me botar essa coisa em cima das costas? Logo eu, branco! Olha que eu sofri perseguição por causa da cor, até dos negros! De eles tentarem me crucificar. Eu ia para Congressos, Encontros, se eu não soubesse, se não fosse da coisa ou não tivesse amor pela coisa, eles tinham acabado comigo. Isso vai dando uma tristeza em você...  
...Não funcionou a Comissão de Cultura Negra<sup>30</sup> e começou dentro do grupo uma dissidência; renunciei em favor de um de Itajaí. A primeira coisa que ele veio me questionar foi: ‘Como é que você, branco, pode ser presidente da Comissão de Cultura Negra?’”*

Apesar destes revezes sofridos, nas entrevistas feitas com o povo-de-santo na atualidade, o nome de Pai Juca é reconhecido como unanimidade quando se fala em conhecimento, profundidade e autenticidade religiosas.

Para Pai Juca, há uma diferenciação entre o Sul e outros estados brasileiros, principalmente se comparado à Bahia, não somente na composição étnica, mas sobretudo no aspecto da resistência cultural. Para ele, a herança

<sup>30</sup> Refere-se à Comissão de Cultura criada no Governo Pedro Ivo, por ocasião de sua posse em 1986.

dos orixás possibilitaram à sua pessoa a transposição de sua etnia fenotípica branca para a outra, verdadeiramente identitária, negra, de raiz africana.

*“O Sul é outro país, outra cultura. Na Bahia, as pessoas não lhe vêem pelo que você veste, mas pelo que tem na cabeça. É outro povo. Porque lá a cultura negra não foi sobrepujada, foi entorpecida, mas os costumes, princípios e o modo de ser continuam sendo africanos sem modificação. Isso é bonito. No Sul não acontece. O Sul é preconceituoso contra tudo. Se entrar muito japoneses aqui, vão ter preconceito também. Graças à Deus estou livre disso! **Eu, de branco me tornei negro.** Deve existir na raiz da minha família uma negra bonita lá atrás prá eu ter essa herança africana.”* (grifo meu)

Evitando uma postura somente defensiva, Pai Juca invoca a influência negativa da cultura européia ocidental sobre as religiões afro-brasileiras, que, em sua opinião, teria sido responsável pela criação do estereótipo associado à feitiçaria e degeneração da imagem pública da religião. Ele culpabiliza ainda a associação ao Catolicismo por esta distorção.

*“O negro é um povo do coração! Aí vem essas histórias de feitiçaria, macumbaria e dizem: ‘tudo por causa do negro’. Pegaram coisas da Idade Média, jogaram na Umbanda e dizem que é da religião do negro! Fico danado! Do negro, nada! O culto dos orixás não está preocupado em fazer feitiçaria prá ninguém! Os feiticheiros negros nem podiam viver na comunidade, iam viver isolados na mata. Então, pegam essa feitiçaria: punhal, São Cipriano, trabalho disso, daquilo e jogam tudo em cima da cultura negra. Não! Isso aí é da cultura branca, da época das trevas da Europa Ocidental, de Cipriano, da caça às bruxas, do Catolicismo.”*

Roger Bastide (1985) faz uma reflexão que nos parece pertinente para entender a aparente harmonia na complexa relação entre negros e brancos nas religiões afro-brasileiras: *“Como poderia o negro de fato protestar contra os brancos, quando vê estes se ajoelharem humildemente diante de sua Yalorixá para pedir sua bênção, cercar de respeito seus babalaôs... submetendo-se à autoridade mais exclusiva, por vezes, a mais tirânica dos sacerdotes negros? A religião africana destrói qualquer outra hierarquia que não se fundamenta na maior ou menor familiaridade com o sagrado e nos candomblés a situação racial é radicalmente oposta à do país profano: é o homem escuro que domina o homem claro”* (p. 325). Esta afirmação deve ser relativizada quando tratamos do povo-de-santo da Grande Florianópolis. Bastide refere-se ao candomblé baiano, cuja proporção de negros em posição de superioridade hierárquica religiosa é majoritária. Em nível local, não é possível fazer esta afirmação, dada a intensa mescla étnica dos adeptos, com grande proporção de brancos, pela especificidade demográfica do estado de Santa Catarina. Portanto, quando tratamos das religiões afro-brasileiras locais, limitamo-nos a

constatar que não há domínio de um grupo étnico sobre outro mas sim, preponderância e hegemonia da cultura de origem africana sobre as contribuições da cultura de origem européia. **No nível das relações intergrupais, as diferenças étnicas se dissolverão na “hierarquia-de-santo”,** vale dizer, o que determinará a hierarquia entre negros e brancos será o posto que ocupam na escala religiosa, o que certamente explica porque, dentro da rede do povo-de-santo local, as relações entre negros e brancos sejam menos tensas quando comparadas a outros espaços sociais.

### **A missão e a obrigação da caridade**

Examinamos acima a rejeição, por parte do povo-de-santo, da possibilidade de associação das religiões afro-brasileiras e da cultura de origem africana com qualquer idéia de feitiçaria e de ligação com o “mal”. A prática do bem é um dos mitos fundadores e está na base da razão mesma de ser dos inúmeros terreiros das religiões afro-brasileiras. Estes estruturam-se fundamentalmente para “fazer a caridade”, conforme as declarações dos umbandistas e praticantes de Almas e Angola e para desenvolver a espiritualidade e o axé, no dizer dos adeptos do candomblé. Neste contexto, não há luta entre bem e mal; este é hegemonicamente rejeitado como possibilidade e considerado uma distorção do verdadeiro sentido da religião, praticado apenas por indivíduos mal-orientados e/ou mal-intencionados. Portanto, é a ação caritativa em prol do crescimento espiritual que move as religiões afro-brasileiras e seus praticantes. A obrigação da caridade interna e externa traça a ponte entre o interior e o exterior do terreiro.

*“Vinha gente de Santa Catarina toda - uns loucos, outros perturbados, doentes, com feridas, sabe? Então foi muita cura! Eu me sentia feliz em poder fazer aquilo pelas pessoas. Fulano estava quase morrendo, graças a Deus está bom! Isso me dava uma satisfação íntima.” (Vó Ida)*

*“Tem hora que sento na mesa para comer, chega filhos-de-santo meus para olhar. Largo meu prato e vou atender. Quantas madrugadas atendendo, mas tenho muito orgulho disso. Já curei gente aleijada... Que Deus e Senhor do Bonfim vejam que cumpri minha missão.” (Mãe Beth)*

É dentro desta concepção de caridade como uma missão suprema, que ocorre uma abertura das religiões afro-brasileiras – notadamente as que prestam atendimento ao público através dos guias espirituais, como Umbanda e Almas e Angola. A prática do atendimento aproxima os mais variados setores sociais dos terreiros, muitas vezes sem qualquer intenção de um

vínculo mas definitivo, mas apenas para uma solução imediata. Este utilitarismo e imediatismo por parte dos consulentes, é plenamente aceito com total despojamento por parte dos religiosos, inclusive na abertura à diversidade de credos:

*“Nós somos dirigentes de um centro religioso. Questões de moral, ética, caridade, amor ao próximo, vontade de auxiliar, essas tem que ser a essência, o objetivo... O pessoal da assistência não é da minha conta saber de que religião é. O importante é que encontre o que veio buscar e siga o caminho dele. As pessoas vem como se fosse um hospital. Vem, se tratam e vão embora”. (Mãe Eldeni)*

Apesar das declarações enfáticas e recorrentes dos líderes religiosos em defesa de sua ação em prol do bem, sobrevivem ainda o preconceito, os estigmas e estereótipos construídos historicamente e reforçados por casos isolados de indivíduos que, dizendo-se pai ou mãe-de-santo, cometem crimes que repercutem na opinião pública, como vimos na primeira parte. Estes acontecimentos estão presentes no imaginário coletivo da população e o povo-de-santo vê-se constantemente na contingência de ser alvo de acusações ou permanentemente ser obrigado a dar explicações sobre os rituais.

*“Fui diversas vezes e irei quantas forem necessárias na encruzilhada e no cemitério. Quem não me conhece diz: ‘aquela tá fazendo mal para alguém’. Muitas vezes estou tirando o mal. Conheço a lei da ação e da reação.*

*A feitiçaria pode ser boa ou ruim. Fazer uma feitiçaria é a coisa melhor do mundo. [risos]. Todo o mundo está acostumado a ver feitiçaria como ruim. Não! A magia, os elementos, os fluídos são um só. Cada um usa conforme sua essência. Se tenho uma essência ruim, vou usar para coisas ruins, mas se estou querendo progredir espiritualmente minha magia vai ser boa. Não adianta xingar: ‘Sua bruxa!’ Acho o máximo, porque minha conotação é diferente”. (Mãe Eldeni)*

*“Jamais acendi uma vela para derrubar quem quer que seja e tenho posse para isso: tenho os axés na minha mão, mas jamais vou fazer. Boto na mão de Deus, ele sabe o que faz.” (Pai Evaldo)*

No exercício da prática da caridade, os terreiros enfrentam os estigmas vigentes na sociedade, os quais não atingem somente a parcela da opinião pública estranha e avessa aos rituais. O preconceito está de tal forma impregnado no senso-comum que torna susceptível até mesmo aqueles que crêem na força espiritual dos cultos e entidades e recorrem à sua ajuda. Portanto, está claro que, mesmo nos dias atuais na Grande Florianópolis, freqüentar um centro de Umbanda, Candomblé e outros, ainda é considerado

ato de transgressão e contestação aos padrões morais, éticos e religiosos aceitos pela sociedade.

*“As pessoas de classe social alta não gostam de vir no dia de atendimento quando está todo mundo aqui: pedem para ser atendidas num dia que não tem trabalho. Acho que é questão da sociedade cobrar, né? Eles ficam preocupados de chegar aqui e encontrar alguém que diga: ‘Te vi num centro de Umbanda!’ (Mãe Eldeni)*

*“Tinha alguns que vinham até o Centro pedir ajuda, mas não queriam mostrar que estavam aqui, paravam o carro em outra rua, com medo dos outros ver. Ainda existe isso. As pessoas querem vir escondidas. A religião é aceita porque eles vêm aqui, mas só que tem medo de que vejam eles entrar e daí sair criticando: ‘Ah, fulano anda na macumba!’ (Mãe Lurdinha)*

Outro estigma que persegue a ação caritativa dos religiosos é o imaginário coletivo leigo que, por vezes, alia as religiões afro-brasileiras às “práticas do mal”, o que não reverte sobre o povo-de-santo somente em difamação, mas também em procura dos médiuns para a realização de trabalhos “para o mal”, o que é veementemente rejeitado pelos entrevistados:

*“Hoje tenho a oportunidade de ajudar muitas pessoas. Não existe macumba e sim a pessoa que recebe orientação de um Ser Maior: está aflita, com problema sério, quer resolver e sai daqui com uma solução. Não fui eu que dei a solução, ela recebeu uma orientação que veio do outro lado que disse para ela o que fazer. As pessoas estão confundindo orientação espiritual com macumba: ‘Ah, porque quero separar aquela do marido dela!’ Nada disso!” (Valcir)*

Esta “vocação para a caridade” como a missão primordial de alguns cultos, toma tamanho vulto na Grande Florianópolis que acaba por hegemonizar as religiões afro-brasileiras, causando transformações de toda ordem, mesmo entre aqueles rituais – como o candomblé – que não possuíam em sua essência a prática do atendimento espiritual ao público. Ou seja, a função psicossocial da religião adquire uma proeminência sobre o plano interno do desenvolvimento da espiritualidade restrita ao grupo de médiuns. Este plano passa a ser apenas um apoio para a razão de ser maior do centro e seus adeptos: a missão da caridade exercida “para fora” do círculo estreito do terreiro e seus integrantes.

*“A reza no Candomblé atravessa altas horas porque tem incorporações dos médiuns. Só que para o povão que precisa da ajuda, não tem valor. Tem valor para o grupo ritualístico, ou para alguém que vai lá apreciar. Só que o intuito do médium é a caridade, é ajudar alguém e não é praticando um ritual restrito para eles mesmos, como é no Candomblé, que vão praticar a caridade, cumprir a missão. É neste vazio que estava se criando no Candomblé que entra a*

***Umbanda e os próprios adeptos do Candomblé viram que estava acontecendo isso. Hoje vários fazem o ritual próprio, de raiz e depois fazem gira de Caboclo, Preto Velho. Aí as pessoas vão consultar estes guias.*** (Pai Elisson) (grifo meu)

Apesar deste privilegiamento do bem enquanto orientação da ação principalmente de umbandistas e de adeptos de Almas e Angola, há uma clara noção de que a matriz afro-brasileira rompe com o maniqueísmo entre o bem e o mal. O significado do bem remete, nestes casos, não a um julgamento moral sobre valores preestabelecidos, mas a uma orientação de crescimento espiritual:

*“No povo yorubá tudo é dual. Não tem essa estória que Deus é um e o Diabo é outro. Tudo tem seu lado positivo e seu lado negativo e vamos trabalhar essas energias. O que é bom para uma cultura pode ser ruim para outra”.* (Pai Juca)

Veremos mais tarde que, apesar da máxima da “vocação para a caridade” - hegemônica entre as religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis e que implica, necessariamente, na gratuidade pelos “serviços religiosos” - um dos dilemas da atualidade é o impasse entre cobrar financeiramente ou não pelos “atendimentos”, um dos temas mais recorrentes e polêmicos entre o povo-de-santo entrevistado.

Outro tema que analisaremos mais adiante e que toca a dualidade entre bem e mal no campo religioso afro-brasileiro diz respeito às entidades Exu e Pomba Gira inegavelmente as mais controvertidas, não somente entre os leigos no assunto, que associam erroneamente Exu à figura demoníaca, como também entre o próprio povo-de-santo, pela utilização considerada equivocada da incorporação destas entidades pelos médiuns.

### **3.5. RELAÇÕES ENDÓGENAS DO POVO-DE-SANTO**

O termo “endógeno” aqui mencionado é assimilado da conceituação que Negrão (1996) emprega para definir as relações das religiões afro-brasileiras entre si e com outros credos. Adotaremos a terminologia limitando-a ao círculo de adeptos que convencionamos denominar de “rede do povo-de-santo”, ou seja o conjunto de participantes e suas respectivas entidades: terreiros, federações, associações, etc.

## A relação entre os terreiros

Ao contrário de pesquisas desenvolvidas em grandes centros como a cidade de São Paulo<sup>31</sup>, raramente na região da Grande Florianópolis, o médium explicita uma razão do plano material para sua aproximação ou saída de um ritual ou de um terreiro, como, por exemplo, incompatibilização com chefes de terreiro ou médiuns e afinidade específica ou preferência por algum grupo.

É provável que esta explicitação de motivos não ocorra devido ao fato de que o povo-de-santo da Grande Florianópolis ainda se constitui em uma rede relativamente restrita, na qual a maioria das importantes e tradicionais lideranças mantém um relacionamento pessoal e público cordial, apesar das divergências significativas, como analisaremos mais tarde. Embora o crescimento numérico de terreiros seja rápido, visível e contínuo, mantém-se ainda um núcleo tradicional importante cujos eventuais conflitos, quando existentes, sobrevivem apenas nas instâncias internas dos participantes do próprio grupo, mas não assumem proporções de cisões definitivas, cuja divulgação extrapole os limites da rede dos religiosos.

Apesar da organização coletiva do povo-de-santo da Grande Florianópolis estar relativamente enfraquecida nesta virada de século, as contradições internas à rede manifestam-se mais marcadamente no isolamento nuclear de cada terreiro fechado em si próprio, do que em grandes disputas ou discórdias de repercussão pública. Ou seja, na Grande Florianópolis, parece haver esforços por parte do povo-de-santo de manter as relações diplomáticas entre os pares, ficando as divergências como assunto de pequenas rodas de debates internos entre os adeptos. Em casos de profunda discordância, os terreiros afastam-se uns dos outros, sem alardes que possam repercutir na opinião pública e dão continuidade ao trabalho cotidiano do terreiro. Nestes casos, muitas vezes as conversas informais, por vezes, criticadas como “fofoca” acabam funcionando como fórum de debates e normatização.

Como veremos mais adiante na comparação entre passado e presente, na opinião do povo-de-santo, um dos grandes problemas enfrentados pelas religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis na atualidade, é a desunião entre as casas. Esta é resultado de uma combinação de diversos fatores alguns dos quais aprofundaremos mais tarde: competição, desacordo com os rituais praticados, desentendimentos, questões morais e éticas, etc. Um dos fatores responsáveis pela desintegração entre os terreiros nasce de desacertos internos entre os próprios religiosos, até chegar às divergências entre um centro e outro por inúmeras razões. As divergências internas aos terreiros, que muitas vezes

---

<sup>31</sup> Negrão, 1996

levam o médium a procurar outra casa, são consideradas de extrema gravidade, já que atingem diretamente a autoridade do pai-de-santo e instigam o confronto entre membros que possuem o grau máximo na hierarquia religiosa repercutindo, portanto, no plano espiritual.

*“Quando vier um médium saído de outra casa, o pai-de-santo deve se preocupar em saber porque saiu. Mas os pais-de-santo não querem saber; querem é quantidade de médiuns no seu terreiro. O médium vai malhar o pai-de-santo da casa que saiu e o pai-de-santo não se preocupa em estar quebrando todo o ritual. Os pais e mães-de-santo tem que confiar um no outro. Porque quem sai de uma casa fez algo errado. Se os pais-de-santo se respeitassem um ao outro...” (Pai Leco)*

A divergência entre membros de um mesmo terreiro é um aspecto menos recorrente entre os entrevistados. A competição e a discordância ocorrem com mais freqüência de um centro para outro. Neste caso, são inúmeras as fontes de desavença que acabam levando ao isolamento, geralmente de caráter voluntário, tanto do centro, como de sua autoridade maior, o chefe do terreiro. Alguns buscam superar a fragmentação entre os terreiros insistindo em visitas a outros centros, mas mesmo nestes casos, os ambientes a serem freqüentados são cuidadosamente escolhidos a fim de evitar confronto.

*“Os centros estão isolados deles mesmos. Talvez seja falta de orientação do pai-de-santo, eles não se abrem. Não aconselham os médiuns a darem abertura porque somos todos irmãos de fé, até por ignorância. A gente está tão envolvido no mundinho da gente... Às vezes convido meus médiuns para visitar outros terreiros, ver se estamos no caminho certo, porque dúvidas a gente sempre tem. Tenho sob minha responsabilidade os médiuns, as pessoas que vêm e me questiono muito, se estou fazendo a coisa certa e peço a orientação dos meus orixás. Não que tenha que fazer tudo igual, mas seria interessante trocar idéias, fortalecia os centros “ (Mãe Eldeni)*

Os relatos de experiências negativas vividas durante as visitas inter-terreiros são freqüentes, tanto por parte dos que recebem os hóspedes em festas e demais ocasiões, quanto daqueles que se mobilizam para visitar outra unidade. As queixas mais comuns giram em torno do menosprezo por parte da casa que recebeu, ou ainda um ressentimento pelas críticas ao ritual praticado, ou mesmo um sentimento de inferioridade que aflora quando da comparação material entre a infra-estrutura de terreiros e médiuns que se reflete nas ocasiões públicas das festas e demais cerimônias rituais.

*“Está faltando respeito. Tem gente que vai para um centro rindo, fazendo pagode com aqueles que estão com santo<sup>32</sup>. Tem que ter respeito acima de tudo. Na levantada da B. aqui, tinha três pais-de-santo dando gargalhadas” (ogã Hamilton)*

*“Visito muitos terreiros: a gente vê aquela montagem de filhos-de-santo e babalaôs e a gente entrando humilde, constrangido, porque não está de acordo com a vestimenta deles. Tem terreiros lá do Continente que a gente nem vai porque a pessoa quer ser mais do que seu companheiro de religião. Sou humilde e me dedico às entidades. É por isso que não visitamos alguns terreiros e tem alguns terreiros que não visitam ninguém. E mesmo aqui, se a gente convida, o pessoal diz: ‘Ih! lá é pobre, não vou não!’” (Ivan Carlos da Silveira)*

Também é considerado foco de divergência a “clonagem” de rituais, ou seja, criar forçosamente uma etapa espiritual movido pela ganância e competição com outrem:

*“Não aceito isso: vou num terreiro numa camarinha, fico só espiando, saio de lá e deito um filho que não tem santo, mediunidade evoluída<sup>33</sup>, só porque vi no outro, apresentar que tenho força e posso fazer”. (Mãe Antonieta)*

Outro fator de desarticulação, especialmente entre os praticantes de Candomblé é a origem “estrangeira” de sua feitura, vale dizer: como o candomblé é bastante recente na Grande Florianópolis, a grande maioria dos pais-de-santo possuem suas “raízes de santo” em outros locais do país, além de, evidentemente, eles próprios não possuírem muitos filhos-de-santo, devido à história recente de sua implantação local. Esta condição de “migrante”, que estabelece-se de forma desenraizada, determina a fragmentação e o isolamento. Nestes casos, alguns religiosos ressentem-se da falta de oportunidade de troca de conhecimentos e do enfraquecimento geral da religião.

*“A preocupação com o candomblé em Florianópolis é a desunião das poucas casas. Acho que é porque o candomblé tem pouco tempo aqui e a maioria são ‘feitos’ [iniciados] fora: Rio, Bahia, Porto Alegre ou alguém daí vem ‘fazer a cabeça’<sup>34</sup> dele aqui. Fica uma separação desnecessária porque todos cultuam os mesmos orixás, mas não se entendem. Já somos poucos, vamos somar o conhecimento, não dividir, dar força um para o outro, não apoio material, mas espiritual. Fazer eventos: tenho aqui hoje um toque, vou convidar toda a praça<sup>35</sup> prá ajudar a boa vinda do orixá homenageado, sem crítica. A festa é a maneira de*

<sup>32</sup> “Estar com santo” é estar incorporado com a entidade espiritual

<sup>33</sup> “Deitar um filho que não tem santo” é falsificar o ritual religioso. Significa simular a espiritualidade inexistente de um indivíduo que não tem mediunidade suficiente para aprender rituais e doutrinas e receber a divindade.

<sup>34</sup> “Fazer a cabeça” = iniciar-se

<sup>35</sup> Quer dizer, haver festa em seu barracão para a qual será convidado o povo-de-santo local.

*se encontrar, trocar idéias e aqui está acontecendo crítica não construtiva, só prá destruir.” (Pai Leco)*

A falta de respeito à hierarquia religiosa, às antigas lideranças, à tradição e aos dogmas e preceitos do campo da espiritualidade é outro fator de grande desmotivação para as trocas inter-terreiros, principalmente para os mais antigos.

*“As pessoas não respeitam mais. Então, o que vou fazer na casa dos outros se não sou respeitado como deve? Sou pioneiro de Almas de Angola, o mais velho que continua a tocar a casa. Até que sou considerado, mas eu digo é as bobagens que fazem que eu não posso fazer nada e tenho que engolir certas coisas, os erros. Por isso que é cada um na sua casa” (Pai Evaldo)*

Na opinião de alguns, as rupturas da tradição degeneraram imediatamente em degradação moral, resultando em desvirtuamentos difíceis de serem revertidos. Resta, neste caso, isolar-se em seus próprio terreiro ou ainda, mais radicalmente, fechar a própria casa para um grupo seletivo.

*“Vou pouco a outros terreiros, só quando conheço o pai ou mãe-de-santo e também se trabalham na linha da caridade, que não desvirtue a religião afro-brasileira, explorando a boa fé das pessoas. Porque o bem e o mal estão aí e somos livres para fazer. Agora, vai de cada um.” (Mãe Eldeni)*

*“Estou resguardado, não abro o Candomblé prá fora mais. Tenho uma casa que passou tanta gente importante, tanta gente pobre materialmente. Se o santo resolveu que eu ficasse com alguns poucos pobres dentro da casa e que eram as minhas mãos que tinham que trabalhar, porque que vou abrir pros outros? Com a retirada preservei a mim e a cultura. Sei de tudo o que ocorre nos terreiros da Capital e fico horrorizado...Não tenho condições de tocar mais porque o pessoal quer se drogar, beber...” (Pai Juca)*

No contato inter-terreiro não há muitos relatos de experiências positivas, mas há outro fator a considerar: o desejo de confraternização e a afinidade pessoal entre os pares. O depoimento abaixo nasceu de uma conversa entre Pai Edemilson e Pai Leco demonstrando, neste desejo de confluência, uma possibilidade de futuro um pouco mais positiva do que a apontada pela maioria dos entrevistados:

*“Fui privilegiado na casa do Pai Leco. Houve uma saída de iaô e Pai Leco disse: ‘Passo o adjá<sup>36</sup> para Pai Edemilson para que tire o nome de santo da minha casa. Pai Leco também já participou do Candomblé daqui, da minha obrigação de 7*

<sup>36</sup> “Adjá = pequena sineta de metal...usada para diversas cerimônias...de Candomblé ou Umbanda.”. Cacciatore, 1988.

anos. Também participei na casa de Pai Leco, eu respeitando o lado dele de Angola, ele respeitando o meu de Ketu<sup>37</sup>. Eu aprendo Angola e ele Ketu. Acho legal isso, a união das religiões.”

Quando perguntados sobre as alternativas para este quadro que não é apresentado como promissor, é unânime entre os entrevistados a necessidade de articulação e organização, a possibilidade de realização de eventos e troca de conhecimento e são inúmeros os apelos no sentido da superação da mediocridade da crítica e dos comentários de uns sobre outros.

*“Daria para fazer reuniões, encontros, congressos. Uma passar informações para o outro, para que o outro entenda o que cada um faz”. (Mãe Graça )*

*“Gostaria que a Umbanda fosse mais unida. Exemplo: fui no seu terreiro, fui bem recebida, não sair com crítica de lá e nem levar crítica daqui prá outro lado. Que fossem mais humanos, irmãos, não querendo ser mais, porque fulano estava com roupa de veludo, o outro de renda. Isso não leva a nada.” (Mãe Lurdinha)*

O preconceito, por parte da sociedade em geral e opinião pública, ainda enfrentado pelas religiões afro-brasileiras é outro forte motivo, na opinião dos adeptos, para que a questão da organização inter-terreiros fosse levada a cabo.

*“Os terreiros deveriam se unir prá ter mais força perante aqueles que ainda tem muito preconceito; prá uns ajudarem aos outros naquelas questões de evoluir, modernizar. Mas acontece que os adeptos da Umbanda, sempre acham sempre que são os melhores; que o ritual do seu terreiro é o melhor, é o certo! Não tem união, troca de ajuda, de informação! Sinto muita falta disso!” (Mãe Eldeni)*

*“Os terreiros maiores tem que dar a mão aos pequenos para a corrente fechar e ter mais força para lutar contra o preconceito”. (Mãe Antonieta)*

Apesar do clima negativista que preponderou nas entrevistas, é possível perceber também que os depoimentos foram uma oportunidade de “desabafo”, e que o futuro, apesar de preocupar a todos, não tirou as esperanças de que esta situação de atomização e animosidade entre os terreiros seja superada. Quando analisarmos a relação entre passado e presente, veremos que o passado é visto de forma idealizada e romantizada e que nenhum destes problemas aparece como determinantes, embora outros dados indiquem que já estivessem ocorrendo, mas amenizados. O presente é considerado um verdadeiro “caos” porque é comparado com um passado idealizado, mas também é visto como uma fase a ser superada. Neste sentido, apesar do futuro

<sup>37</sup> Refere-se a nações diferentes: Candomblé de Angola, Candomblé de Ketu.

parecer pouco promissor, a esperança sempre sobrevive, como veremos a partir da **evolução da positividade** nestes trechos do depoimento de Pai Leco:

*“Como o candomblé aqui ainda é jovem e já estão se separando, vai ser problema daqui há 10 anos a pessoa procurar uma casa-de-santo e ser criticada por outro pai-de-santo...Um critica o outro e isso não deveria acontecer, os próprios membros da religião já começam a discriminar”.*

*“No candomblé daqui as famílias ainda não estão constituídas. Acredito que a partir do momento que meus filhos abrem casa, nunca vão querer ser mais do que a casa deles e nem eu vou querer ser mais que a deles, que é a mesma família”.*

*“Meu sonho é um dia lavar a escadaria da Catedral. As águas de Oxalá. Obviamente que isso daí vai ser um uuufff!!! [um choque]. Não sei como vai ser depois, mas quero fazer. Saio com meu pessoal do barracão, vaso na cabeça com flores, vamos prá Catedral, Sexta-feira Santa e vamos lavar tudo, derramar as águas todas na escadaria, como no Bonfim.”*

Apesar deste quadro aparentemente desolador descrito pelos entrevistados, ele não corresponde a realidade dos fatos e dos relacionamentos entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis. Na verdade, embora haja inúmeras críticas e depoimentos carregados de ressentimentos, a visitação entre os terreiros é constante, mútua e intensa. Todos visitam a todos. Visitam-se os que tem afinidades; visitam-se também aqueles que não tem muitas afinidades mas foram convidados para ocasiões especiais; também se visitam aqueles que pouco se conhecem, mas querem conhecer melhor aos pares por sentirem algum tipo de identidade; há visitas ainda para observar e comparar. Todos, de fato, buscam e querem a convivência e a confraternização, sejam quais forem os embates que daí se originem.

Em seu estudo sobre o candomblé paulista Amaral (1993) demonstrou que a festa é o verdadeiro motor da rede do povo-de-santo. Em torno da festa a rede organiza-se, revigora-se e cresce. É na festa que todos se encontram, fazem e refazem seus laços de afinidade. Amaral provou que a festa é um verdadeiro “estilo de vida” dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Ora, quem faz festa deseja confraternizar, agregar. É esperável que, em meio a tanto vaivém, surjam as intrigas, as chamadas “fofocas”, as comparações, conflitos, jogos de poder, dissidências, implicâncias, etc. Mas, apesar dos depoimentos por vezes ressentidos, em nenhum momento refluí a quantidade de festas e de participantes. Ao contrário, é cada vez maior o número e a dimensão destas. E não são somente as festas por motivos religiosos com a finalidade de oferendas ou homenagens aos orixás, saídas de camarinha ou em

dias específicos de determinado santo. Qualquer motivo é pretexto para comemorar, convidar e conviver: aniversário do médium, do pai-de-santo, bodas de prata de alguém, nascimento dos filhos carnaís, etc. Esta convivência entre a profusão das festas e as “fofocas”, indica que estas não são necessariamente um sintoma de rupturas definitivas entre o povo-de-santo, mas uma forma de exercer a crítica e dinamizar o debate, entre as partes, ainda que indireto. Assim, pode-se resignificar o mecanismo interno da “fofoca” como uma forma de autoregulação das relações na rede do povo-de-santo e de acerto das diferenças sem embates diretos e cisões graves.

E ainda não é apenas nas ocasiões festivas que o povo-de-santo se encontra. Também nos rituais internos do terreiro, ocorre a participação de indivíduos de outros centros: nas “feituas de cabeça”, nas “camarinhas”, por exemplo, geralmente há a inclusão de religiosos de alta hierarquia externos àquele terreiro. Através do relacionamento com estes, escolhidos entre os que tem maior afinidade “no santo” com o grupo, criam-se novos laços de compromisso social e religioso, reforçando os nós da rede do povo-de-santo, através do estabelecimento de vínculos de “família-de-santo”.

Claro está, portanto, que em vez de uma rede desintegrada e desarticulada, como queixam-se os religiosos, o que temos entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis na atualidade é um imenso coletivo que se move numa complexidade de relações e que tem, como motor principal a convivência intensa, notadamente em situações festivas. Ou seja, não é possível pensar o conceito de organização humana apenas do ponto de vista da racionalidade ocidental que considera somente as instâncias consagradas das motivações sociais, econômicas ou políticas: sindicatos, associações de bairro, partidos políticos, etc. A organização dos adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis é eficaz e intensamente articulada, mas ocorre pelos viezes da confraternização e celebração religiosas e do lúdico. E porque não considerar as “fofocas” tão negativamente apontadas pelo povo-de-santo, como um verdadeiro fórum de debates que, evitando a discussão aberta e direta que poderia resultar em sérias rupturas, toca nos pontos nevrálgicos que afluem das inter-relações entre os terreiros?

### **As relações entre os rituais**

Umbanda, Almas e Angola e Candomblé formam três subgrupos entre as religiões afro-brasileiras analisadas neste trabalho. Não é objeto específico desta pesquisa o aprofundamento das características rituais de cada um deles, mas sim desvendar como ocorre o seu inter-relacionamento. O que se pode observar na Grande Florianópolis é uma intensa inter-influência que resulta

em transformações constantes entre estes rituais, de tal forma que podemos afirmar que a mudança é permanente.

Muitos dos que se autodenominaram umbandistas apresentaram práticas rituais bastante próximas ao que se convencionou chamar de Candomblé de Caboclo, como o sacrifício animal, por exemplo; outros declararam não aceitar como umbandista aquele que o pratica. Alguns afirmaram que não aceitam como Umbanda o terreiro que tem o toque de atabaques, sendo que a maioria dos autodenominados como tal o utiliza em seus rituais. Outros que se classificaram como Candomblé buscam conciliar seus rituais próprios “de raiz”, com uma sessão na qual guias característicos da Umbanda “dão incorporação”, tais como Caboclos e Pretos Velhos, inclusive com atendimento à assistência.

Almas e Angola está em processo em construção. É bastante complexa sua definição, pois é também recente e praticamente exclusivo em Santa Catarina, único local onde sobreviveu, trazido do Rio de Janeiro por Vó Ida, nos anos 50. Como não há referência de obras de amplitude nacional publicadas sobre o tema<sup>38</sup>, as respostas que obtivemos quando buscamos caracterizar este ritual foram tão diversificadas, que tornou-se impossível traçar um perfil com características definitivas. A variação principia na utilização do termo: *Almas e Angola*, *Almas de Angola* e *Almas em Angola*, foram algumas das nomeações coletadas. Muitas de suas práticas são plenamente identificadas com a Umbanda, outras se aproximam do candomblé e os praticantes mesmos em vários momentos informais se auto-classificam como umbandistas. Quando pedimos para resumir, a definição geralmente foi: “Almas e Angola é uma mistura de Umbanda e Candomblé.”

Como a própria Umbanda e Candomblé se interinfluenciam mutuamente na Grande Florianópolis, pode-se concluir que, na verdade não há um conceito de “pureza” imutável, congelada no tempo e na história quando nos referimos aos rituais locais. Há, sim, uma preservação de certos princípios espirituais, essenciais, em meio à contínua e necessária transformação que busca adaptar a tradição aos novos tempos. Até mesmo o Candomblé, que se deseja mais tradicional e menos permeável às influências, não está livre das mudanças, visando a adequação à realidade e às emergentes necessidades espirituais e materiais. Examinaremos melhor a dualidade **tradição ou modernidade** quando tratarmos dos dilemas do presente.

Agora examinaremos como os três subgrupos se interpenetram e quais as questões que movem os indivíduos entre estas diferentes práticas.

---

<sup>38</sup> Em nível local, há as reportagens de Pedro (1997) e Trindade (2000) que descrevem alguns aspectos rituais dos terreiros aos quais pertencem.

A partir dos depoimentos, pode-se observar uma ligeira tensão entre os subgrupos. Nada comparável às queixas surgidas dos contatos entre os terreiros, mas as declarações indicam que as reservas dos adeptos de um ritual em relação ao outro vão para além da diversidade dos preceitos religiosos: elas esbarram, em alguns casos, nas diferenças sociais e econômicas entre seus participantes notadamente quando se trata de Umbanda e Candomblé. Estas diferenças resultam, na opinião dos integrantes, em concepções espirituais diferenciadas. Os umbandistas expressam mais a dualidade **simplicidade x luxo** principalmente quando se referem ao candomblé e revelam uma certa mágoa ao constatar uma visão hierarquizada do candomblé em relação à Umbanda, segundo a qual esta estaria situada num plano subalterno enquanto ritual. Este sentimento de estar sendo inferiorizado nasce, principalmente, da constatação de uma real hierarquia material entre os terreiros, seus médiuns e suas cerimônias. Esta superioridade infra-estrutural do candomblé apontada pelos umbandistas é responsável, em sua opinião, pelo esvaziamento da essência e privilegiamento da aparência:

*“O candomblé quando faz camarinha é festança, porque os médiuns já pagaram tudo. A Umbanda não precisa de vaidade. Queremos cumprir nossa missão no terreiro, com a roupa branca, com menos vaidade possível. Simplicidade acima de tudo, não trocamos de roupa prá botar mais bonita pro Caboclo ou prá Oxum. Se abole totalmente essa prática: união com os irmãos, doutrina, despojamento...*

*O movimento espiritualista é desunido. Cada um acha melhor aquilo que faz: os candomblés acham que são melhores do que a Umbanda que se encolhe porque se impressiona com a pompa do candomblé. Só que ali só tem misticismo e mais nada.” (Pai Elisson, Umbanda)*

*“Sou feita no Candomblé<sup>39</sup>, mas fico magoada porque eles [do candomblé] ofendem muito nossa religião, a Umbanda. Gostam de desfazer das nossas entidades, acham que a entidade é luxo. E a Umbanda não tem luxo, tem a pobreza, da força da natureza que aquele pai dá e a entidade na terra com aquilo que é, mas não fantasiada.” (Mãe Antonieta, Umbanda e Omolocô)*

*“A gente vai num terreiro, vê uma saída<sup>40</sup>, muitas pompas, galanteios e no fundo, na semana dos sacrifícios, dos axés e das energias não tem nada, só tem pro dia da saída prá aparecer pras pessoas”. (Pai Evaldo, Almas e Angola)*

Ainda na relação entre umbandistas, praticantes do Candomblé e de Almas e Angola, há uma tensão em torno da disputa da posse da liderança como a “matriz” de “correção e organização ritual”. A Umbanda é referida pelos dois outros, como sendo demasiadamente despreocupada com

<sup>39</sup> Quer dizer que completou sua formação religiosa no candomblé.

<sup>40</sup> “Saída da camarinha”, feita publicamente, após o religioso ter ficado recolhido.

características essenciais da religião e excessivamente sincrética. Os umbandistas rebatem afirmando que a função social da Umbanda constitui-se no verdadeiro sentido religioso em sua essência e que esta espiritualidade responde às necessidades da população, prevalecendo sobre rituais como o candomblé que, em sua opinião, são demasiadamente fechados no grupo de médiuns. Os três subgrupos disputam a primazia da influência de uns sobre outros: quem seria a “locomotiva-chefe” condutora das religiões afro-brasileiras nas Grande Florianópolis, eis o eixo da polêmica.

*“Diferença entre Umbanda e Almas e Angola? Bom, Almas e Angola é organizada, tem fundamento, princípio; é hierarquicamente correta. Na Umbanda não existe hierarquia: anjo de guarda, oborizado, pai ou mãe pequeno, babalorixá, yalorixá; o médium com espiritualidade evoluída, no ritual tem a mesma condição do iniciante. Já Almas e Angola - não é discriminação - é como a escola: primeiro, segundo ano... formatura. Na Umbanda tem uma mistura de energia e às vezes mistura entidades com vibrações que se chocam. Exemplo: já vem da mitologia africana que Iansã e Oxum não se dão. No candomblé, no batuque, não podem estar no mesmo tempo e no mesmo lugar. A Umbanda já permite. Almas e Angola tem muito fundamento no Candomblé e também não permite” (Pai Clóvis, Almas e Angola)*

Para Pai Elisson, da Umbanda, o Candomblé viu-se na contingência de abrir seus rituais à introdução de guias espirituais oriundos da Umbanda que dão consulta ao público - tais como Caboclos e Pretos Velhos - para sair do isolamento social e sobreviver enquanto religião. Segundo ele, o babalorixá do candomblé, apenas jogando os búzios para leigos, não satisfaria a necessidade da assistência de um contato físico mais direto com a divindade:

*“Houve abertura no Candomblé: se introduziu Caboclos, Exus, Pretos Velhos, nas consultas. Antes, o Candomblé dizia que eram Baba Eguns, não podiam dar consultas; mas vendo que só dançando, arriando os orixás não supria as necessidades da assistência que procurava ajuda, mesclaram e passaram a se chamar Candomblé de Caboclo permitindo a entrada dos Pretos Velhos e outros. Os candomblés abriram para que sua assistência não se extinguisse e continuassem com o ritual. A introdução da Umbanda, que é o próprio Candomblé de Caboclo foi para suprir as necessidades dos Candomblés. E eles falam que a Umbanda depende deles. Só que o Candomblé é que depende da Umbanda porque por si só não sobrevive, porque não satisfaz a caridade. Ninguém se contenta do pai-de-santo só jogar o búzio. Quem não gosta de conversar direto com o Preto Velho?”*

O depoimento acima resvala em aspectos que abordaremos mais tarde, tais como **unidade na diversidade e tradição ou modernidade**. Na verdade, o religioso aponta um dos grandes desafios das religiões afro-brasileiras na

atualidade, na Grande Florianópolis e em geral: como manter-se “autêntica” diante do contínuo crescimento numérico de seus integrantes, diante das transformações da modernidade, que trazem novos hábitos e conceitos para o meio dos adeptos e o desafio de manter a tradição sem encerrar-se sobre si mesma, elitizando a prática religiosa.

Umbanda e Candomblé apresentam-se como dois campos religiosos bem definidos por possuírem uma trajetória consagrada na história brasileira. O intenso e complexo intercâmbio de influências entre estes resulta em um extenso leque de opções dentro de ambos os rituais: no candomblé, aí incluídas as inúmeras ramificações já largamente codificadas por inúmeros autores, o mesmo ocorrendo e com muito maior diversificação sob a ampla denominação Umbanda. O elemento novo na Grande Florianópolis e Santa Catarina em geral é Almas e Angola. Quando dizemos “novo” não estamos utilizando como referência o tempo de existência local, já que foi implantado por Mãe Ida nos anos 50, apenas pouco tempo após Mãe Malvina ter fundado o primeiro terreiro de Umbanda de Santa Catarina. Considera-se “novo” por não ter a tradição histórica e a amplitude nacional da Umbanda e do Candomblé o que, na opinião dos adeptos, é responsável por uma certa tensão entre Almas e Angola e outros rituais, mais tradicionais:

*“Almas e Angola é uma religião que sofre em Florianópolis um certo preconceito porque não temos um passado histórico...tem 50 anos. Tem uma fundamentação, veio prá cá e encontrou espaço espiritual e se enraizou. Isso nos possibilita buscar uma Irmandade de Almas de Angola.” (Geovani Martins, babalorixá, 36 anos, 20 anos “no santo”, geógrafo, Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde)*

Almas e Angola, dizem todos, sobreviveu apenas em Santa Catarina, trazido do Rio de Janeiro. Seus adeptos, unanimemente, consideram Mãe Ida como pioneira e protagonista. Ela mesmo confirmou estas informações na entrevista que deu à esta pesquisa. Quanto à origem histórica não há, portanto, qualquer dúvida. Esta surge quando buscamos identificar as características exclusivas de Almas e Angola que a diferenciasse dos outros dois rituais - Umbanda e Candomblé. As informações mostraram-se de tal forma diversificadas que foi impossível traçar um perfil definido. Além do enorme rol de características que por vezes mostraram-se divergentes nos depoimentos, registramos ainda um nível de desconhecimento deste ritual:

*“A senhora vai ficar toda enrolada nisso - na Almas de Angola - e eu vou ficar enrolada toda vida na Almas de Angola e quem tá feito nela vai ficar toda a vida enrolado, porque o significado até hoje - estou com 71 anos - ainda não me deram. A pessoa mais antiga que encontrei aqui feita em Almas de Angola, nem ela soube me dizer”. (Mãe Antonieta)*

*“Não sei explicar porque Almas de Angola surgiu. Hoje é a maioria. Não muda os pontos, os toques, a única coisa é a comida do santo. Almas de Angola deve ser uma mistura da Umbanda com o Candomblé” (Tânia Costa, yalorixá, Tenda Espírita Pai José de Angola)*

Para alguns adeptos, esta hierarquia entre rituais simplesmente não existe. Existe apenas a diversidade que enriquece e que deveria ser potencializada em fóruns de debates.

*“Seria interessante se uns trocassem idéias com os outros, mas nada de misturar Almas de Angola, Umbanda com Candomblé! É impossível. A essência é a mesma mas cada um tem seu jeito. Se ficar tudo igual, perde a característica. Candomblé é completamente diferente da Umbanda e dentro da Umbanda tem diferenças dependendo da descendência do ritual. Existe Almas de Angola, existe meu ritual que é ameríndio, existe Umbanda misturada com Candomblé. Mas trocar idéias seriam muito bom!” (Mãe Eldeni)*

Para outros, não se trata nem de problematizar esta diferença entre os rituais e muito menos excluir algum: trata-se de **incluir**, assimilar e trabalhar com todos os rituais, somando as energias que podem oferecer. Nestes casos, sobrevive a essência energética e ficam em segundo plano os adereços materiais exigidos por cada um.

*“Trabalhamos de 15 em 15 dias: fazemos Umbanda, puxamos Candomblé, noutro sábado puxamos Umbanda com Jongo. Às terças-feiras é Linha branca, Kardecismo, e a Linha do Oriente fazemos uma vez ao mês. As roupas são diferentes de um para outro ritual, só que não estamos cumprindo o ritual da roupa porque nossos médiuns são pobres e não podem estar comprando roupa todo dia. Emprestamos o corpo com muito carinho para as entidades de todos os rituais, mas é com as mesmas roupas.” (Mãe Lurdinha)*

Apesar de toda esta controvérsia entre os diferentes rituais, o povo-de-santo considera-se uma unidade quando colocado frente ao exterior, por exemplo, a pesquisa para a Universidade. Em geral, os entrevistados referiam-se a si próprios como um coletivo maior no qual incluíam-se como “nós, do santo”. Somente quando o grau de confiança entre entrevistador e entrevistado aumentava e quando foi levantada a questão específica é que surgiram os pequenos desacertos entre os subgrupos de rituais.

Outro fenômeno observado no decorrer da pesquisa é o respeito incontestável a algumas lideranças, mais antigas ou de maior destaque, independentemente da opção ritual que praticam no momento. Os motivos de admiração geralmente estão centrados na “seriedade no santo”. Esta seriedade

constrói-se sobre dois eixos: O primeiro, “não explorar financeiramente religião”, ou seja, “não cobrar atendimentos e demais serviços espirituais”; e outro não desmoralizar as entidades permitindo “mundanismos” em seu nome, aspectos que aprofundaremos mais tarde. Diante destes grandes “divisores de águas” a controvérsia entre rituais é insignificante. Serve apenas para ilustrar as diferenças sociais entre os grupos e como elas repercutem no plano religioso na Grande Florianópolis.

### **As Federações e os terreiros**

Como vimos na primeira parte deste trabalho, as Federações cumpriram relevante papel na trajetória das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina e, particularmente, na Grande Florianópolis. Inicialmente a União de Umbanda de Santa Catarina, depois o SOUESC e o atual CEUCASC foram importantes entidades organizativas na história do povo-de-santo local. Estas contribuíram para sua visibilidade, expansão do espaço social e para a superação de estigmas e preconceitos junto à opinião pública, como já analisamos detalhadamente na primeira parte deste trabalho.

Entre as entidades organizativas mais reconhecidas na atualidade, o CEUCASC é a mais referida e lembrada. Existe ainda a Federação Umbandista de Santa Catarina, com menor expressividade histórica. Foi citada ainda outra entidade de Biguaçu, mencionada apenas como “Mão Negra” e nenhuma outra referência mais concreta, o que indica sua pouca amplitude. Os diplomas e certificados de eventos mais recentes afixados nas paredes dos terreiros são quase todos emitidos pelo CEUCASC. Portanto, pela menção dos entrevistados e pela presença nos terreiros, consideramos ser o CEUCASC a entidade mais representativa dos religiosos na atualidade, apesar das limitações apontadas por estes que analisaremos a seguir. Por este motivo privilegiamos aqui a análise desta entidade.

O CEUCASC permanece em funcionamento até os dias atuais, porém menos ativo do que nas décadas anteriores. As duas outras entidades mencionadas são pouco representativas. Examinaremos agora algumas opiniões do povo-de-santo da Grande Florianópolis sobre as diversas entidades organizativas. Optamos por não mencionar os depoentes, já que trata-se de um assunto delicado, que poderia causar constrangimento entre os pares.

Nosso intuito é analisar a complexidade da organização dos religiosos visando identificar os problemas, os pontos de tensão e as possibilidades de superação destes. Através da exposição dos motivos de uns e de outros, pode-se caminhar na construção de alternativas, sem rupturas definitivas.

A maioria dos filiados referencia-se no CEUCASC, o que demonstra a visibilidade e a representatividade desta entidade, apesar das críticas tecidas pelos religiosos. Um dos pontos de divergência é a cobrança da parte da Federação para a emissão de alvarás e anuidades aos terreiros. Alguns entre estes reconhecem o trabalho desenvolvido pela entidade e até mesmo inspiram-se em algumas iniciativas, mas não vêm razão no pagamento das taxas, preferindo manter-se formalmente desligado desta:

*“Não estou criticando. Acho que o trabalho que elas tem feito tem que ser louvado, porque sei que não é fácil. Elas já fizeram muita coisa boa. Tanto é que os modelos de carteirinha e diplomas que temos hoje, a gente adaptou deles. Eu me considero vinculado à Federação, mas os custos dos serviços prestados são caros e estamos em reformas no terreiro. Disseram que estávamos em atraso com as mensalidades. Eu disse: “mas o alvará da Prefeitura é custo zero.”*

Outros adeptos queixam-se veementemente da ausência da Federação, tanto no sentido de presença física nos terreiros quanto na capacidade de tomar iniciativas que estimulem e congreguem o povo-de-santo, tais como congressos e eventos diversos. Algumas vezes, a decisão de desfiliação causou tensão entre o terreiro e a Federação. Esta animosidade contribuiu, segundo alguns depoimentos, para o “esfriamento” das relações entre Centro e entidade organizativa:

*“Conversei com os médiuns e nos filiamos. Passou-se um ano e nunca recebemos uma correspondência, uma visita. No mínimo eles teriam que vir ver o centro, saber o que está se praticando aqui, que uso se está fazendo da religião, já que somos filiados né? Nada! No ano seguinte, não renovei. Ai a dona lá, da Federação, ligou num tom de intimidação. E daí resolvemos, os médiuns, que deixaríamos de ser filiados Não tinha nada de útil, só cobrar. Se fosse um órgão que funcionasse, fizesse o que diz que faz, valeria a pena.”*

Às vezes, a animosidade entre Federação e terreiro nasce de uma divergência pessoal. Um confronto de pequena importância assume dimensões maiores e ocorre o afastamento do Centro em relação à entidade.

*“Dei obrigação na minha casa para lemanjá; as representantes da Federação subiram para dar um discurso mas não houve tempo. Quando fui buscar minha carteirinha, perguntei o que acharam do ritual. Elas acusaram que não deixei falarem e que tinham gostado do visual do morro. Ora, ela deveria ter me avisado na hora do problema. Então, devolvi a carteirinha, não serve para dirigir uma entidade espírita e disse: ‘Você tem coragem de dizer que só gostou do visual do morro? Foram 7 saídas de santo<sup>41</sup> e você não viu nenhuma?’*

<sup>41</sup> Sete vezes em que os médiuns saíram da camarinha, incorporados em diversas divindades.

Algumas vezes são histórias do passado, fatos ocorridos anteriormente, que deixam ressentimentos e desconfianças, o que cria uma predisposição para a não-aceitação da entidade organizativa. Junta-se a este passado, a experiência do presente, quando as expectativas do terreiro em relação às entidades organizativas não se cumprem, gerando, então, o desinteresse.

Uma mãe-de-santo bastante antiga na Umbanda justifica sua negação em assumir um posto de direção em uma entidade organizativa, pela preservação de sua reconhecida idoneidade social e religiosa que poderia provocar conflitos no contato com as diretrizes da diretoria. Ela sugere que as entidades organizativas tinham características que seriam irreconciliáveis com sua autenticidade pessoal. A religiosa não menciona o nome da entidade que a convidou para a diretoria, alegando não lembrar-se nem mesmo dos responsáveis. É possível que esta omissão tenha ocorrido por um sentido de auto-preservação.

*“Quando quiseram me botar de presidente na Diretoria da Umbanda eu disse: ‘não vou entrar porque vou querer tudo direito como deve e aí a metade vai ficar de mal comigo, vai querer me derrubar.’ Não tenho medo, com a graça de Deus Oxalá! mas tem muitos que querem só maltratar a gente...Então eu não quis, já faz vinte anos. Eu era uma pessoa velha na Umbanda então queriam que eu entrasse para dar conhecimento para o povo. Mas eles não querem que a gente diga a verdade.”*

Questões de legitimidade e de falta de democracia no processo de constituição das entidades organizativas no passado foi outro argumento levantado. O depoimento não se refere ao CEUCASC, mas a uma Federação existente anteriormente.

*“A Federação do (...) também nunca conseguiu congrega todos os terreiros. Não houve eleição. Não há assembléia.”*

Outros entrevistados fazem elogios abertos ao trabalho do CEUCASC e à sua eficiência e comparam com outras federações, estas sim consideradas por eles como oportunistas. Estes creditam a desorganização do povo-de-santo à falta de iniciativa dele próprio, reconhecendo a inatividade do conjunto dos religiosos:

*“Acontece que ninguém quer assumir [a Federação]. Será que alguém vai querer assumir o trabalho que elas do CEUCASC tem? Porque as representantes do CEUCASC são organizadas! Tem biblioteca. Nós sempre fomos bem recebidas, em todos os contatos que tivemos; orientaram quanto a registrar estatuto, sair no Diário Oficial, ofereceram a Biblioteca. Já essa segunda Federação, não gostei: os diretores não são unidos e tem muito interesse financeiro.”*

Outros entrevistados acreditam que o problema da desarticulação ocorre porque não há unidade em torno de uma entidade organizativa e que problemas menores, de ordem pessoal, acabam ganhando excessiva importância:

*“Fizemos uma visita a Federação e comentamos: tem 2 Federações. Porque uma não vai com a cara da outra, daí funda outra entidade; é a divisão mesma.”*

Uma parte dos adeptos opina sobre suas expectativas em relação ao funcionamento da Federação e queixam-se de sua ausência nos terreiros. Nestes casos, o elemento de mais peso que provocou o afastamento entre o centro e a entidade foi a frustração da expectativa criada:

*“A Federação devia fazer reunião, chamar os chefes de terreiro: é assim, assim... dar suspensão para os que não cumprem, botava tudo em dia. É difícil você ver a Federação visitando um terreiro. Ficaram de vir aqui entregar o diploma da B. e não vieram nem um dia.”*

*“Se tivesse uma Federação forte, atraísse o pessoal numa conversação aberta... A Federação que tem hoje - nem sou filiado - não funciona porque, quando vão a um terreiro geralmente é só prá cobrar uma mensalidade, alvará, mas não fazem eventos, não promovem nada, deixam correr tudo solto.”*

*“Sempre foi assim: não tem um lugar onde todos se encontram. Acho que tem a ver com a Federação que está muito desligada. Devia ter mais encontro dos terreiros! Seminários, Congressos. Antigamente tinha!”*

Pelos conjunto dos depoimentos acima, pode-se perceber que a questão organizativa do povo-de-santo da Grande Florianópolis é complexa e não pode ser reduzida à acusações a atuação de uma ou outra Federação.

Em primeiro lugar, nota-se que, da parte dos terreiros, estes mantêm alto o grau de exigência em relação à entidade, mas seu contato com esta – referimo-nos ao CEUCASC - é esporádico e sempre no sentido de geração de expectativas, sendo ainda pequena a proposição de alternativas concretas para superar o alegado imobilismo da entidade. Todo o quadro apontado parece indicar que, em lugar da Federação ter a responsabilidade sobre a desarticulação do povo-de-santo esta situação de inatividade parece ser, antes de tudo, um reflexo do momento de invisibilidade que vivem as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis na atualidade. Apesar do crescimento numérico, como já apontamos anteriormente, há um movimento de descenso organizativo, o que se reflete na ausência de visibilidade na opinião pública –

com raras exceções e em momentos esporádicos – e na fragilização de suas entidades organizativas. Podemos indicar, portanto, que o problema constatado de ausência de uma federação forte e ativa é resultado de um conjunto que tem como componentes diversos elementos.

É claro que existem problemas de ordem pessoal, organizacional e divergências de ordem administrativa, além de críticas à ineficiência, à falta de espírito de liderança e outros aspectos, mas o que parece preponderar é um contexto geral caracterizado pelo grande crescimento numérico dos adeptos e terreiros, maior individualização dos centros e menor visibilidade pública. Este quadro não significa somente descenso, mas revela uma realidade diferenciada em relação às décadas de 70 e 80 que consideramos em nossa análise o auge organizativo e de visibilidade das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Esta deve ser levada em conta para compreender porque o povo-de-santo sente-se isolado e se ressentido da falta de uma instância agregadora.

Note-se também que alguns entrevistados expressaram abertamente um desejo de fiscalização e acompanhamento do trabalho interno dos terreiros, que, evidentemente, não poderá ser exercido apenas por uma diretoria de Federação composta por 5 ou 6 membros, mas deverá ser o resultado de um projeto e uma ação coletivas da totalidade dos centros, envolvidos na viabilização concreta deste trabalho de orientação e “controle” mencionado como uma necessidade pelos próprios integrantes do povo-de-santo.

Veremos agora o “**outro lado da moeda**”: a opinião e os argumentos de quem está com a responsabilidade da direção de uma Federação, no caso o CEUCASC, face aos inúmeros desafios. Pela mesma razão que não mencionamos nomes anteriormente, o mesmo não ocorrerá nesta parte.

É vasto o leque de responsabilidades atribuídas à Federação. Uma das mais exigidas pelo povo-de-santo é um “controle” das atividades religiosas de cada terreiro. Entretanto, apesar do grande número destes, não há proposições no sentido de que estes envolvam-se na tarefa de fiscalização. No passado, quando eram poucos os terreiros, a Federação assumia a tarefa praticamente sozinha, muitas vezes enfrentando os ânimos acirrados dos que eram controlados. Vejamos os depoimentos das lideranças da Federação:

*“No começo, os terreiros eram pequenos. Daí a Umbanda foi crescendo. Houve uma época que os ogãs bebiam muito no atabaque. Já vi ogã cair com atabaque e tudo! Já enfrentamos problemas sérios, sabe? Até demandas<sup>42</sup> porque achavam*

<sup>42</sup> “Demandas = desentendimentos, luta entre orixás ou entidades e conseqüente questão entre terreiros ou entre as pessoas de um terreiro”. Cacciatore, 1988. Maggie (1977) tratou profundamente de um caso de demanda em “Guerra de Orixás”, mostrando a intersecção entre a guerra política e a religiosa em um terreiro de Umbanda. Ela demonstra como a luta originada pelas disputas de poder temporal envolvia também as

*que a gente não gostava deles. Mas não era isso! A gente estava tentando consertar as coisas porque culto e bebida não dava certo. Então isso foi combatido por nós”.*

Atualmente, há uma noção, por parte do CEUCASC, de que existe uma autonomia maior dos terreiros quanto à possibilidade de autodefesa. Entretanto, os representantes da entidade relatam casos em que atuaram também no sentido da proteção institucional dos terreiros no presente. A orientação aos iniciantes para resolver casos de impasse também é outra tarefa cumprida pela entidade, como aquelas situações nas quais há desavenças irreconciliáveis:

*“Os pais-de-santo, antigamente, poucos tinham documentação. Hoje não! A maioria dos terreiros sabe se defender. Quando acontece qualquer coisa, ele corre na Federação porque existe muitas queixas. O vizinho cisma que tem barulho. Sei que existem coisas erradas, mas outros tem tudo certinho e estão sendo discriminados, né?”*

*Nós não modificamos rituais. Não nos intrometemos. É o livre arbítrio. O máximo que se diz é: ‘Filho, o caminho não é esse’. Mas cada um faz o que quer. Não somos ditadores, estamos só para ajudar, dar instruções.”*

As dirigentes demonstraram consciência de que haveria iniciativas muito mais relevantes a serem tomadas, do que apenas a solução de problemas cotidianos de alguns terreiros. Para essa tarefa maior, alegam a necessidade de participação coletiva, apontando alguns problemas na relação entre chefes de terreiro e Federação. Entre estes, o individualismo e a falta de consciência destes da importância de uma entidade organizativa:

*“O objetivo da Federação não seria trabalhar só essas coisas cotidianas, seria outro maior, mas infelizmente, quase todo pai-de-santo que abre um terreiro, faz um pedestal na frente e se põe ali e ele é o Senhor de tudo. É muito importante para ele ficar lá na frente e vir gente ‘bater cabeça’ [cumprimento ritual] para ele. A vaidade toma conta. Então, enquanto está tudo bem, ele não está nem aí para a Federação”.*

A constatação do individualismo por parte das dirigentes não se limita à pessoa do chefe de terreiro, mas estende-se ao campo religioso afro-brasileiro local como um todo. Os inúmeros terreiros e a estrutura descentralizada e autônoma são apontados pelas dirigentes da Federação como fragilidades da organização do povo-de-santo da Grande Florianópolis:

---

entidades espirituais, transformando-se numa disputa entre orixás, revertendo novamente em desavenças políticas entre os humanos. Geralmente estes conflitos são longos e resultam em grandes perdas organizativas para os terreiros envolvidos.

*“Florianópolis está assim: muito cacique para pouco índio! O Estreito é um bairro povoado, vamos contar as igrejas. A Igreja Universal está tomando conta, vive lotada, mas é uma só! Já a Umbanda, um monte de terreiros, isso enfraquece. Exemplo: se o terreiro do Seu José quiser fazer alguma coisa, vai fazer sozinho. Porque do Seu Pedro, da D. Maria, não cooperam. Um não dá força para o outro... Então, falta espiritualidade.”*

As dirigentes alegam que sua insistência na manutenção de certas tradições é um dos pontos de tensão entre a entidade organizativa e alguns terreiros. Há uma clara consciência de que existe alguma animosidade entre os pares:

*“Eu não sou simpática como Presidente do Conselho de Estudos Bíblicos. Discuto os cultos dentro do Conselho, o que não sei passo para outro. Mas não sou simpática, porque acho que está faltando espiritualidade dentro da Umbanda.”*

Há consciência também, por parte das diretoras do CEUCASC, de que falta muito trabalho organizativo a ser feito. Elas acreditam, entretanto, que esta seria uma tarefa que deveria envolver muito mais pessoas. Assim, queixam-se da falta de participação “da base” dos terreiros e até mesmo de outros membros da diretoria. Isolamento, menosprezo pela entidade, imediatismo, falta de interesse dos filiados são alguns dos argumentos levantados para análise da situação:

*“Acho que em Santa Catarina passa de mil terreiros. Está faltando gente para trabalhar. Se a gente tivesse alguém para botar na estrada, fazer um trabalho, a gente ia descobrir quantos tem de fato e já poderia ter sido feito esse trabalho.”*

*“Quem trabalha mesmo no CEUCASC somos nós duas. Houve eleição, mas a diretoria não trabalha e os filiados não cumprem, então não podem crescer. Aí vem o pedestal que digo. Chefe de terreiro acha que não precisa de Federação, né? E precisa, tanto que eu vou à delegacia. Vou atrás de advogado. Quando um vizinho incomoda, aí eles vêm correndo.”*

Não responder às inúmeras solicitações da entidade e desinteresse pelas ocasiões tradicionais e de grande visibilidade da religião, como as festas de final de ano para Iemanjá, são outras queixas das diretoras quanto à atuação dos chefes de terreiro.

*“Estamos planejando fazer reuniões mas precisamos de apoio dos associados, sozinha não consigo. Dia 30 de dezembro, antigamente, o pessoal de Umbanda se reunia para fazer trabalho. Já pedi a vinte pais-de-santo, mas ninguém apareceu nem deu apoio. Falei com eles: ‘é a passagem do milênio, todo mundo*

*vai se movimentar'. Não sei qual terreiro vai se aventurar a ir para a praia sozinho. Mas até agora não tive apoio".*

Há clareza também de que as religiões afro-brasileiras locais passam por uma crise de desinteresse e falta de participação que não atinge somente o nível da Federação, mas também o âmbito interno do próprio terreiro. Esta desmotivação é constatada quando comparada ao envolvimento dos médiuns no passado:

*"Todo terreiro cobra mensalidade dos médiuns para água, luz, etc. Mas toda mãe-de-santo que vem aqui, diz: 'Estou passando um trabalho danado, as taxas...' e às vezes é só cinco reais como cooperação. Mas está difícil eles lutarem por aquilo. Antigamente era melhor, as pessoas se dedicavam! Era amor que a gente tinha! Hoje todos arranjam desculpas, tiram o corpo."*

Claro está, pelos argumentos levantados pelas dirigentes do CEUCASC que a questão da organização do povo-de-santo da Grande Florianópolis é de feição complexa e resultado da combinação de inúmeros fatores, que vão desde a individualização e competição inter-terreiros à falta de uma entidade organizativa maior, proponente de soluções que rompam a alegada fragmentação entre as unidades. Entretanto, este movimento é cíclico e mutuamente auto-definido: não há culpados ou responsáveis exclusivos pelas lacunas na articulação entre a rede do povo-de-santo. Estas, se existem, são o reflexo de um momento que exige redefinição ou reafirmação de objetivos, práticas e princípios.

Apesar das queixas de ambos os lados – Federação e terreiros – fica claro que o momento que vivem as religiões afro-brasileiras atualmente, prima pela necessidade de repensar e redirecionar prioridades e objetivos. A organização dos religiosos é tarefa complexa, que exige iniciativa e proposição de saídas e soluções coletivas que não podem ser reduzidas à iniciativa de alguns poucos.

### **3.6. AS RELAÇÕES EXTERNAS DO POVO-DE-SANTO**

#### **A vizinhança e a comunidade**

A vizinhança e a comunidade são dois grupos humanos constantes na história dos terreiros. A relação com estas determina, em muitos casos, a tranquilidade ou, ao contrário, a vivência de situações constrangedoras para os religiosos. Como vimos na primeira parte deste trabalho e aprofundaremos quando analisarmos as relações entre passado e presente, a convivência com a vizinhança no passado foi, em geral, tensa, com momentos de violência física

ou simbólica. Esta situação de confronto gerava-se por um lado, como reflexo dos preconceitos vigentes na sociedade, que associavam as práticas afro-brasileiras à feitiçaria e trabalhos escusos “para o mal” ou à imoralidade e perversão. Nestes sentido, a vizinhança buscava afugentar para longe de si o gerador de tais ações. Por outro lado, a animosidade surgia da própria proximidade física, esta, por sua vez, resultado da urbanização: as principais queixas giravam em torno do barulho de atabaques, cantos, incorporações e burburinhos na saída das sessões. Veremos agora como andam as relações entre os centros e seus vizinhos na atualidade.

A convivência com a vizinhança é bastante heterogênea, variando desde a mais harmônica até a mais tensa. Parece não existir mais, na atualidade, a violência física sobre os terreiros, como era trivial no passado.

*“Não está mais difícil hoje em dia ser da religião. Porque de primeiro se a gente fazia sessões eles [os vizinhos] jogavam pedra. Hoje não.” (Mãe Cristina)*

Entretanto, alguns adeptos queixam-se da continuidade da violência simbólica, ou seja, a discriminação religiosa.

*“Os próprios vizinhos que já tratei na religião, por trás de mim me chamaram de macumbeira”. (Abegail dos Santos<sup>43</sup>, Mãe Abegail, yalorixá, dona de casa, 64 anos, 15 anos “no santo”, Centro de Umbanda Exumaré)*

Entretanto, há casos em que o policiamento ostensivo é acionado pela vizinhança, mas a atitude das forças legais é francamente favorável ao povo-de-santo, o que demonstra uma evolução radical no sentido da institucionalização das religiões afro-brasileiras em nível local.

*“Ainda hoje tem repressão. A polícia vem porque os vizinhos chamam. Um dia a polícia veio, mostramos o registro, fomos a delegacia, o delegado disse para os reclamantes: ‘Não podemos fazer nada contra eles, porque é religião. Além disso, quando vocês chegaram já tinha o terreiro.’ (Maria das Dores Costa, yalorixá, Tenda Espírita Pai José de Angola)*

Boa parte da incompatibilidade entre centros e vizinhos ocorre devido aos problemas gerados pela urbanização, tais como barulho ou rejeição das práticas rituais por moradores próximos dos locais sagrados:

*“Hoje a gente não tem condições de ter um lugar amplo, torna-se difícil, inclusive o próprio barulho, o barracão aberto dentro da cidade dificulta. A gente entra noite*

<sup>43</sup> Entrevista concedida em 3/8/1999.

*adentro e isso atrapalha os vizinhos... Tem que procurar o encruzo, de chão batido, está difícilimo de encontrar, é tudo asfalto. Quando tem, você não pode ir, porque os vizinhos não deixam você fazer uma oferenda". (Pai Leco)*

As tensões com a vizinhança, e, conseqüentemente, envolvimento com a polícia também ocorrem pela alegação de imoralidades praticadas por supostos indivíduos "do santo". Os religiosos admitem que há adeptos que cometem excessos e, nestes casos, todos concordam com a necessidade da punição policial sobre os transgressores, fazendo uma clara distinção entre o que era uma perseguição injustificável no passado, da repressão plenamente justificada na atualidade.

*"Hoje a intervenção da polícia é por exceder no horário, os vizinhos reclamam. Não no nosso caso, que não passa das 23 horas, mas muitos estão tocando e virando altas horas da noite. Naquele tempo é porque não aceitavam mesmo a Umbanda, o batuque. (Neuza)*

*E a bebida corre muito... Não gosto de falar mas a gente tem que falar a verdade. É muita depravação, chegam de madrugada bêbados, brigam..." (Pai Walter)*

Os casos em que a relação é harmônica classificam-se em dois tipos: aqueles cujo terreiro é antigo e foi instalado numa área que na ocasião era pouco habitada. Neste caso, a vizinhança formou-se após o terreiro já estar implantado. O conflito então, não se instala, pois há prévio conhecimento da situação pela parte que poderia ser a reclamante.

*"Não temos problemas com vizinhos, graças à Deus. Quando meus vizinhos vieram prá cá...vieram sabendo que tinha terreiro. Respeitam muito. Não vejo ninguém de cara virada, são amigos. Mas é difícil eu passar da meia noite. Só quando é festa". (Pai Evaldo)*

*"Graças a Deus nunca tivemos problemas com polícia. Ao contrário, quando não tem, os vizinhos perguntam: Acabou? Não tem mais? Sentem falta." (Ivan Carlos da Silveira, Centro de Umbanda Vovó Sebastiana, 30 anos de fundação)*

O outro caso em que não há conflitos é quando há uma intenção declarada de promover boas relações com a vizinhança, seja através de restrições aos horários de culto, seja através da convivência amigável, diplomacia no tratamento das divergências e tolerância religiosa.

*"Minha relação com a vizinhança é normal. Nada de vir bater aqui me chamar de macumbeira. Não tive problema com barulho porque sou atenta a horário, respeito as pessoas para que me respeitem. Se eu incomodar meus vizinhos, abro para ser incomodada também...Eu me dou bem com uma vizinha evangélica da Igreja Universal do Reino de Deus. Conversamos e pela própria filosofia da Universal,*

*eles querem convencer a gente. Uma vez ela veio falar comigo, eu disse: 'Não! segue com tua religião e eu com a minha, vamos deixar o assunto religioso à parte'. Foi a única vez, mas conversamos como bons vizinhos."* (Mãe Eldeni)

O caso extremo de boas relações com a vizinhança é da Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde: após viver um período de acirrados conflitos, que resultaram até mesmo em envolvimento da polícia, a mãe-de-santo e os médiuns conseguiram trazer para a religião e para dentro do centro toda a família dos vizinhos, antigos reclamantes. Além disso, a chefe-de-terreiro tornou-se mãe-de-santo de vários membros da família e é considerada atualmente a responsável pela salvação da vida de uma das vizinhas.

*"Um exemplo próximo são os vizinhos aqui: condenavam. Há 9 anos, ligaram para a polícia vir aqui...A gente foi levando, não pode se amedrontar, tem que fazer com amor e espiritualidade. As entidades falavam: 'não é fácil trabalhar com a espiritualidade'. A Umbanda tem esse preconceito porque as pessoas que freqüentam são humildes, né? Isso está mudando, tem mais adeptos e de classe social variada...Hoje, as vizinhas estão dentro do centro sendo meus filhos-de-santo...No momento que uma filha precisava, foi aonde ela teve palavras. Então a mãe dela disse: 'Graças à Deus, se não fosse a Mãe Tereza, hoje minha filha não estava viva".* (Mãe Tereza)

A atuação inclusiva da T.E. Caboclo Cobra Verde não se restringe a estes casos específicos com a vizinhança. A Tenda desenvolve um relevante trabalho social que escolhemos para analisar mais detidamente, a fim de explicitar esta potencialidade comunitária das religiões afro-brasileiras locais.

### **O trabalho assistencial comunitário: o caso da Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde**<sup>44</sup>

A T.E. Caboclo Cobra Verde segue o ritual Almas e Angola e foi fundada em 27 de setembro de 1988. Sua sede é no bairro Bela Vista, São José e, segundo seus documentos de apresentação, *"vem trabalhando em prol do desenvolvimento prático-mediúnico, colocando à disposição da comunidade um quadro de médiuns aptos a atender mediunicamente todas as pessoas que precisarem de apoio e orientação espiritual"*<sup>45</sup>. Além disso, oferece aos seus

<sup>44</sup> A letra de seu hino diz: *"Dia 27 de setembro/ quando o sol lá no leste surgiu/aclamando aos homens da terra/o brilhar de um futuro servil/Nasce a tenda que acende a esperança/de levar caridade ao Brasil/ e além do futuro infinito/buscar forças no Deus juvenil/divina luz que acende/ e reflete em nosso altar/ a imagem branca e presente/ De nosso Pai Oxalá/ São santos e entidades/ Falanges e orixás/ mentores que de verdade/ trabalham para ajudar/ Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde és a força que nos conduz/ a um mundo de humildade/ e aos ideais de Jesus/ Fazemos a caridade/ Levamos com muito amor/ a verdadeira mensagem/ que o Cristo nos ensinou"*

<sup>45</sup> TECCV/10 anos – Publicação Especial, 1998.

médiuns o atendimento individual, e *“este é realizado nas 24 horas que o médium necessitar”*.

Além do atendimento espiritual àqueles que a procurarm, a Tenda tem como **objetivos** auxiliar no suprimento, na medida do possível, de *“necessidades mais imediatas”* tais como: alimentação, roupas, etc. Segundo seus dirigentes, *“seus trabalhos filantrópicos vão além dos ideais de solidariedade, buscando também a ação de cidadania e resgate à dignidade humana”*. Na TECCV *“a caridade é uma meta a ser seguida e para onde se direcionam suas atenções”*.

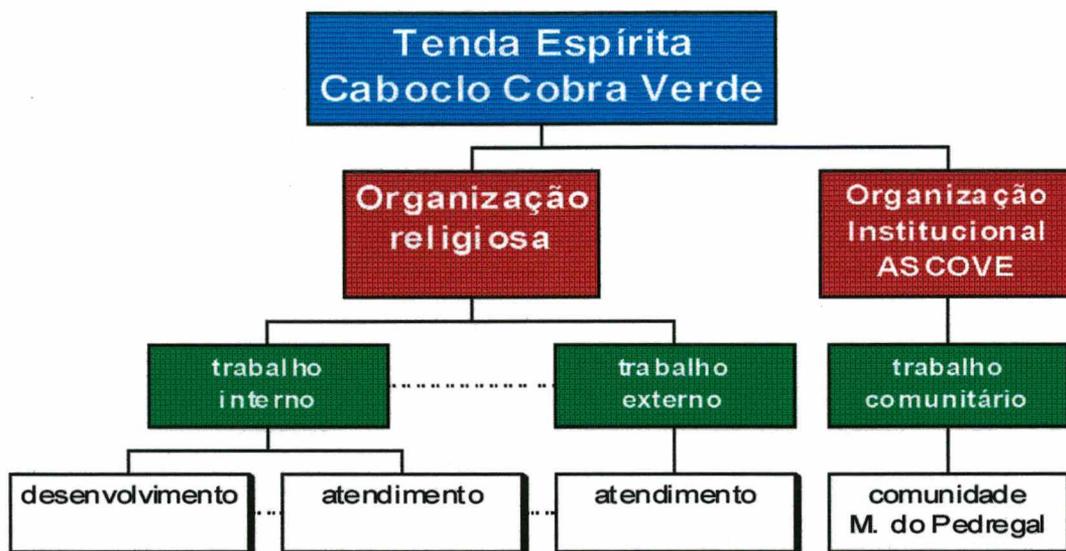
Em sua **organização institucional** a TECCV conta com uma equipe de 30 pessoas entre médiuns e colaboradores diretos. A presidente é a Yalorixá Maria Tereza Bonete Martins. Além da Tenda, que responsabiliza-se pelo aspecto espiritual, a partir de 1999 foi criada, articulada a esta, a Associação Cobra Verde de Ação Solidária – ASCOVE, destinada exclusivamente à questão filantrópica<sup>46</sup>.

Em caso de camarinha, há uma escala da organização dos médiuns na semana preparatória da “saída” dos que estão “recolhidos”: os trabalhos são realizados de segunda-feira a domingo, durante 24 horas por dia, sendo que, após as 22 horas, um médium fica de plantão até as 8 horas do dia seguinte. Estes turnos são escalonados nos períodos da manhã, tarde e noite, ininterruptamente, havendo a troca apenas de equipes de médiuns de um turno para outro.

O **trabalho assistencial** desenvolvido pela TECCV desde sua fundação em 1988 foi assumido, a partir de 1999, pela entidade civil ASCOVE. Alguns integrantes participam de ambas as instâncias: a espiritual, sob responsabilidade da Tenda, e a assistencial, desenvolvida pela Associação. Não há, segundo seus dirigentes, qualquer obrigatoriedade desta dupla ação: há liberdade para optar somente pelo envolvimento espiritual ou somente assistencial. Há independência entre as duas instâncias.

<sup>46</sup> Como exemplo do funcionamento do trabalho, mostramos a seguir o cronograma de alguns meses de 1999:  
 Agosto: 4<sup>as</sup> feiras: sessões de desenvolvimento/ 6<sup>as</sup> feiras: 2 sessões de Preto Velho e 1 de Caboclo  
 Setembro: Dia 2 – Obrigação para Pomba-Gira/ Dia 6 – Sessão de Exú (festa de Maria Rosa)/ Dia 8 - Sessão de desenvolvimento /Dias 12 a 19 – Camarinha (Babalorixá Luiz/Obori-Aline)  
 Outubro: 6<sup>as</sup> feiras: 2 sessões de Caboclo e 1 de Preto Velho/ 4<sup>as</sup> feiras: sessões de desenvolvimento/ Dias 17 a 22 – Camarinha/ Dia 23 – Saída de Camarinha/ Dia 29 – sessão de Beijada  
 Novembro: 4<sup>as</sup> feiras: sessões de desenvolvimento/ 6<sup>as</sup> feiras: sessões de Preto Velho e Caboclo/ Dia 21 – Cachoeira  
 Dezembro: 4<sup>as</sup> feiras: sessões de desenvolvimento/ Dia 06 – Sessão de Exú/ Dia 10 – Sessão de todos os orixás/ Dia 19 – Campanha de Natal do Menor Carente e Confraternização

**Trabalho espiritual e social da T.E. Caboclo Cobra Verde**



Elaboração: Tramonte, 2001

O trabalho mais sistemático desenvolvido pela Associação atualmente ocorre basicamente junto à Comunidade do Pedregal, bairro Bela Vista, da qual são cadastradas as famílias mais necessitadas. Este contato ocorreu por iniciativa dos médiuns da Tenda, como um prolongamento do trabalho mediúnico, dentro da concepção de que a caridade não pode restringir-se ao plano espiritual, mas estender-se ao social. Note-se, pela descrição que o babalorixá Geovani faz das motivações iniciais, que não há uma visão unilateral de apenas “auxiliar a comunidade”, mas também a busca de um aprendizado dos próprios religiosos no sentido de realização plena de sua espiritualidade:

*“Sentimos necessidade de ter contato mais direto com a comunidade. A gente tinha uma visão muito limitada da situação; procuramos a comunidade até para desenvolver a mediunidade, porque ser médium é assistir as pessoas de todas as formas. Não só espiritual mas, às vezes, até material, dependendo da situação. O médium é um porta-voz, é um mensageiro espiritual”.*

Apesar da independência entre as instâncias mediúnicas e filantrópicas, há entre estas um ponto de intersecção fundamental: a entidade mentora da Tenda, o Caboclo Cobra Verde, que determina os caminhos espirituais e assistenciais. Entre as estratégias orientadas por ele, está a de envolvimento da comunidade de classe social mais abonada que habita em torno da Tenda na arrecadação dos donativos para os mais pobres. Esta mostrou-se eficiente enquanto solucionadora das dificuldades materiais que a proposta de filantropia enfrentou em seu início:

*“ A primeira atividade começou em 89: doação de roupas, alimentos e brinquedos. Na primeira campanha começamos atendendo às crianças com brinquedos usados porque o grupo não tinha dinheiro para novos. A própria entidade nos orientou naquele caminho, mobilizar mais pessoas para a caridade. Hoje mobilizamos toda a comunidade para donativos e todos os vizinhos próximos vêm nos procurar para ver como podem colaborar na Campanha”<sup>47</sup>. (Babalorixá Geovani)*

O trabalho comunitário surge como uma estratégia contra o preconceito e pela integração da Tenda com a comunidade circundante e será o principal veículo de rompimento dos estigmas em relação à prática religiosa. O trabalho assistencial, tanto junto à comunidade pobre, quanto junto à mais abonada vizinha à Tenda, representou a ponte concreta de diálogo entre os planos espiritual e material, na medida em que possibilitou a abertura desta vizinhança à aceitação da diversidade religiosa e superação de preconceitos.

*“Quando a gente construiu esse espaço, há onze anos, sofriamos preconceito dos vizinhos, eles criticavam. As casas são muito próximas, o barulho atrapalhava e, por não conhecerem, tinham uma visão negativa da Umbanda, imaginam coisas que não é realidade. Com esse trabalho assistencial, conseguimos mobilizar e mostrar para a comunidade que o que a gente faz é positivo, tanto no sentido espiritual quanto no sentido de atendimento às comunidades...Passaram a nos ver com outros olhos. E começaram a se aproximar.” (Babalorixá Geovani)*

---

<sup>47</sup> **Roteiro das atividades desenvolvidas: 1989-1998**

1989 - Natal - Creche Anjo da Guarda (Morro da Penitenciária) - distribuição de alimentos e roupas

1990 - Natal da Comunidade Parque Esperança (Barreiros) - distribuição de alimentos e roupas

1991 - Tarde de Maio com Idosos do Asilo Irmão Joaquim - lanche festivo

1993 - Natal da Família Carente da Comunidade Parque Esperança - distribuição de alimentos e roupas

1994 - Tarde de Maio com Idosos e Crianças da SERTE - baile, café colonial, distribuição de alimentos

1994 - Natal da Família Carente da Comunidade Parque Esperança; Lar Recanto do Carinho, Creche - distribuição de alimentos e roupas

1995 - Pai Herói - Orionópolis, Lar São José, Creche Bela Vista I - distribuição de alimentos e roupas

1996 - Natal da Família Carente da Comunidade Parque Esperança - distribuição de alimentos e roupas

1997 - Natal da Família Carente da Comunidade Parque Esperança - distribuição de alimentos e roupas

Foram desenvolvidas também, durante vários anos, campanhas do agasalho, de alimento e outras.

Como resultado de dez anos de atuação, o trabalho assistencial da TECCV possibilitou a saída dos médiuns para além do espaço exclusivo da Tenda e arredores, além de conseguir outros apoios, ampliando sua ação e seu leque de influência:

*“A gente não está mais fazendo a festa na Tenda, porque se tornou pequeno. Agora a Festa dos Carentes é no Ginásio de Esportes da Bela Vista. O pessoal do ginásio sabe que é do pessoal da Umbanda e apoia, mas porque é o nosso centro e já conhecem nosso trabalho”. (Babalorixá Geovani)*

A partir do ano 2000, uma nova etapa está sendo planejada pelos integrantes da TECCV e ASCOVE: a realização de cursos profissionalizantes junto à comunidade do Morro do Pedregal. O objetivo é um trabalho de formação com vistas à construção da autonomia e rompimento da dependência:

*“Não adianta só dar o peixe, tem que ensinar a pescar. Isso foi orientado pelos mentores do terreiro”. (Babalorixá Geovani)*

Pelo exposto, pode-se afirmar que a T.E. Caboclo Cobra Verde está atuando como um verdadeiro centro de formação e educação, com uma concepção que alia espiritualidade e solidariedade na prática. Sua ação transforma não somente o grupo de médiuns, mas irradia-se à toda a comunidade circundante. Em seu trajeto, vai transformando preconceitos em espírito participativo e desejo de colaboração.

Além deste trabalho mais sistemático desenvolvido pela Tenda, os centros realizam esporadicamente algumas ações comunitárias. Por exemplo, nas ocasiões festivas de homenagens aos orixás, geralmente há um momento de confraternização ao final do ritual, quando alimentos são servidos ou distribuídos a todos que desejem participar, quer sejam frequentadores do terreiro ou não, uma prática generalizada entre o povo-de-santo.

Há casos também, como do Templo de Umbanda Pai João, de Pai Elisson, que por ocasião das enchentes que atingiu o bairro no qual se situa, abriu suas portas para os desabrigados, além de seus médiuns terem atuado no resgate e recolhimento dos pertences dos atingidos e o grupo como um todo ter participado em diversas iniciativas beneficentes, como a Campanha contra a Fome.

A Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar, de Mãe Eldeni está projetando, através da Associação Beneficente e Cultural Marola do Mar, uma sede ampliada na qual instalará um centro assistencial. Neste, além das

sessões de Umbanda e estudo do Evangelho, haverá um depósito de donativos angariados para a população carente, sala de aula para reforço pedagógico e alfabetização de adultos e espaço para creche abrigando crianças de 0 a 6 anos em período integral<sup>48</sup>.

### A relação com a mídia

A mídia não é um tema recorrente nas entrevistas com o povo-de-santo local. Nas poucas vezes em que surgiu, é associada a uma imagem negativa, ou seja, não é vista como um espaço possível de expansão pública da religião, pela sua natureza mesma, considerada um veículo de contrapropaganda que distorce a realidade ao fazer uma exploração unilateral e sensacionalista do tema, privilegiando os acontecimentos negativos em detrimento dos positivos, para os quais o espaço é restrito se comparado aos primeiros.

*“A oferenda para lemanjá no mar, por exemplo, faz com que as pessoas vejam os trabalhos de uma forma mais verdadeira e não como a mídia coloca: os maus terreiros aparecem e os bons que fazem um trabalho excelente, não aparecem. Aquele falso pai-de-santo que aparece na televisão porque sacrifica criança, o terreiro que colocou galinha na encruzilhada e foi preso, esses aparecem e divulgam negativamente a religião. Teve o caso de um que nem era pai-de-santo, que só assumiu aquele papel para fins próprios, que matou uma criança! É um entre mil, não é um caso comum! Aí, teve divulgação nacional e os que fazem trabalhos religiosos não tem divulgação. As coisas boas são difíceis da gente fazer chegar até lá, divulgar.” (Babalorixá Geovani)*

Outro tema que surge quando o assunto é mídia, é a utilização violenta deste veículo pelos evangélicos, notadamente da Igreja Universal contra as religiões afro-brasileiras:

*“Muita gente me pergunta: porque é que vocês deixam o pessoal da Universal bater tão pesado? Eles tentam deslegitimar e ridicularizar as religiões afro-brasileiras de todas as maneiras: através dos cultos, TV, rádio. Agora, se nós fossemos insignificantes, se não fossemos uma força por este Brasil afora, eles não atacariam. Nós, o povo-de-santo, não fazemos nada contra eles.” (Yalorixá Elzeni)*

Acaba prevalecendo a intenção de atuar no espaço midiático e transformá-lo em espaço de expressão pública do povo-de-santo, mas esta é ainda uma decisão difícil para os adeptos. Afinal, o povo-de-santo tem sua história marcada pela perseguição e marginalização. Sua invisibilidade foi sua

<sup>48</sup> Agenda Umbandista, 1999 - ABTUCMM

única arma de defesa durante longo tempo de sua história. Romper, expor-se, é ainda um grande desafio:

*"No começo, a gente ficou preocupado sem saber se valia a pena divulgar nosso trabalho na TV, no jornal. Consultamos as entidades, elas disseram: 'é importante, até para que percebam que existe muitos terreiros que tem o lado muito bom. Se o ruim aparece, porque não mostrar o lado bom?... Acho importante que tenha uma Federação que defenda a religião afro, até para esse trabalho na mídia, até para as pessoas saberem que a gente existe'." (Babalorixá Geovani)*

### **A relação com outras religiões.**

Há duas vertentes religiosas preponderantes com as quais o povo-de-santo da Grande Florianópolis deve defrontar-se constantemente: os católicos e os evangélicos. Com os primeiros as relações são diversificadas: variam desde a mais perfeita sintonia até momentos de tensão e conflito. Com os evangélicos, o confronto é aberto e as queixas são constantes contra a perseguição movida por estes, principalmente os membros da Igreja Universal. Examinaremos, em primeiro lugar, as relações complexas e ambíguas do povo-de-santo com o catolicismo.

#### ➤ *Os católicos e o povo-de-santo*

A exemplo da formação religiosa hegemônica no Brasil, a grande maioria dos praticantes das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis é de origem familiar católica. Dentre estes, há dois grupos: aqueles que abandonaram a tradição católica e uma parte, que constitui a maioria, que continua mantendo vínculos estreitos ou esporádicos com o catolicismo. Entre estes últimos, alguns não vêem incompatibilidade alguma na prática simultânea dos dois credos. As alegações para esta convivência estão fundadas nas raízes históricas da prática afro-brasileira:

*"A maioria do pessoal de Umbanda, por causa da história do negro - mesmo sendo benzedor, rezadeira, tendo o quartinho de santo - continuava freqüentando a Igreja Católica, não se desvinculava: ir à missa, acompanhar a procissão não era contraditório para ele". (Yalorixá Elzeni)*

*"Tem um pouco de preconceito, mas está mais aberto. Muita gente da minha cidade se interessa e querem ir no terreiro e dizem: 'Se o padre sabe que eu vou lá, não vai gostar'. São católicos, vão a missa e depois... ao terreiro." (Renilson)*

Não são poucas as estórias do passado que demonstram uma certa aceitação e até mesmo incentivo de alguns membros da Igreja Católica local para as práticas embrionárias das religiões afro-brasileiras, tais como as benzeduras, vidência, etc. Não é possível fazer uma análise definitiva das razões pelas quais este apoio ocorreu, pois a questão é complexa e os depoimentos tratam de algumas estórias específicas, mas pode-se considerar alguns aspectos. Um dos indicadores é que os freis e padres em questão fossem exceções em meio à regra. É provável ainda que a forte presença das marcas do catolicismo na Umbanda naquela época – tais como imagens, rezas – poderia ter “amenizado” o impacto do fenômeno que principiava a tomar vulto na cidade, ao menos entre a população pobre, entre a qual a Igreja também atuava. Outro indicador é que as implicações das relações pessoais numa cidade ainda pequena como a Florianópolis da época relatada em um dos casos (1958/60) influenciassessem num abrandamento da punição. Era desejável evitar confrontos com a população que procurava estes benzedores, porque estes, de fato, prestavam, por vezes, um atendimento social relevante, como por exemplo, fornecer alternativas de saúde popular para as camadas mais pobres.

*“Quando meu filho fez catequese, alguém disse pro Padre Camilo que ele era filho de macumbeira. Aí me chamaram na Igreja da Trindade, ele era muito bom, expliquei a situação. Ele foi na minha casa, viu o altar, tomou café comigo e disse: ‘Minha filha, se você tem fé em Deus e tudo que faz é em nome de Deus, continue com sua missão e seu filho vai fazer a comunhão’. Só que as pessoas não aceitavam ele porque eu benzia, achavam que eu fazia macumba”. (Mãe Lurdinha)*

Outro fator que provavelmente influenciou na tolerância em alguns casos, é que estivesse se gestando, dentro da Igreja Católica na época, as sementes do que hoje seriam os setores mais progressistas da Instituição, voltados a uma compreensão mais ecumênica da questão religiosa. O que indica esta probabilidade é o trecho de um depoimento, no qual o padre, diante da “incorporação no santo”, afirma que “já estudaram a questão”, demonstrando claramente que o tema estava na pauta dos católicos.

*“Quando eu tinha 12 anos tive um ataque dentro da Catedral, era o Padre Frederico. Ele falou para minha mãe: ‘o caso dela não tem solução, a gente já estudou, é espiritual’. Fomos na Igreja de Santo Antônio, dos freis Capuchinhos e disseram: ‘é espiritual’. Os próprios padres reconheceram e falaram: ‘A senhora leva água benta, quando ela receber esse negócio aí, passa aonde estiver, reza pai-nosso; se for bom, fica, se não for, sai. A água benta vai contar’” (Mãe Graça)*

Como vimos na primeira parte, por ocasião de um Congresso de Umbanda na cidade nos anos 70, o Arcebispo de Florianópolis, embora não tenha dado apoio explícito, o que é compreensível, mostrou-se aberto a discutir a questão umbandista o que, para a época, é um avanço. É possível pensar então, que as religiões afro-brasileiras já estivessem logrando uma pequena abertura em seu espaço de expressão e a Igreja Católica estivesse reconhecendo a necessidade de admitir a existência das práticas. Os casos relatados são significativos porque expressam claramente que os adeptos do povo-de-santo não sofreram qualquer tipo de constrangimento por parte dos religiosos católicos. E o mais insólito: os padres e freis envolvidos foram os primeiros a apontar e reconhecer a espiritualidade emergente naquelas pessoas. Os depoimentos revelam, também, a curiosidade dos católicos a respeito das manifestações mediúnicas.

*“Todo mundo temia padre e minha casa foi a primeira que entrou padre. Quando o Monsenhor Frederico ficou sabendo que eu atendia pessoas com copo e vela, ele veio e disse: ‘O quê você faz?’ Aí me concentrei...recebi a Cabocla Jurema do Tronco... ela se identificou: ‘sou filha de uma índia’. Quando acabou, o padre veio saber o que eu sentia quando estava incorporada. Eu disse: ‘Não sei, durmo, sou inconsciente.’ Aí ele: ‘Você ficou diferente, até a fala!’ e colocou a mão na minha cabeça e disse: ‘Filha, que Deus te acompanhe, que continue.’ E o monsenhor era muito exigente; falava e ouvia todo mundo da cidade. Aí pensei: ‘O padre não vai mais deixar eu receber a Cabocla’. Mas ele abençoou e disse: ‘só não pede dinheiro porque aí entra a maldade e vem o inferno, incomodação’. Fiquei 30 anos sem cobrar, porque ele pediu.” (Mãe Graça)*

Como vimos anteriormente, os casos relatados acima, que revelam boa convivência e aceitação da Igreja Católica em relação ao povo-de-santo parecem ser a exceção e não a regra. Como este tema já foi exaustivamente tratado quando falamos de preconceitos e estigmas sofridos pelos adeptos, mencionamos aqui apenas um trecho no qual se evidencia uma situação conflituosa que, certamente, era predominante em relação àquelas onde a harmonia ocorria. É Vó Ida quem relata suas dificuldades nos anos 50 em Florianópolis:

*“Briguei muito com padre, com polícia muito, porque queriam fechar meu terreiro sempre...era padre, era os crentes...entravam terreiro a dentro, gritando, xingando. Eu dizia: ‘Isso aqui está cheio, né? Todos estão aqui por necessidade.’”*

Na atualidade, há um movimento de busca identitária: nem todos os adeptos do povo-de-santo procuram conciliar o catolicismo e as práticas afro-brasileiras em sua vida espiritual. Entre estes, há uma tentativa de construção

da identidade religiosa exclusivamente “no santo”. Os três trechos do depoimento de Pai Elisson, reproduzidos a seguir, mostram diferentes necessidades desta afirmação da Umbanda em relação ao Catolicismo. No primeiro, a busca de superação de um sincretismo que, na opinião deste, desvirtua a essência afro-religiosa:

*“A Umbanda ainda sofre muito os efeitos do catolicismo. Então muitos têm imagens, mas é mais sugestivo para o leigo que vem ali. Há terreiros com imagens, mas o chefe do terreiro já tem consciência: não há associação, por exemplo, entre São Jorge Guerreiro e Ogun. São linhas vibratórias diferentes; os legos acendem vela perto da imagem querendo elevar seu campo vibratório.”*

A segunda forma de buscar a identidade umbandista é legitimar seus ritos de passagem, adotando-os em seu cotidiano religioso, privilegiando-os em relação aos hegemônicos do catolicismo:

*“O umbandista tem que assumir a sua religião, porque hoje batizam os filhos no catolicismo e desprezam o batismo da Umbanda, que tem seus próprios sacramentos: batismo, casamento, extrema-unção.. Ele já se menospreza diante de outras religiões e levam os filhos prá fazer comunhão, primeira eucaristia na Católica. Então, ele mesmo não aceita a religião dele.”*

A terceira afirmação do umbandista deve ocorrer no espaço social, na convivência com outros credos. Reivindicar a legitimidade da religião em espaços do cotidiano é uma forma de torná-la mais visível, alargando seu espaço de possibilidades:

*“Minha filha me disse: ‘Ó pai, a professora disse que quem não é católico não é de Deus’. Fui conversar com a professora. Ela: ‘não foi bem assim! eu só queria dizer que as pessoas católicas cultuam Deus’. Eu: ‘mas as outras religiões não cultuam?’ Ela: ‘não sei se cultuam.’ Eu: ‘então não pode falar dessa maneira, porque sou umbandista, ela é minha filha, até se definir, é umbandista. Hoje é ecumênico a coisa, você tem que expandir, não pode se limitar a uma religião, você tem que usar hoje religião como vida e não como setor religioso.”*

Entretanto, nem todos os adeptos acreditam que é possível afirmar socialmente a identidade umbandista. Para alguns integrantes do povo-de-santo, a hegemonia da Igreja Católica é incontestável, um poder absoluto do qual não se pode fugir e que não há como enfrentar. Ser umbandista, neste contexto, é uma questão de convicção espiritual, mas restringe-se a isso. No plano social, o catolicismo é adotado como estratégia de integração e de combate à marginalização. Estes adeptos não acreditam ser possível enfrentar a força institucionalizada da Igreja Católica. Preferem ceder para não correrem

o risco da exclusão. Para estes, é possível conciliar os credos, mas ao contrário dos casos de concomitância espiritual entre Catolicismo e Umbanda descritos no início, esta conciliação é desejável, não pelo plano espiritual, mas visando a legitimação social. Interessante notar que o depoimento abaixo é de Mãe Juraci, filha “carnal” da pioneira Mãe Malvina. É possível que, justamente por esta filiação “famosa”, tenha sentido tão veementemente a problemática da exclusão e a evite por todos os caminhos. Embora admita que a marginalização abrandou-se com o passar do tempo, deseja sua família legitimada no plano social pela instituição hegemônica dos católicos:

*“A Umbanda para a sociedade não vale nada, temos que ser francos. Não sei com quem minhas filhas vão casar, de repente vem um moço que não gosta da Umbanda. Já casei filhas e na hora o padre pediu o papel da comunhão, do batismo, e se eu não tivesse? Porque a Umbanda não dá essas coisas. Aqui tem pessoas, quando minha mãe era viva batizaram os filhos aqui dentro do terreiro! Quando batizei minhas filhas na Igreja todo mundo criticou e eu disse ‘Não! Vou batizar, porque daqui prá frente não sei o futuro’. A Umbanda é boa, mas não dá papel de nada. Quando minha mãe faleceu esses que me criticavam foram correndo para a Igreja se batizar... Minha mãe foi batizada na Igreja Católica, eu fui, **então não adianta querer fugir**. Temos uma filha-de-santo em Itajaí... quarta-feira ela toca o terreiro e aos domingos está na missa. Antes em 1958, em Itajaí, o Padre condenava, sabia das pessoas espíritas e fechava a porta. Hoje não! Todo mundo tem centro e vai á Igreja, é recebido igual.” (grifo meu)*

Para outros adeptos, algumas práticas católicas são inaceitáveis o que torna a aproximação impossível:

*“A Igreja Católica criticou nós, espíritas, até por usar ervas prá defumar! Mas usa defumação, incenso, benjoim e quem trouxe isso foi o espiritismo, as três pedras colocadas na mão de Cristo, a essência da vida. A Igreja Católica começou a colocar o famoso dízimo, isso que acabou com a católica. Muitas vezes as pessoas não tinham o que comer, e isso aconteceu comigo e minha mãe: irem na minha casa cobrar o dízimo e a minha mãe não tinha dinheiro prá me mandar prá aula porque deu o dinheiro prá igreja. Onde é que está a coerência?” (Valcir)*

Alguns integrantes “do santo” relatam casos extraordinários de abertura da Igreja Católica ao candomblé local. É possível inferir que esta tolerância da instituição católica ocorra devido a ainda pequena visibilidade e restrita ocupação do espaço público pelo povo-de-santo local, o que faz com que ele não se caracterize neste momento como uma força religiosa e social que pudesse ameaçar a hegemonia católica.

*“No ritual de Nação Angola, quando é feito um laô, após a obrigação, a gente leva na Igreja Católica, com a roupa toda e o santo responde<sup>49</sup> dentro da Igreja. Em Florianópolis, já levei cinco laôs na Catedral, na missa, o santo virou [incorporou], meus filhos estavam de mãos dadas na hora da hóstia. Não houve reclamação. O Padre via. Não combinei nada com ele. Entrei na Igreja, como qualquer cidadão: roupa típica, guias. Ele não disse nada. Estava lá no púlpito falando...levantou a hóstia, um filho meu virou no santo.” (Pai Leco)*

O “elemento-surpresa” foi decisivo em outra ocasião e, como os rituais do povo-de-santo no espaço católico ainda são esporádicos na Grande Florianópolis, o fato não causou preocupação ao padre a ponto de que este tentasse impedi-los:

*“O outro laô que levei na Catedral, já tinha acabado a missa. Lá tem Oxalá sincretizado: o santo na cruz e o Senhor Morto. Peguei a laô, levei diante do santo crucificado, rezamos as nossas rezas, não as católicas, fizemos todo o ritual. Idem no Senhor Morto. Isso foi em 1996. Acho que pegou o padre de surpresa e eles tem medo de perder o rebanho também.” (Pai Leco)*

Apesar desta experiência positiva, a análise de Pai Leco da condescendência da Igreja em relação ao povo-de-santo remete a estratégia dos líderes católicos de expansão de seu território de atuação, já que, comprovadamente, grande parte dos fiéis pertence a ambos espaços religiosos. Para ele, esta complacência é cercada por uma apreensão e receio da força potencial latente das religiões afro-brasileiras.

*“Não vejo grande abertura da Igreja Católica, mas quando o padre tá preocupado com a comunidade, ele faz um esquema para ser aceito. Mas se depender dele, lá no púlpito, dizer que a Umbanda é boa, não fala. Veja a Igreja do Rosário dos Pretos. É a única que tem portão e cadeado. Só abre para a missa. Antes de ter portão, eu levei laô lá dentro. Não teve problema...Mas porque só essa Igreja tem portão? A preocupação dos padres, é : ‘Ih! agora esses negão vão querer fazer aqui o ritual deles’. A preocupação deles é não deixar essa Igreja virar a do Bonfim da Bahia, o pessoal vestido de santo ir, arriar as flores.” (idem)*

Para alguns líderes, apesar da distância entre Catolicismo e Umbanda ainda é possível atuar em algumas brechas:

*“A Umbanda aprendeu que o catolicismo é religião. Infelizmente o catolicismo não aprendeu que a Umbanda é religião, mas com uma boa conversa do pai-de-santo com o padre, dependendo, ele consegue ter acesso junto a Igreja em Florianópolis. Há 3 anos atrás dei palestra de candomblé para jovens da Igreja Católica no Roçado com o padre assistindo tudo.” (Pai Edemilson)*

---

<sup>49</sup> Incorpora no médium

Há uma percepção de que há uma transformação e redefinição das estratégias de atuação da Igreja Católica em relação ao povo-de-santo ao longo da história local:

*“Os padres mais antigos deslegitimam a Umbanda com a crítica. Os mais jovens, mais atuantes ficam no silêncio, não comentam”<sup>50</sup>. (Yalorixá Elzeni)*

➤ *A Igreja Universal e o povo-de-santo*

São extremamente ásperas as relações do povo-de-santo com os praticantes da Igreja Universal do Reino de Deus. Há uma clara consciência dos ataques destes às práticas afro-religiosas e das estratégias utilizadas. Outro fenômeno que preocupa os adeptos é a “migração” de ex-praticantes dos cultos afro-brasileiros para as Igrejas Pentecostais. Mas o foco da preocupação não é só o esvaziamento dos terreiros, mas principalmente, a degradação e exposição públicas que estes ex-integrantes fazem de rituais internos, dogmas, preceitos e do que podemos chamar de “intimidade do axé”, ou seja, os segredos mais profundos e recônditos da espiritualidade.

*“Trabalho espiritualmente, mas sou reservada. Hoje em dia melhorou, mas ainda tem pessoas ignorantes, principalmente o pessoal do Bispo Edir Macedo que mete o pau, veja na Record de madrugada: falam do Exu, do Caboclo, dizem que é do demônio. Hoje em dia tem Babalorixá que se prepara na Umbanda e passa a ser crente e ele mesmo desmoraliza: conta o que faz aqui, que matam bichos, fazem despacho. Já vi inclusive ex-médiuns nossos daqui, que estão lá no Edir Macedo falando das coisas daqui. O médium deitou dentro deste Congá sagrado, é um retiro espiritual, o que se passa aqui a pessoa deve guardar segredo, não importa se vai para outra religião, mas aí eles vão para os crentes e botam tudo para fora. As pessoas estão sem fé por causa dos crentes, eles acabaram com a noite de lemanjá no Rio, invadiram a praia. É como em Itajaí, muita gente está abandonando a Umbanda por isso.” (Mãe Juraci)*

Para alguns, o fenômeno da migração dos integrantes “do santo” notadamente para Igreja Universal exige reflexão e redefinição de práticas e cuidados na “feitura” de adeptos. A rapidez excessiva, a falta de profundidade na formação “de santo”, o praticismo, a ausência de maturidade espiritual, o espaço aberto para oportunismos e mercantilização, são alguns dos problemas que deverão ser revistos:

<sup>50</sup> Todas as tentativas feitas para entrevistar padres católicos locais para esta pesquisa frustraram-se, o que parece confirmar a afirmação acima.

*“Conheço pessoas decepcionadas dentro da Umbanda, hoje estão erguendo as mãos e cantando ‘aleluia’ na Igreja Universal e falando da Umbanda horrores. Ou nos modificamos ou...Está na hora de nos reunirmos e tomarmos providência. O pai-de-santo tem que estar preparado para instruir as pessoas para que não venham a difamar a Umbanda. Porque a verdade é que a Umbanda tá virando comércio, mas ainda tem muita gente fazendo um trabalho bom porque ama a Umbanda.” (Shirley Nunes, Mãe Shirley, Tenda Espírita Iansã e Pai Ambrósio, Yalorixá, 61 anos, cerca de 30 anos “no santo”)*

### ➤ *A aceitação da diversidade*

A aceitação e a inclusão da diversidade religiosa é, para alguns adeptos, um princípio fundamental. Para estes, os rituais são a aparência da essência. A natureza inclusiva e acolhedora das religiões afro-brasileiras é a responsável por sua aceitação e pelo seu futuro promissor. Para alguns, a aceitação da diversidade religiosa é uma determinação do plano espiritual:

*“Foi o próprio Cristo quem disse: ‘Muitos caminhos levam a morada do Pai’. Cada um segue o que se sente mais apto e acha que é melhor, porque a essência é só uma: Deus, Tupã, Olorum. O nome não importa.” (Mãe Eldeni)*

Para outros adeptos, a inclusão e incorporação da diversidade de credos é a explicação para a extensa penetração das religiões afro-brasileiras entre variados setores da sociedade. Esta prática fundamenta-se no exercício da caridade como meta espiritual a ser cumprida acima de qualquer outra determinação do plano material:

*“A Umbanda no Brasil mudou para melhor porque cada vez pessoas procuram alívio nos centros de Umbanda ou Nação. Principalmente a Umbanda tem as portas abertas para todas as outras religiões: católicos, protestantes, crentes, todos são bem-vindos à nossa casa e são tratados iguais. Todos que precisarem de algo que compete ao nosso ritual, é feito. Não é exigido que a pessoa passe para nossa religião...para ser auxiliado. O pessoal procura mais porque sabe que não vai ter o compromisso de trocar sua fundamentação religiosa. Na maioria dos casos isto ocorre, mas de maneira natural” (Pai Clóvis)*

**Analisamos neste capítulo a relação entre o terreiro, seus chefes, guias espirituais e médiuns na Grande Florianópolis na atualidade.**

Os elementos básicos de apresentação do terreiro desvendam a imagem exterior deste: constata-se maior aceitação da diversidade na religião com a ampliação das possibilidades de autodenominação. Predomina a tendência de reforçar a matriz africana e um crescimento no reconhecimento da

contribuição cultural da população negra, apesar do preconceito permanecer submerso.

O primeiro terreiro é marco definitivo na vida de um líder religioso e sua fundação é geralmente determinada pelo guia espiritual. A partir daí, este traça uma existência paralela que dá significado à sua vida “material”.

Na Grande Florianópolis, a família-de-santo muitas vezes confunde-se com a “família carnal” e os guias espirituais orientam a ambas. O mesmo ocorre com os pais-de-santo sendo que, para estes, há, em geral, uma certa preponderância da vida espiritual sobre a “vida material”. Esta coincidência entre família carnal e de santo justifica-se pela urbanização ainda recente da região e conseqüente permanência de um núcleo fundador tradicional ativo que possibilita a sobrevivência da estrutura comunitária, fato que principia a alterar-se com o adensamento urbano.

Na família-de-santo forja-se o sentido da ancestralidade e a visão de futuro do povo-de-santo, cruzando os planos material e espiritual. Seus valores são próprios e superam os da sociedade em geral cumprindo também um papel de resistência e fortalecimento grupal, recriando laços familiares “carnais” eventualmente rompidos. Para os mais antigos, os pais-de-santo permanecem como referências inquestionáveis, fontes de sabedoria incontestáveis e exemplos de vida. Entre os mais jovens, em geral, aqueles tem uma função fluída em sua formação e já não são a referência principal. Alguns pais queixam-se de abandono, desrespeito e outras transgressões hierárquicas. Em qualquer caso, são graves desobediências rituais passíveis de punição trocar de pai ou mãe-de-santo, menosprezar ou contestar sua autoridade voluntária ou involuntariamente. Nestas situações, espera-se que o plano da espiritualidade se encarregue da punição. Na Grande Florianópolis a família-de-santo padece dos impasses das famílias carnais, mas a exemplo destas, oferecem um espaço de referência social.

Alguns adeptos apontam a indústria cultural como adversária da tradição e o conhecimento tipo “livresco” como uma fonte concorrente e ilegítima da sabedoria ancestral.

Articular vida material e espiritual é um desafio filosófico e prático: superar preconceitos na primeira, harmonizar as atividades entre ambas. Para alguns, há continuidade entre os dois planos; para outros, separação. A crença nas divindades motiva a continuidade, mas não há interferência do plano espiritual sobre o material, à exceção das violações de dogmas. Em geral, a vida material é plena de livre arbítrio, sem medo da condenação espiritual sobre estilos de existência cotidiana.

No trabalho interno de formação e desenvolvimento dos terreiros, o binômio atendimento/desenvolvimento constitui a base teórico-prática,

mutuamente complementar e retroalimentador. A ação do guia espiritual auxilia na vida cotidiana de médiuns e consulentes. Em alguns grupos, as atividades de estudo e formação buscam superar o praticismo espontaneísta, objetivando o aumento da eficácia espiritual. Há uma vinculação entre crescimento do saber racional e espiritual. As fontes informativas são orais, emanadas por pais-de-santo e guias espirituais, e escritas, consultadas e elaboradas a partir de materiais impressos, ou coletados na Internet. A diversidade de conhecimentos é objetivo da formação, bem como atualização, adaptação e evolução destes numa perspectiva de democratização do saber e da ação teórico/prática.

A convivência na diversidade do interior do terreiro tem seus próprios parâmetros organizativos. Na relação entre mulheres e homens, a liderança histórica e maior presença é das primeiras, por motivos espirituais ou materiais. O homossexualismo é polêmico, mas aceito no espaço religioso afro-brasileiro local. Os heterossexuais masculinos tem maiores dificuldades de integração por inúmeros fatores sociais. Ocorre, portanto, uma inversão valorativa da sociedade em geral. É a hierarquia religiosa que determina a posição dos indivíduos dentro do grupo e impede que os desníveis da sociedade em geral repercutam dentro deste. Portanto, a relação entre negros e brancos também é determinada pela precedência da “hierarquia-do-santo”. Na Grande Florianópolis, na virada para o século XXI, permanece o desejo de afirmação da matriz africana entre as religiões afro-brasileiras, mas sem exclusão de qualquer etnia de seu interior. Não há predomínio de um grupo étnico sobre outros, mas hegemonia da cultura de origem africana sobre outras contribuições, aí incluídas as de matriz européia, apesar da forte presença destas no cenário demográfico do estado de Santa Catarina.

A missão da caridade é a motivação maior da mobilidade do grupo e o mal é rejeitado como possibilidade. Esta traça a ponte entre o interior e o exterior do terreiro, aproximando-o da sociedade em geral. A função psicossocial da religião adquire uma proeminência sobre o plano interno do desenvolvimento da espiritualidade restrito aos médiuns.

A relação entre os terreiros é marcada pela permanência de um núcleo de lideranças “históricas” tradicionais que são uma referência para o coletivo, possibilitando a preponderância de relações diplomáticas entre os pares, fazendo com que os conflitos fiquem restritos às instâncias internas da rede.

Um dos problemas apontados é a desunião entre as casas, gerada por vários fatores, muitos deles conseqüências do “inchamento” numérico da rede. Entretanto, sobrevive o desejo de confraternização interpessoal, realização de eventos rearticuladores, celebração religiosa, perceptíveis pela visitação e festividades constantes. A rede desintegrada e desarticulada indicada pelos

depoimentos, possui, em essência, uma organização complexa, baseada na confraternização lúdica e religiosa e nas relações comunitárias, de parentesco e amizade, que desafiam uma visão limitada aos parâmetros organizacionais da racionalidade cartesiana. Neste contexto, as “fofocas” negativamente apontadas como signo de rupturas, constituem-se também em uma linguagem específica no intenso fórum de debates indiretos e codificados do povo-de-santo entre si, que visa a elaborar valores e evitar cisões definitivas. As “fofocas” ressignificam os conflitos, criando um mecanismo interno de regulação das relações internas.

Quanto à convivência dos rituais Umbanda, Almas e Angola e Candomblé, há preservação de princípios e contínua transformação, conforme a dinâmica da realidade. Entre estes, sobrevive uma tensão gerada nas divergências rituais e/ou materiais, sendo Almas e Angola o mais polêmico. Independente da opção ritual, existe o respeito incontestável a algumas lideranças pela “seriedade no santo”: capacidade de fazer caridade sem interesse financeiro e manter uma moral rígida na religião. Apesar da controvérsia entre os rituais, o povo-de-santo considera-se uma unidade quando colocado frente ao exterior.

Quanto às entidades organizativas, há um reconhecimento maior em relação às “históricas”, cujos dirigentes possuem tradição “no santo”, entretanto, os terreiros permanecem afastados daquelas por diversas razões econômicas, políticas, administrativas e filosóficas. Os elogios são minoritários, restrito às “históricas” e ancorados no reconhecimento pela iniciativa do trabalho federativo.

A inatividade das federações é reflexo do momento de descenso organizativo formal na Grande Florianópolis que se reflete na pequena visibilidade pública, maior individualização dos centros e na fragilização de suas entidades organizativas, apesar do crescimento numérico dos adeptos. Alguns dirigentes de Federações rebatem as críticas da “base”, criticando a acomodação e falta de iniciativa, oportunismo e utilitarismo, além do desprezo pela organização coletiva. A fragmentação em inúmeras unidades e a estrutura descentralizada e autônoma são apontadas como fragilidades da articulação. Para os dirigentes, a crise de participação estende-se ao âmbito interno dos terreiros.

Na atualidade, entre as relações externas do povo-de-santo estão a vizinhança e a comunidade, oscilando entre tensão e harmonia. No primeiro caso, a violência é simbólica e nota-se um avanço, materializado numa atitude mais branda das instituições repressivas. Parte dos problemas é gerado pelo avanço da urbanização e crescimento desordenado da rede. As relações harmônicas ocorrem quando do pioneirismo do terreiro em determinada

vizinhança, busca de relações amigáveis pessoais ou pelo trabalho assistencial desenvolvido junto à comunidade, uma tendência atual na região.

O trabalho comunitário é encarado como oportunidade de crescimento espiritual para os médiuns e como estratégia contra o preconceito e integração. As divindades determinam os caminhos religiosos e assistenciais, imbricando-os. A meta é a autonomia da comunidade, com o terreiro atuando como centro de formação, aliando espiritualidade e solidariedade na prática, cuja ação transforma o grupo interno de médiuns e demais envolvidos.

A mídia é associada a uma imagem negativa, espaço árido de expansão pública da religião, que alia sensacionalismo no tratamento dos temas e privilegiamento de aspectos negativos, mas como espaço necessário de atuação.

Na relação com outras religiões há duas vertentes preponderantes a confrontar: os católicos e os membros da Igreja Universal. Com os primeiros, as relações são diversificadas, indo da sintonia à tensão e conflito. Na atualidade há um movimento de busca da identidade exclusivamente “no santo”. Entretanto, alguns adeptos acreditam que é impossível afirmar socialmente a identidade umbandista diante da incontestável hegemonia da Igreja Católica. No plano social, o catolicismo é adotado como estratégia de integração e combate à marginalização

Com os integrantes da Igreja Universal o confronto é aberto e as queixas constantes são contra a perseguição movida por estes, além da “migração” de ex-adeptos dos cultos afro-brasileiros para aquela, resultando na exposição pública e degradação da “intimidade do axé”.

A natureza inclusiva e acolhedora das religiões afro-brasileiras é vista por seus praticantes como trunfo para um futuro promissor.

## CAPÍTULO IV - OS DILEMAS DO PRESENTE

Examinaremos agora os impasses e dilemas com os quais defronta-se o povo-de-santo da Grande Florianópolis na atualidade e que confrontam os planos da materialidade e da espiritualidade. Um dos dilemas é entre **mercantilização ou caridade** polarizando a comercialização e o altruísmo religiosos; outro impasse é entre **ostentação ou humildade**, discutindo a posição que cabe a divindades e humanos e a relação entre matéria e espírito no cotidiano ritual do povo-de-santo. O terceiro dilema está entre **tradição ou modernidade**, como se relacionam e/ou se antagonizam na vida interna e externa dos terreiros. Por último, verificaremos como o povo-de-santo encara sua **relação com a Natureza** e enfrenta um dos maiores problemas globais da atualidade, a degradação ambiental, que, ocorrendo no plano material ameaça diretamente a continuidade ancestral da tradição religiosa afro-brasileira.

### 4.1. MERCANTILIZAÇÃO OU CARIDADE?

Na opinião do povo-de-santo, entre os grande impasses da atualidade, está a questão da cobrança pelos serviços religiosos. Não se trata apenas de uma decisão financeira, mas implica em uma concepção de trabalho espiritual e até mesmo existencial. A grande maioria dos entrevistados mostrou-se contra a mercantilização<sup>1</sup>, creditando a este fenômeno grande parte dos males que acometem as religiões “do santo” atualmente. Cobrar pelos atendimentos é considerado quase como um “roubo” cometido contra a entidade que se invoca para levar a cabo tal ato:

*“O que quer dizer tirar do Santo? É cobrar...Porque nosso ritual tem virtude, pena que não é cumprido! As pessoas, hoje em dia andam explorando todo mundo. Estão vivendo do santo. Isso é tirar do Santo”. (Pai Evaldo)*

A cobrança pelos serviços religiosos tem outra implicação muito mais grave, na opinião dos entrevistados: é o estabelecimento de um círculo vicioso, no qual todas as etapas da “feitura” de um novo líder espiritual vão sendo encurtadas pela necessidade deste de vir a possuir seu próprio estabelecimento religioso visando proceder à prestação de tais “serviços”. Além do aspecto financeiro, outra explicação apontada para busca da rapidez

<sup>1</sup> Há uma unanimidade em torno de alguns temas, devido ao recorte específico do grupo entrevistado: trata-se dos religiosos tradicionais, ou seja, aqueles que mantém a atividade ao longo de vários anos, desde os primórdios, buscam, em geral, manter a tradição e a rigidez nos preceitos “do santo”, participam de entidades associativas e eventos coletivos e gozam de grande prestígio social e espiritual constituindo-se em figuras de consenso junto a seus pares. Além dos tradicionais, incluiu-se também seus descendentes “no santo”. Estas escolhas foram feitas por indicação dos próprios religiosos.

na “feitura” é a conquista de poder, reconhecimento e, conseqüentemente, *status* social:

*“Tá faltando firmeza, fundamento. Qualquer pessoa entra num terreiro hoje, amanhã já é pai-de-santo. Ele tem que ter desenvolvimento, passar por uma experiência, ficar numa corrente prá se firmar, organizar a coroa, prá mais tarde, fazer a coroa<sup>2</sup>, não é em uma semana. Entram hoje num centro, amanhã já estão deitados<sup>3</sup> prá abrir um terreiro, não é certo. Porque essa pressa? Querem mandar, ser donos da verdade e enriquecer! Quantas pessoas dão o nome na televisão prá búzios, tarô, prá se destacar, isso não precisa! Sou conhecida em qualquer local, me chamam Vovó prá lá, prá cá, até levo susto”. (Mãe Lurdinha)*

*“Umbanda não é brincadeira. É uma religião sagrada e deve seguir direito. Hoje em dia tem muito umbandista, mas eles comerciam com a religião, não é certo, mas tem muitos. Levei 5 anos para me preparar...Eles deitam amanhã e depois de amanhã já estão prontos”. (Mãe Cristina)*

Outro aspecto da mercantilização é a substituição das funções religiosas dentro de um terreiro, por um serviço pago a terceiros que, por vezes, não estão nem mesmo aptos a fazê-lo, segundo a tradição religiosa. Possuem apenas o domínio técnico. É o caso dos ogãs, os tocadores dos atabaques sagrados, ou ainda “alabês”. Como responsáveis pelos toques aos quais se seguirão os “pontos cantados” destinados a chamar cada entidade para sua “descida à terra”, sua função vai para além da habilidade rítmico-melódica e se estende ao domínio espiritual, sendo o responsável pelo chamamento divino. Uma das saudações dos chefes de terreiros e médiuns quando do início das cerimônias é aos atabaques sagrados e seus tocadores.

Um fenômeno que vem ocorrendo na atualidade é a substituição desta função sagrada por um “técnico” remunerado capaz de realizar os “toques”, mas, por vezes sem qualificação espiritual para fazê-lo. Este diálogo ocorreu entre um médium e Mãe Cristina:

*“Médium: Tem ogã aí cobrando até salário mínimo prá bater uma vez por semana. Uma senhora perto de onde moro, tem um ogã que está há quatro anos com ela. Não sei o valor exato... Só sei que ela vai reajustando.*

*Mãe Cristina: Você vê a responsabilidade dela, coitada! Prá não perder o ogã vai aumentando. Talvez fica com necessidade prá pagar o ogã. Isso está muito errado. Estou dizendo que agora a religião está difícil em tudo, é comércio!”*

Contraposta a esta mercantilização está a caridade, da qual derivam a ética e a moral religiosas, que se impõem como valores absolutos, como já

<sup>2</sup> Ficar na corrente, organizar a coroa, fazer a coroa = etapas para a “feitura” de um médium.

<sup>3</sup> Deitados [para o santo] = retirados na camarinha, finalizando etapas rituais.

vimos anteriormente. A caridade é encarada como uma missão obrigatória, para a qual o médium foi destinado pelo plano espiritual. Nada tem a ver com sua sobrevivência material. Para garantir o sustento na vida material, a maioria dos entrevistados acredita que o médium deva viver “normalmente”, significa, ter um emprego como fonte de renda que lhe possibilite não mesclar jamais as instâncias da sobrevivência material com a missão espiritual. Esta deve conservar-se à parte, imune às interferências das determinações dos interesses financeiros.

*“Não faz sentido: cobro tanto, faço isso. Somos dirigentes de um centro religioso. Moral, ética, caridade, amor ao próximo, vontade de auxiliar tem que ser a essência, o objetivo. Quer ganhar dinheiro? Vai arrumar emprego. Isso não é emprego, é uma forma de progredir espiritualmente. Tenho as minhas reservas com pai-de-santo que vive do santo e diz: ‘não tenho emprego prá poder atender’. Eu levanto às 5:30 da manhã e trabalho até às 18:30. Atendo de noite. Todo e qualquer atendimento é gratuito: limpeza de aura, passe, banho de descarga, todos os trabalhos que a Umbanda faz... Muitas vezes a gente tem que ir na praia, mata ou cemitério, encruzilhada, se a pessoa não tem carro, vou com o meu e não cobro.” (Mãe Eldeni)*

Outra preocupação do povo-de-santo é o engodo que sofre aquele que procura a religião e é vítima de mercenários. A violação de dogmas imutáveis acompanha o charlatanismo:

*“Tratei de gente aqui sem interesse financeiro. Deu na televisão, uma mulher nos Estados Unidos está milionária com a Umbanda. Tá existindo exploração, misticismo e a crença daquele que vai à procura: fica empolgado e arreia todo o dinheiro prá aquela pessoa. Tenho meu centro há tantos anos e nunca ganhei dinheiro... Tem gente aí que vive da Umbanda, não pode! O espiritismo é dado por Deus para fazer caridade a quem necessita. Estão fazendo camarinha, 2, 3 vezes no ano, é lei: uma vez só! Mas hoje tá correndo o dinheiro, caridade é muito pouca.” (Pai Walter)*

Transformar a religião em fonte de exploração, seja financeira, seja espiritual, é considerado falta grave. Mais ainda se tentar utilizar-se da força das entidades para fazer o mal, o que poderá resultar em conseqüências danosas ou até mesmo punições advindas do plano espiritual sobre o mal-intencionado:

*“Sou contra viver ‘do santo’. Nunca vivi ‘do santo’. Não se deve chamar, ocupar, uma entidade, prá cobrar de outros que às vezes nem pode dar. A gente cobra só o material, as velas, mas a cura prá pessoa ficar boa, não!... De 1950 para cá mudou a crença. As pessoas que são umbandistas tem vergonha de dizer e*

*aqueles que vão, querem ser só por vingança. É o que mais vejo, pessoas dizendo: 'Estou me desenvolvendo, fulano vai me pagar.' É uma coisa erradíssima!" (Mãe Cristina)*

Outro argumento da mercantilização fortemente combatido é a alegação dos ditos exploradores de que “o santo bolou”, ou seja, revelou-se a mediunidade da pessoa e ela deverá providenciar rapidamente sua “feitura”, sua integração espiritual. Na opinião dos religiosos, a espiritualidade revelada não poderá determinar prejuízos na vida material, ou seja, se não há possibilidade econômica do indivíduo de proceder a sua “feitura”, que exige dispêndios econômicos de certa monta, o “santo” esperará o tempo necessário para tal. Importa, portanto, o empenho na construção do caminho espiritual e não o ato da feitura em si. Na opinião de alguns entrevistados, esta distorção é responsável pelo afastamento dos mais pobres - entre estas parcelas da população negra - das religiões afro-brasileiras e sua busca por outros credos em que as exigências materiais não tenham tanto vulto.

*“Você é empregada doméstica, chega no meu quintal, bufff! cai dura no solo dos orixás daqui. Daí digo: você tem que se preparar por causa do seu santo, mas custa tanto. Na Bahia vi uma empregada doméstica bolar [entrar em transe] e levar 9 anos - com a listinha dela esperando - prá fazer o santo. E o santo esperou. Aqui em Santa Catarina, o santo não espera, engraçado, né? Tem que dar lá sei lá o quê - desculpa a expressão - prá se virar. Não existe uma comunidade de manutenção do axé. O pai-de-santo diz: ‘Dá 3.000 reais pela minha mão<sup>4</sup> e está aqui a lista’. Isto é errado, é comércio, impedimento para pessoas humildes. Porque hoje o negro é crente? Por causa da exploração! É mais fácil dar 10% para o pastor do que ficar o dito pai-de-santo comendo o dinheiro da criatura! Você chega na minha porta, está carregada<sup>5</sup>, tenho ervas, que são a natureza que me dá, tenho coisas fortes enterradas na terra que Deus fez, as forças telúricas, não posso dar um banho<sup>6</sup> em você de graça?” (Pai Juca)*

Em torno da mercantilização religiosa desenvolve-se a oferta de serviços e produtos da indústria cultural que visam suprir a demanda. Estes serviços, na opinião de alguns adeptos, distorcem e esvaziam o conteúdo cultural e espiritual das tradições, corrompendo aqueles que os praticam. Manter-se fora deste circuito e idôneo, é um desafio que exige do religioso reivindicar e reforçar sua identidade de negro africano – independente de sua etnia de origem familiar - visando preservar o caráter sagrado dos preceitos:

<sup>4</sup> Pelo trabalho dele como pai-de-santo responsável por “fazer o santo” do indivíduo.

<sup>5</sup> “Carregado = diz-se da pessoa que está com más vibrações espirituais...”. Cacciatore, 1988

<sup>6</sup> Banho de abô (no bori), de descarga, de ervas, de folhas, para curas espirituais e atração de proteção divina. Cfe. Cacciatore, 1988

*“O jogo de búzios é outra safadeza no Brasil: eram só os Babalaôs que não eram iniciados no culto dos orixás que quando tinha um orixá prá fazer, então o Babalorixá – veja a humildade que era! – ia lá no Babalaô prá saber a que Odu<sup>7</sup>, a que santo realmente pertencia a pessoa prá ele fazer. Aí ele iniciava a pessoa. O que acontece agora? Todo mundo joga búzios e os búzios é só para questões familiares [da família-de-santo]...não se destina a consultas a leigos. Mas no Brasil se tornou comércio lucrativo. Eu poderia estar rico fazendo essas coisas, mas vou estar prostituindo a virada que a minha cabeça deu para pensar como negro. Então não atendo, não jogo!...Mas tem os dinheiristas que querem viver disso. Tem curso, até kit para ser pai-de-santo [risos] .São coisas sagradas do negro, o que é isso, né?” (Pai Juca)*

Além dos serviços oferecidos, faz parte deste circuito comercial os inúmeros materiais “especializados” vendidos em casas de comércio do ramo, destinados aos rituais. Um depoimento do médium e lojista Valcir, revela que a mercantilização atinge igualmente o setor dos produtos “de apoio” aos trabalhos, na forma de falsificações grosseiras que visam a baixar o custo, enganando os “consumidores”:

*“Principalmente do lado africano [materiais sagrados vindos da África] estão fazendo horrores. Exemplo: a pomba<sup>8</sup> legítima não é dura, é fácil de riscar, mas tem umas que não tem nada de africano, é cal, giz. Os pós [sagrados] é um absurdo: é o próprio cal, colocado nas caixinhas e colocado em loja dizendo que é pó-de-cemitério, pó-de-cobra...uma vergonha! [Colocam] talco da Johnson’s - a Universidade analisou e me trouxe aqui - fiquei apavorado, mandei de volta para o fornecedor”.*

Segundo alguns adeptos as festas representam, em alguns casos, as “vitrines” deste fenômeno mercantilista. É nestas ocasiões que se dá a oportunidade de exibição de produtos e adereços de alto custo, gerando a competitividade que analisaremos mais adiante. Cada nova festa coloca “no mercado” novos adeptos que estão aparentemente aptos a possuírem seu próprio terreiro, alimentando o circuito da “fabricação em série” e de qualidade discutível como aponta a quase totalidade dos entrevistados.

*“O que tem que ter no santo é humildade, seriedade. Aí depois pode pensar em botar casa! Agora, botar e já ‘balançar a baiana’ na frente do pessoal, aí acabou. Esquece! Faz o seguinte: monta uma casa, faz baile de carnaval, todo mundo de penacho e pronto! É outra proposta, aí vai atrair gente. Agora, quer abrir um centro, abra com a finalidade: não se adiantar ao santo, não se levar por*

<sup>7</sup>“Odu = resultado de uma jogada, feita no jogo da adivinhação com o opelé\*, ou de um conjunto de oito jogadas com os cocos de dandê ou búzios...”

\* Opelé Ifá – Espécie de colar aberto ou cadeia, usado para adivinhação”. Cacciatore, 1988

<sup>8</sup> Espécie de giz com cola, usado para riscar os pontos sagrados. Cfe. Cacciatore, 1988

*pompas...o santo não tá nem aí; não é a essência do santo...Humildade em primeiro lugar, procure alguém que é humilde, que não abre centro dando discurso; onde está arriado um Preto Velho, no cantinho, ele não conhece valor financeiro, os valores dele estão dentro da alma". (Valcir)*

A festa representa também, na opinião destes, um produto de luxo que deve ser oferecido para manter a circulação de pessoas em volta da casa hospedeira, garantindo seu prestígio social. Assim, o aspecto da homenagem ritual ao "santo" fica minimizado em função da necessidade de manter aquele. É na festa também que estabelece-se a oportunidade de novos contatos que poderão apontar pretensos novos portadores de mediunidade que procederão a novas feitura, realimentando o ciclo mercantil:

*"Uma casa-de-santo para crescer em Florianópolis...tem que estar dando festa sempre, senão o terreiro vai ficando devagar. Quanto mais "camarinha" faz... mais movimento tem. Então, vão fazendo...Daí essa infinidade de terreiros... Antigamente era assim: entrava no terreiro, fazia o bori ficava 7 anos. Fazia Pai Pequeno, mais 7 anos, para fazer Babalorixá. Hoje não! Entra, aprende a resmungar, fazer charme, é pai-de-santo. Infelizmente, são pessoas 'feitas' muito cedo". (Mãe Shirley)*

O circuito da mercantilização é o responsável pelo afastamento das pessoas da vida espiritual. A humildade passa a ser a única saída, a alternativa que poderá garantir a autenticidade da casa e do chefe de terreiro. Dentro desta perspectiva, dinheiro angariado em serviços espirituais é incompatível com a missão religiosa.

*"Prego dentro do terreiro o que está naquela plaquinha: 'Colaboração espontânea, não aceitamos dinheiro'. Se quiser colaborar, compra o material e traz. Não quero nenhuma espécie de comércio aqui. As consultas não são cobradas, atendo na parte de doença também. O centro se mantém somente das mensalidades e materiais prá limpeza com que os médiuns contribuem. (Pai Elisson)*

Alguns líderes religiosos fazem uma clara distinção quanto à posição que o consulente ocupa quando procura os serviços de um determinado terreiro. Se sua situação é de dependência, ou seja, está desesperado, doente, ou com qualquer desequilíbrio, a cobrança é severamente condenada, considerada uma exploração da situação de fragilidade em que a pessoa se encontra. Entretanto, se o indivíduo está em situação de equilíbrio, não necessita caridade, no sentido de algum tipo de auxílio ou cura e busca os serviços religiosos, para vidência do futuro, por exemplo, então, alguns adeptos admitem a cobrança:

*“A única coisa que eu cobro é a consulta, que não é prá se benzer, prá se curar; é que você quer bisbilhotar sua vida então é direito de cobrar a consulta, mais nada. Se tiver que fazer trabalho, se eu não tiver condições, a pessoa compra o material, mais nada. Carreguei 40 anos meu lugar sozinha, estou mais velha, então estou pedindo contribuição de cada médium, comprar uma vela, o que precisa pro lugar.” (Mãe Lurdinha)*

Para alguns médiuns, este quadro de banalização e mercantilização é um dos fatores responsáveis pela manutenção do preconceito ainda vigente em relação às religiões afro-brasileiras:

*“O que causa o preconceito é a própria ignorância de alguns dirigentes de terreiro e a cobrança financeira. Só querem ganhar dinheiro, explorar a boa fé das pessoas. Dinheiro não tem nada a ver com religião, é prá suprir nossas necessidades materiais. A religião é prá suprir nossas necessidades espirituais. Uma coisa não tem nada a ver com a outra” (Mãe Eldeni)*

#### **4.2. OSTENTAÇÃO OU HUMILDADE?<sup>9</sup>**

Articulado ao dilema “mercantilização ou caridade” está um outro, deste decorrente: ostentação ou humildade. Segundo parte dos entrevistados, a ostentação passa a ser o sustentáculo da lógica mercantil dentro da religião que permite o crescimento material contínuo do terreiro e seus líderes. Na margem oposta, está a ação da caridade. Entre os que a praticam não há lugar para exibicionismos ou acúmulo material, gerando, segundo os adeptos, outra lógica religiosa, que examinaremos a seguir. Dentro desta última perspectiva, ganha relevância espiritual os rituais internos cumpridos no “recôndito do axé”, na intimidade do terreiro e seus integrantes. Os momentos públicos, voltados ao exterior, tem pequena significação, apenas comemorativa, mas nada representam a respeito da essência religiosa:

*“Para mim camarinha é válida durante toda a semana: nos sacrifícios e nas obrigações. Os homens só com o guarda-pó, as mulheres com guarda-pó e paninho na cabeça. Então, não tem que se preocupar um com o outro. Já na festa*

<sup>9</sup>Todos os entrevistados posicionaram-se a favor da humildade, contra a ostentação. Isto se deve à opção metodológica mencionada anteriormente, que implicou em que ficassem fora da pesquisa os indivíduos considerados por seus pares como “oportunistas e materialistas”. Não insistimos em entrevistar este tipo de perfil por dois motivos: em primeiro lugar, porque privilegiamos o entendimento da expressão dos grupos “históricos” por uma questão de recorte e interesse específico; em segundo lugar, este tipo de praticante geralmente é mais “arisco” mostrando-se menos acessível a pesquisas, que, eventualmente possam colocar em evidência suas ações, reprovadas por seus pares quanto à “autenticidade religiosa ou espiritual”.

O recorte feito em torno dos “históricos” resultou em uma confluência de valores em torno da “humildade”. A ostentação é sempre criticada no “outro”, ou seja, nenhum entrevistado admite-a em sua prática religiosa, uma característica encarada como um sintoma do “desvirtuamento”, uma degenerescência da atualidade.

*não! Fica aquela comparação: 'Fulano está com roupa nova'. Cadê a vibração, a energia espiritual? Foge muito dos objetivos! Temos muita sorte em tirar alguém da camarinha prá apresentar ao público e dar tudo certo! Porque vibrações espirituais não tem. Camarinha prá mim é até sexta-feira: nossas obrigações, energias, o que conseguimos captar de bom vai até ali. Sábado é festa, luxo...é a parte teatral para o público, prá mim não diz nada. Diz é durante a semana quando a pessoa está recolhida, sugando energias boas". (Pai Evaldo)*

Em torno da ostentação, cria-se uma demanda de adereços rituais que são exibidos nos momentos públicos, onde se encontram participantes de diversos terreiros. Na opinião de alguns religiosos a festa, espaço maior da realização deste encontro entre o povo-de-santo, passa a ter uma importância excessiva e indevida em relação aos momentos internos de maior concentração de energias. A abundância material e a fartura, são encaradas com reservas por alguns adeptos para os quais elas representam poder material, mas deixam o médium sob suspeita quanto à sua espiritualidade. Parece haver, para alguns religiosos, um contraponto que coloca em pólos opostos a riqueza e a espiritualidade, como se ambas não pudessem conviver, a exemplo dos dogmas católicos. O passado, que povoa a imaginação e a saudade dos religiosos com cerimônias modestas e uma população menos consumista é encarado com maior seriedade, como se a simplicidade fosse decorrência e ao mesmo tempo o motor de uma religiosidade mais autêntica.

*"Agora é só luxo, 50 roupas prá mudar, 50 bichos prá matar, monte de comida e não estou aceitando isso. Minha cartilha foi outra. A Umbanda não foi feita prá enriquecer ninguém, foi prá trazer cura, força, libertação, ajudar a esclarecer. Quer saber como era a Umbanda antigamente? Não se usava calçados, era roupinha simples, sentava num banquinho chamava seu guia, benzia, conversava, a Preta Velha fumando seu cachimbinho, se fosse o Preto Velho uma bebidinha... Hoje você vê só rendas, cetim. Fomos num terreiro, o Exú com capa de veludo, chapéu com plumas, nunca vi isso! Os guias de luz, os mais humildes, são Pretos Velhos, Caboclo andava na mata, a roupa dele era de palha, pena. Hoje os Caboclos vem enfeitados, penachos até embaixo, prá que isso? É só comércio e luxo, é concorrência de um para outro!" (Mãe Lurdinha)*

A gravidade da ostentação é a perda da espiritualidade. Esta ocorre mesmo no ato da exibição. O foco da preocupação se transmuda da incorporação da entidade para a aparição pública. Segundo alguns entrevistados, o resultado é o afastamento dos orixás em relação à cerimônia e uma teatralização caricatural por parte dos médiuns que passam a simular a "descida" das entidades. A exigência material cria um circuito de necessidades artificiais, nas quais os terreiros menores e com menos infra-estrutura sentem-se preteridos em relação aos maiores. Embora não esteja explicitado

claramente, nota-se uma espécie de ressentimento e apreensão dos centros com menor infra-estrutura, ao perceberem que sua oferta material não corresponde às expectativas que despontam na atualidade. O desafio, nestes casos, é afirmar a força da espiritualidade sobre a fluidez da materialidade.

*“Agora a Umbanda está muito modificada . Depois de 45 anos fui em 3 terreiros só e jurei não ir mais. A gente vê muita mistificação, mentira. Por isso peço a meus médiuns ficarem concentrados. Se eles têm seus orixás deixem chegar, se não estão sentindo nada, ficam no seu canto ajudando a puxar o ponto, fazer firmiação<sup>10</sup>, prá não fazer feio, que às vezes tem uma pessoa ali fora que conhece e vai sair criticando nosso lugar... Tem uns que fingem que estão incorporados, mas não estão. Não é a roupa que faz, porque se meus orixás quiserem chegar, qualquer lugar, eles incorporam e vão cuidar de você, mas lá nos outros terreiros, roupas enormes, sapatinhos e o ritual da Umbanda, os escravos, andavam descalços, roupas humildes. Aí não tem cabeça prá firmar os orixás, mas tem roupa e acham que a roupa é que faz a entidade.” (Mãe Lurdinha)*

*“O próprio orgulho do pessoal, usar taças, cálices finos. Santo é santo. Orixá, guia, não querem luxo na roupa. Até charuto, um melhor do que o outro. Gastam cada vez mais para aparecer num terreiro como num salão, comparar quem tem melhor.” (Mãe Graça)*

Além do excesso de adereços rituais e roupas, abundância e fartura de alimentação e produtos de consumo nas festas, a ostentação manifesta-se também no crédito de títulos indevidos ao chefe do terreiro. Para alguns entrevistados, a nomenclatura “pai-de-santo” ou seu equivalente yorubá “babalorixá” e seus femininos, “mãe-de-santo e yalorixá”, são excessivamente ostentatórios, contrapondo-se à simplicidade da função: “zelador”, é o termo preferencial para designar a posição de subalternidade dos humanos em relação às divindades. Pretender-se pai ou mãe destas é considerado um grave ato de prepotência:

*“Babalorixá: este título é absurdo, a gente adquire depois de 50 anos de santo, está velho, aí chamam de pai. Na verdade, somos todos zeladores. Você não vê uma pessoa velha de santo dizer: sou Babalorixá, ele diz: sou Babalaxé, o pai que cuida do axé. A gente ser pai-de-santo, tem que pensar, tenha dó, é muita coisa!!! A gente é zelador e só!” (Pai Juca)*

*“Sou contra esse negócio de chamar de pai-de-santo, isso é safadeza. Existe zelador-de-santo, ou então pai-dos-filhos-de-santo, é diferente.... Sou pai de quê?*

---

<sup>10</sup> “Cantar coletivamente o cântico determinado pela entidade para conseguir uma concentração de corrente espiritual”. Cacciatore, 1988

de Jesus Cristo? É demais!... Sempre digo: não sou pai-de-santo! Sou zelador-de-santo e pai de filho-de-santo". (Pai Walter)

Na opinião de alguns entrevistados, além da titulação indevida que revela um certo grau de arrogância, outra marca da ostentação são as estórias inverídicas. Geralmente elas funcionam com uma lógica visando impressionar outros integrantes da rede do povo-de-santo. Esta tentativa de sobressair-se não ocorre somente no plano material, mas também da menção a uma "herança de santo" que possua valor honorífico no grupo. Por exemplo, estar ligado à família-de-santo de personagens históricos das religiões afro-brasileiras é motivo de grande prestígio entre os adeptos. Como esta herança em grande parte dos casos é transmitida somente oralmente, os questionamentos sobre sua veracidade são inúmeros:

*"As pessoas mentem, mas prá si mesmas. Se pensam que mentem para mim estão enganadas!... Tem doutrina explanando para elas que se fizerem o que estão fazendo é para elas mesmas, colhendo o fruto que plantaram. Viver na mentira, como mães-de-santo que dizem ser feitas pela Mãe Menininha do Gantois e não tem história nenhuma. Se eu fosse feito por Mãe Menininha teria uma história linda prá contar e também um fardo grande. Estão deturpando as coisas."* (Pai Evaldo)

Para alguns religiosos, o caminho de retorno à humildade é a busca da simplicidade e do despojamento. Fazer este trajeto "de volta" é a solução para o reencontro da verdadeira espiritualidade que necessariamente está articulada à humildade e contrapõe-se frontalmente à ostentação. Assim, despir-se materialmente possibilita um percurso mais direto em relação ao plano da espiritualidade. A medida da profundidade religiosa seria, então, a capacidade de dispensar qualquer tipo de supérfluo, leia-se, objeto físico.

*"Os atabaques foram tirados pelo Preto Velho que achou que pelo grau vibratório que o templo já estava tendo, pela evolução, muitas coisas seriam dispensáveis. Mandou tirar imagens, deixou só a do mestre Jesus, e as guias que usávamos. O que faço é sempre escudado no que as entidades pedem, o que elas pedem eu faço. Eu estava já há 5 anos com atabaque, guias, imagens. Então num dia de doutrina ele veio e falou: 'Hoje esse templo vai dar mais um passo na sua evolução, se despindo do desnecessário'".* (Pai Elisson)

Para alguns integrantes, a humildade impõe-se, portanto, como valor absoluto. Sem ela, não há sentido na participação religiosa. Se o caminho da ostentação está prevalecendo, a humildade surge como a recuperação do verdadeiro sentido espiritual e uma meta a ser atingida, mas distante e utópica.

*“Humildade é o que falta na Umbanda, no Candomblé, na Católica. Humildade no santo. Por isso hoje estou afastado de terreiro, não consegui captar a humildade. Estou visitando outros centros prá ter uma resposta; em Florianópolis não tive ainda...estou andando, com certeza vou encontrar. Senão, continuo fazendo o que faço hoje: plantar, jogar aquela semente, um pouquinho aqui, ali, quem sabe um dia vamos chegar lá?” (Valcir)*

### 4.3. DEVOÇÃO OU PROFANAÇÃO?

Para uma grande parte dos adeptos há, entre o povo-de-santo atualmente, um dilema entre devoção ou profanação. A “devoção” refere-se ao cumprimento dos preceitos e da tradição religiosa, sem permitir que a vida espiritual seja “contaminada” pelas “fraquezas e vícios” do corpo físico. A “profanação” refere-se ao rompimento das tradições, implicando em uma queda do padrão moral dos adeptos, permitindo que o desregramento e a degradação dos valores prejudique e interfira na relação dos médiuns com suas entidades. Quando tratarmos aqui de expressões como “imoralidade”, “desregramento”, “devassidão”, etc., estamos nos referindo às concepções expressadas pelos próprios integrantes “do santo”. Significa utilizar-se da entidade ou dos preceitos religiosos em proveito próprio, deixando de cumprir os verdadeiros objetivos espirituais, quais sejam, a orientação, o consolo, o apoio emocional, enfim, a caridade. Ou seja, na opinião dos adeptos, imoralidade é, por exemplo, alegar “estar com o santo”, para realizar desejos próprios - tais como praticar atos sexuais, beber, exigir bens materiais, etc. - isentando-se da responsabilidade sobre eles, creditando-os à ação da entidade espiritual.

Esta é uma preocupação recorrente entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis. Quase todos os entrevistados queixam-se da distorção moral e apontam esta como um dos principais problemas internos da religião atualmente. Entretanto, a queixa constante indica a preocupação firme e renitente em impedir que qualquer abuso de comportamento torne-se hegemônico. Quer dizer, a maioria dos entrevistados insistiu exaustivamente na necessidade de barrar atitudes consideradas “indecentes” entre o povo-de-santo. E embora a grande maioria dos depoimentos seja unânime em indicar esta “tendência à permissividade” como um dos problemas atuais, não foi possível observar, durante a pesquisa de campo, em qualquer das cerimônias, festas ou mesmo no cotidiano dos terreiros, a predominância de tais traços de “devassidão” e, quando esporadicamente ocorreram, foram duramente censurados, principalmente através de olhares duros, semblantes sisudos ou ainda, simplesmente retiradas de grupos inteiros da assistência. E, nos

“bastidores” a censura explícita revelou-se aberta e tenaz, através de comentários abertos.

A grande preocupação com a moralização da religião, aliada à ausência da predominância do alegado “desregramento” nas cerimônias incluídas nesta pesquisa, parece indicar que a tal “distorção” apontada esteja sendo praticada apenas por uma minoria. Apesar disso, o povo-de-santo local parece firmemente decidido a construir fortes barreiras a fim de impedir que qualquer comportamento desaprovável passe a se tornar cotidiano e aceitável.

*“Não faço mais questão que minha casa seja aberta ao público porque quero preservar o que acredito. A gente hoje em dia vê safadeza, comércio, luxúria tão grandes nos cultos dos orixás que prá mim não serve mais. Fico na minha casa e só saio daqui para a Bahia, prá casa daquela gente velha amiga. É diferente o culto deles. Decente...*

*...O que é um orixá? É uma força de dentro prá fora, de fora prá dentro. Então, todas as nossas qualidades e defeitos eles aceitam. Temos o direito de fazer do nosso corpo o que queremos. Mas, no momento sacro dele é o momento de purificação, sublimação da gente. A gente está ali cuidando da cabeça das pessoas. Deixe cachaça, deixa a foda, prá bem longe nesse instante. Infelizmente corri esse Brasil inteiro e fiquei muito decepcionado com tanta sacanagem que vi. Então me fechei.” (Pai Juca)*

Os religiosos são diretos e implacáveis no combate ao que consideram “devassidão”. Durante as entrevistas, não houve qualquer constrangimento em apontar o que consideram ser um “comportamento permissivo” e mais: não há qualquer sentimento de condescendência em relação aos atos imorais e seus praticantes; estes são severamente criticados e para tais atitudes exige-se rigor na punição. Vale dizer, **o povo-de-santo da Grande Florianópolis, em geral, não aceita, sob qualquer hipótese, qualquer ato que considere “imoral” entre seus pares, o que indica que esta tendência não se tornará hegemônica, ao contrário.** A permissividade, como já comentamos, não se reduz a uma noção “vitoriana” de comportamento, mas remete às convicções e dogmas religiosos, que impedem a manipulação das entidades para fins próprios.

Entretanto, isto não significa que casos isolados e minoritários não ocorram no conjunto do povo-de-santo, a exemplo do que acontece em outras religiões. Casos de abuso de poder e de autoridade em proveito próprio, falseamento e distorção de ritos e práticas, utilização deliberadamente mal-intencionada de espaços e pessoas tem sido constantes em todos os grupos humanos, aí incluídos os religiosos. Tais “desvios” já foram objeto até mesmo de sátiras e caricaturas, como, por exemplo, o célebre “guru oriental” Ralah Ricota do caricaturista Angeli, que nunca resiste à sensualidade de suas

“seguidoras” ou ainda Painho, de Chico Anísio, já analisado na primeira parte. Tais casos existem de fato e, por vezes, não são apenas objeto de humor, mas até mesmo de atos de violência largamente explorados pela mídia, como vimos na primeira parte da pesquisa. Entretanto, se estes casos existem, o povo-de-santo da Grande Florianópolis quer deixar bem claro que lutará e denunciará para que tais deturpações jamais se tornem hegemônicas e majoritárias.

Entretanto, as deturpações trazem angústia e desencanto ao povo-de-santo. Pode-se afirmar que, por vezes, determinam até mesmo a permanência ou ruptura de adeptos em relação à religião.

No foco principal das acusações estão as festas e, nestas, a utilização indevida das entidades para deixar aflorar os desejos “profanadores” do indivíduo. Entre os impasses vividos está o excesso e a exacerbação errônea das características das divindades que resultam, na opinião de muitos, em uma verdadeira degradação dos princípios espirituais dos cultos.

*“Tenho um Preto Velho, Pai Malaquias, ele bebe, fuma, gosta de brincar, mas também tem a hora de trabalhar. Não tem aquela coisa: ‘Pai Malaquias namora com fulana!’. As Pombas Gira aqui tenho o respeito delas, mas quando vou em outros terreiros é muito palavrão, bebidas demais. Não estou acostumada. Antigamente tinha o ponto sagrado de todos os santos da Umbanda. Agora puxam ponto que tem até Exú fumando maconha nas encruzilhadas, isso não existe! As Pombas Gira, só palavrão. Isso aí não é delas, é da cabeça deles...*

*Tive uma vida sacrificada prá criar meus filhos, mas nunca disse que vou fazer coisa errada porque minha Pomba Gira mandou. Ninguém bota ninguém a perder: faz aquela que quer. Jogam a culpa na coitada da moça! Por isso evito ir em outros terreiros...Muito homossexual querendo ser mulher. Um pai-de-santo se embriagou dizendo que estava com a Pomba Gira, não estava nada! No final, com Pomba Gira e tudo levaram ele prá dar banho frio. Aonde é que tá o respeito?”*  
(Mãe Lurdinha)

Além da degradação moral, que geralmente refere-se ao consumo excessivo de bebidas e ao desregramento sexual, faz parte das acusações de “profanação” o tom desrespeitoso com que as entidades são tratadas. A devoção e reverência dos tempos idos foram substituídas, na opinião de alguns entrevistados, pela irreverência e deboche:

*“Naquele tempo tinha mais respeito, muita crença, hoje em dia ninguém tem respeito em nada. Eu me lembro que chegava aqui, ouvia a Vovó Maria Conga da minha mãe, as pessoas ficavam de joelho escutando as estórias que ela contava. Hoje em dia não se vê mais isso, vão para o Centro, aquela brincadeira, deboche, sai rindo”. (Mãe Juraci)*

*“Ficam imitando a dança do santo na hora que o santo está ali. Ficam aquelas gurias novas se esfregando na frente do Exú, é um deboche”. (Graziela)*

Há uma clara percepção de que novos valores surgem, ameaçando aqueles oriundos da tradição. A festa perde o significado religioso para ser confundida com qualquer ocasião de lazer e os espaços da oferenda espiritual passam a ser ocupados por interesses que não aqueles oriundos do desejo de celebração religiosa:

*“Estou cumprindo minha obrigação. Aí as pessoas não gostam, gostam de movimento. A Umbanda é muito alegre mas não é uma discoteca! [risos] Tem gente confundindo com sambinha; gente rebolando na assistência. Na minha casa não tem isso. ‘Ponto’, não é samba!” (Mãe Shirley)*

*“Daí os pais-de-santo saíram no meio da ‘gira’, foram para a rua, voltaram, foram de novo, quer dizer: se nem o pai-de-santo tá respeitando, que exemplo ele vai dar para outros? E nem são jovens, tem um que é mais velho que eu.” (Ogã Hamilton)*

A preocupação com a imagem externa da religião, consubstanciada na opinião pública, é outro motivo para a busca de um “freio” para os excessos cometidos.

*“Há muita mistificação e a gente tem que engolir. Temos de apresentar uma imagem melhor para quem está de fora da religião para quando aquela pessoa sair dali ela falar coisa boa, fazer uma pergunta e ter resposta. Você viu o quê? Uma pessoa com santo ou embriagada? Com orixá ou cacoete?” (Mãe Graça)*

Além dos “excessos” morais cometidos e do desrespeito às entidades, outro fator apontado como “profanação” dos princípios sagrados da religião é a intenção de fazer o mal para outrem. Este desejo de prejudicar é considerado uma das mais graves deturpações do uso que se pode fazer do poder das religiões afro-brasileiras. Como a caridade é o princípio e a razão de ser da ação dos religiosos, seu oposto, a intenção de promover o malefício, é considerado um dos patamares mais baixos no caminho da degradação e a mercantilização é um de seus motores, como analisamos anteriormente.

*“A coisa está tomando um caminho tão material, que eles acham que santo é feitiçaria, fazer mal prá sicrano, derrubar. Não nasci prá isso: minhas mãos foram feitas para dar vida, não para desejar mal para ninguém! Não é isso que aprendi com o santo! A justiça é do orixá. Quando ele quer punir, pune, somos propriedades dele. Não precisa estar fazendo isso, aquilo para o semelhante. A celebração do axé é a vida. Isso tem que mudar, mas está generalizado. Tudo está tomando o caminho do dinheiro.” (Pai Juca)*

O ciclo vicioso do desregramento comportamental não escapa à percepção das entidades que povoam o plano espiritual. Estas possuem domínio e conhecimento de seu “aparelho”, quer dizer, do corpo tomado de empréstimo do médium para sua descida à terra. Mais do que a deslegitimação da religião, aqueles que se comportam imoralmente no plano material da religiosidade são portadores de conseqüências negativas para o plano da espiritualidade, aviltando a essência das entidades.

*“Tinha uma dona aí que bebeu, se jogou em cima do ventilador, não é correto. Entidade, orixá, são guias prá nos orientar. São espíritos manifestados, nosso corpo é a sustentação. As entidades sabem como encontraram o aparelhinho [corpo do médium]. Se viram que não tá legal, isso vai ficar visto por aí. Há quanto tempo você me conhece com Seu Sete Porteira [Exu]? Algum dia me viu mal? O orixá sabe a matéria dele [corpo no qual incorpora]”. (Mãe Graça)*

Na percepção desta descaracterização em curso, está a comparação com um passado que é visto de forma muito mais positiva, no qual as tradições predominavam em contraposição aos novos “modismos” carregados de “desregramentos”:

*“Naquela época as festas [de Umbanda] eram bonitas, mais sadias, mais simbólicas. Hoje o médium vem de casa com a bebida e cigarro. Naquela época não tinha isso. No altar tinha o espaço do cambono, colocava a bebida, servia em cuia para cada entidade que já tinha época de incorporação. Hoje o médium já vem com sua garrafa. Isso cria problemas” (Pai Leco)*

Dentre os principais focos apontados de oportunidades para a “luxúria” e “devassidão” estão as Festas para Exú e Pomba Gira. Pode-se dizer que estas são as entidades mais controvertidas do panteão das religiões afro-brasileiras, principalmente no nível externo a estas, junto à opinião pública e aos leigos em geral. Junto a estes últimos – leigos em geral, aí incluída a mídia – as figuras de Exu e Pomba Gira, como vimos anteriormente, foram sempre associadas a uma possibilidade de práticas maléficas ou permissivas marcadas pelo senso comum que imprimiu estigmas e preconceitos. Exu foi constantemente associado à figura do Diabo do catolicismo e sua imagem foi retratada caricaturalmente com chifres e rabos. Falsários dizendo-se pais-de-santo, por vezes, revestiram-se de Exu para praticar atos violentos. A Pomba Gira foi também vinculada a devassidão sexual. Suas figuras foram tratadas ora com escárnio, ora com temor.

Não é possível aprofundar aqui a complexidade das figuras de Exu e Pomba Gira no espectro das religiões afro-brasileiras, as quais já foram tema

de inúmeros estudos. Entretanto, pelos depoimentos, é possível perceber que dentro do próprio povo-de-santo, o debate existe em torno do real significado dessas entidades. Mais do que isso, existe uma severa vigilância quanto ao uso indevido destas para fins de “imoralidade ou desregramento”:

*“No Brasil eles consideram o Exú uma entidade maléfica e a Pomba Gira: ‘Quero o fulano que é tão bonitinho!’ [gesto de ato sexual]. Uma vergonha! Tem que ter cara e assumir o seu corpo e não mistificar a entidade prá fazer essas sem-vergonhices, não aceito. Por isso que quase não toco na minha casa”. (Pai Juca)*

*“Teve uma moça que disse que não acreditava nele e me contou tudo. A Pomba Gira ficava em cima, ele sem camisa, cigarro, bebida. Comigo não! Mandei chamar! Botei ele para fora do meu terreiro”. (Mãe Shirley)*

*“Todos homossexuais querem trabalhar só com espírito de mulher, é só Pomba Gira. É um problema, cresceu muito...Pego Exu ou Pomba Gira, encho a cara, dá briga e cadê a espiritualidade? Você pode fazer pesquisa e vai encontrar montoeira de terreiro com aquela fervura. Você veio aqui, tem 5 pessoas, dizem: ‘terreiro fraco’. Fraco não! A espiritualidade está nessas pessoas e lá está a folia, ambiente pesado. Aqui é ambiente limpo, pessoal calmo, não tem desbunde, aí acham que não tem graça”. (Pai Walter)*

Para a associação indevida de Exu e Pomba Gira com o alegado “desregramento moral”, os adeptos encontram explicações na origem histórica das religiões:

*“Dizem que Exu é Lúcifer, Diabo. Nada disso! Exu tem as mesmas características dos anjos, só que em outra religião, que é levar recados para os deuses e vice-versa. Exu ganhou características de sincretismo com o Diabo por causa da representação fálica que tem”. (Guaraci E. Fernandes<sup>11</sup>, 27 anos, 9 anos “no santo”, Babalawô-Ifá, Ilê Àsé Olorunfún, coordenador do Centro de Estudos e Pesquisa de Cultura Afro-brasileira Orunmilá)*

Para alguns adeptos, Exu e Pomba Gira são apenas o reflexo dos próprios indivíduos, de seus limites e possibilidades. Como eles são “amorais”, ou seja, acima do bem e do mal, suas ações serão limitadas e orientadas pela conduta moral de quem a elas recorre. Nestes casos, Exu e Pomba Gira estão isentos da responsabilidade sobre seus atos, são apenas executores de tarefas que lhes são confiadas:

*“Todo mundo fala: Ah! porque o Exu faz mal para os outros, a Pomba Gira... Não é assim! Se você quiser que ela lhe ajude, ela lhe ajuda, se você pedir mal prá ela,*

<sup>11</sup> Entrevista concedida em 21/3/2000.

*ela faz. A Pomba Gira é uma pessoa que o mundo dela continua aqui embaixo, então ela vive prá beber, fumar, ganhar presentes. Se você disser: 'me ajuda, vou fazer um curso hoje', ela está pronta prá ajudar, mas ela lhe cobra assim: 'me traz champagne, cigarro'. (Mãe Lurdinha)*

Apesar da inúmeras, sinceras e contundentes críticas internas feitas pelo povo-de-santo a alguns integrantes, o que se pode observar, percorrendo terreiros, convivendo no cotidiano ou até mesmo em situações festivas, não é, como dissemos anteriormente, a predominância da distorção dos preceitos e rituais. Certamente esta resistência ativa e aberta de seus integrantes acaba funcionando como um “freio” para o que consideram “distorções”, fazendo com que predomine a religiosidade exercida com “seriedade”, vale dizer, ancorando-se na tradição, na ética, na lógica da espiritualidade, na busca da caridade e do cumprimento da missão religiosa.

É claro que, especialmente durante as festas maiores, nas quais há grande concentração de participantes dos mais variados terreiros, pode-se perceber que há indivíduos que extrapolam da função espiritual e perdem-se em excessos ditos “permissivos” ou “mundanos”, como apontado nas entrevistas. Mas pode-se perceber também que, no ato mesmo de sua transgressão, há sinais explícitos de reprovação entre os próprios participantes, o que reduz os “transgressores” a uma minoria “mal vista” pela maioria. É evidente que não estamos excluindo a constatação do fenômeno da exploração e vulgarização que examinamos anteriormente e que leva falsários a distorcerem a religião em proveito próprio, mas esta é a exceção e não a regra.

Enfim, não parece haver entre o povo-de-santo da Grande Florianópolis um ambiente propício para que o “desregramento” alegado torne-se hegemônico. Entretanto, é importante reforçar e valorizar esta barreira de resistência que muitos adeptos vem construindo contra qualquer possível sinal do que denominam um “desvirtuamento” do verdadeiro sentido da espiritualidade afro-brasileira.

#### **4.4. TRADIÇÃO OU MODERNIDADE?**

##### **A tradição na INTERNET**

Os *sites* e *home-pages* dos terreiros na Internet apontam para a convivência entre modernidade e tradição. Ao mesmo tempo em que buscam afirmar sua tradição - origens culturais e raízes “autênticas” (estas entendidas

enquanto africanidade<sup>12</sup>), procuram também adentrar na modernidade situando-se no *ciberespaço*, ao invés de buscar identidade fechando-se sobre si mesmos. Esta nova lógica resulta num esforço de convivência, que alia modernidade e tradição e aponta para uma atuação aberta ao intercâmbio com a sociedade como um todo, ao mesmo tempo em que potencializa a informatização e a comunicação eletrônica como um canal de diálogo, democratização do conhecimento e construção de processos de incorporação cultural<sup>13</sup>.

Na Grande Florianópolis, entre os entrevistados, três terreiros possuem *home-pages* na Internet: Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar, Ilê Àsé Olorunfúnmi, que funciona articulado ao Centro de Estudos e Pesquisa da Cultura Afro-Brasileira Orunmilá e a Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde, em implantação. A Comunidade Terreiro Abassá de Odé também já possuiu *home-page* mas no momento encontra-se desativada. Faremos uma breve análise dos dois primeiros terreiros, cujos *sites* estão em atividade há mais tempo.

A Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar disponibiliza suas informações através da entidade civil Associação Beneficente e Cultural Marola do Mar. Os principais acessos são assim denominados: Quem Somos, Prece, Entidades, Deveres de um médium, Os Dez Credos da Umbanda, Guia de Segurança, Magias da Carmencita, Magias da Limpeza, Para Refletir.

Além das informações específicas do grupo, suas entidades-guia, endereço, objetivos, etc. há ainda uma seleção de conteúdos que visam proporcionar um aprofundamento dos conhecimentos religiosos. Em “Magias da Carmencita” são fornecidas algumas fórmulas e seus objetivos, indicadas por uma das entidades da casa, a Cigana Carmem. Além destas, a Associação possui ainda uma lista de participantes via *e.mail* para os quais fornece, constantemente, todo tipo de mensagem prática ou religiosa. Alguns títulos são: Pensamento do Dia, O Poder da Prece, A importância do Perdão, Oração, Decálogo do Cotidiano, Lenda Oriental, Sonhos e Poemas, Umbanda Virtual, etc.

Desta forma, sem violar preceitos, o terreiro desvenda suas atividades práticas e orientações espirituais a quem deseja conhecê-las, possibilitando um

<sup>12</sup> Poderíamos chamar ainda de “negritude”. Segundo Kabengele Munanga (1988), há cerca de cinquenta anos nascia o conceito e movimento ideológico. O autor localiza ainda uma definição cultural segundo a qual negritude seria a “*afirmação do negro pela valorização de sua cultura, a começar da poesia e outros*”.

<sup>13</sup> Entende-se cultura nas duas instâncias apontadas por Thompson (1990): a concepção descritiva e a concepção simbólica. A primeira refere-se a um variado conjunto de valores, crenças, costumes, e práticas de uma sociedade específica ou de um período histórico. A simbólica aponta para os fenômenos culturais como plenos de simbolismo e seu estudo está interessado na interpretação destes símbolos e na ação em que implicam.

acesso democrático e contribuindo para a desmistificação da religião. Pode-se afirmar que esta é uma estratégia de expansão de sua influência, na qual a INTERNET emerge como uma poderosa aliada da modernidade na inserção e veiculação das tradições do povo-de-santo. Em todo o Brasil, são inúmeros os grupos que possuem suas *home-pages* na rede<sup>14</sup>, o que multiplica ao infinito esta convergência entre modernidade e tradição.

Thompson (1990) afirma que a mudança tecnológica sempre foi crucial para a transmissão cultural ao longo da história, pois altera a base material e meios de produção e recepção dos quais depende este processo. Dentro desta concepção, a mudança tecnológica implica em alterações nos processos de transmissão cultural. Claro está porque os grupos humanos que organizam-se sobre bases e práticas culturais - como o povo-de-santo - vêm-se na contingência de assimilarem e adequarem suas bases tradicionais às novas tecnologias. Thompson lembra ainda que a comunicação de massa se interessa pela produção e transmissão de formas simbólicas produzidas e desenvolvidas por meio de tecnologias da mídia. Ora, se as formas simbólicas podem desta maneira propagar-se, porque os grupos culturais interessados em difundir suas práticas não estariam interessados nestas tecnologias? Porque opor, então, tecnologia e tradição? E neste sentido inverte-se a lógica mesma, intrínseca, do modelo de globalização hegemônico. Esta implica em descaracterização regional e cultural e submissão à lógica do consumo que ignora origens grupais e valores ancestrais e promove mudanças tecnológicas tão velozes que qualquer idéia de permanência se dissolve.

Não parece ser este o caso do povo-de-santo da Grande Florianópolis que está disposto a veicular valores ancestrais e mesmo perpetuá-los na medida do possível, através de sua difusão massiva. O Ilê Àsé Olorunfúnmi, do Babalaô Guaraci E. Fernandes encaixa-se nesta definição. O objetivo da *home-page* do Centro é possibilitar o acesso a “*milhares de anos de cultura e sabedoria ainda não conhecidos*”. Na apresentação, destaca-se a *home-page* como fonte de pesquisa “*além do conhecimento de causa adquirido por nossa vivência neste culto, através da tradição oral, peça fundamental na transmissão do conhecimento nesta cultura*”. Os links remetem a informações sobre a tradição cultural yorubá tais como: eguns, orixás, Oráculo de Ifá, cânticos, etc. Há ainda uma apresentação do grupo responsável e dados sobre a história do centro, além das formas de entrar em contato com o babalaô responsável. No link “Quem somos” este relata: “*Fui prometido a um Caboclo de Umbanda por minha mãe dizendo ela a esta entidade: o filho através dela gerado se viesse ao mundo iria receber o seu nome, Guaraci, semi-sol da*

<sup>14</sup> Este tema foi objeto do artigo “Os sítios e os sites do Candomblé na INTERNET” . Tramonte, 1999.

*nação Tupi-Guarani*". Os limites do recurso tecnológico são claros: há um alerta no sentido de que "*não se pretende iniciar ninguém via Internet, mas deixar uma marca desta cultura milenar ancestral a todos interessados*". Claro está, portanto que, neste caso, a modernidade tecnológica propiciada pela Internet não substituirá ou suplantará o valor da tradição, mas apenas contribuirá para difundi-la.

Assim, não há fatalismos neste processo intra-influente: os grupos culturais não submetem-se simplesmente à lógica tecnológica; eles a transformam e sobre ela influem, num vaivém contínuo de receber e transmitir influências.

No campo do sagrado, também os grupos de tradição religiosa afro-brasileira adquirem especial alcance ao buscarem transpor os limites geográficos e sociais de seus terreiros e grupo de adeptos e enviar para o *ciberespaço* suas mensagens, convites e cartas de intenções, numa clara tentativa de expandir seu campo de influência.

É nesse redemoinho de transformações tecnológicas que o povo-de-santo busca apresentar seu trabalho, propostas e intenções. É claro que, entre os inúmeros *sites* é preciso fazer uma triagem cuidadosa, visando a discernir os grupos que atuam em uma linha comunitária e de afirmação cultural e outros, com intenções preponderantemente comerciais e sensacionalistas. A dualidade e risco da inserção na rede eletrônica não foge à arguta percepção de lideranças de grupos ligados à religião afro-brasileira, como atesta este alerta dado pela organização baiana Ilê Axé Opô Afonjá, no documento "Algumas considerações": "*Agora uma nova configuração se instala. Neste fim de século com a corrosão das instituições religiosas tradicionais ( ) o candomblé, agora considerado religião é visto também como uma agência eficiente. ( ) Mais do que nunca, as Yalorixás e Babalorixás se questionam. As armadilhas estão instaladas. São os congressos, a TV, é a mídia - os livros, a Web, em certo sentido. Tudo isto é transformado por nós, em pinças para separar o joio do trigo.*" (grifo meu). Claro está, portanto, que a rede é vista como um instrumento dual, multifacetado, em relação ao qual cabe o papel das lideranças dos grupos de religião afro-brasileira encaminharem, escolherem e decidirem as formas mais adequadas de sua utilização. Se, por um lado, há a crítica ao sistema de comunicação tecnologizada (mídia, *web*), por outro, há a relativização e a compreensão da complexidade do fenômeno tecnológico na atualidade, evidentes na expressão "em certo sentido", do documento. A informatização dos terreiros das religiões afro-brasileiras é apenas um facilitador para todos aqueles que desejam contatos ou aprofundamento no conhecimento das práticas espirituais.

## **As polêmicas rituais: o sacrifício animal e os despachos**

### **O sacrifício animal: oferenda ou violência?**

O **sacrifício animal** é um tema delicado que, frequentemente, causa constrangimento nas entrevistas. Este mal-estar advém do fato de que, atualmente, a prática vem chocando-se com conceitos que emergem no bojo de uma nova ética ambientalista, que reivindica o direito à vida e a abolição de qualquer tipo de sofrimento imputado aos animais. O crescimento da discussão sobre “o direito animal” por parte das organizações que zelam por ele, tem colocado no centro de uma polêmica esta prática ritual das religiões afro-brasileiras. O tema é amplo, resvala em questões éticas, filosóficas e até mesmo de foro íntimo e, certamente, é o mais difícil de tratar no panteão das religiões afro-brasileiras, por tocar em um amplo espectro de angulações, que vão desde os aspectos macros da sociedade até os sentimentos mais íntimos de cada indivíduo diante do universo e de suas questões existenciais. Diante destas considerações, optamos por privilegiar basicamente a fala dos entrevistados, a fim de apresentar como se desenvolve a discussão entre o povo-de-santo, porém sem direcionar excessivamente as conclusões.

A grande maioria entre estes admite a prática, mas as respostas às perguntas sobre o tema são, via de regra, lacônicas e as informações reduzidas, certamente pela importância dogmática e pelas sempre acaloradas polêmicas internas e externas que o cercam, além do fato de fazer parte dos procedimentos mais sagrados e íntimos de um terreiro.

Há duas posições antagônicas em relação à prática do sacrifício animal: a primeira reúne o grupo dos que se declararam totalmente contrários à prática; a segunda reúne os adeptos que consideram o sacrifício como um ritual necessário. Dentro desta última, selecionamos duas tendências mais representativas. Uma delas, majoritariamente composta pelos praticantes do candomblé, acredita que o sacrifício é resultado de uma relação de troca com as entidades espirituais: a carne do animal é consumida pelos participantes da cerimônia e as partes não aproveitadas são entregues à terra que absorverá o restante, completando um ciclo de realimentação de divindades e humanos. Dentre os que praticam o sacrifício, há ainda aqueles que não consomem a carne e algumas vezes deixam os animais mortos em “despachos” nas encruzilhadas. Este grupo é, certamente, o mais rechaçado junto à opinião pública e entre o próprio povo-de-santo, como veremos a seguir.

Entre os entrevistados, não encontramos ninguém que defendesse a prática citada neste terceiro grupo, apesar de ela persistir na atualidade, como os depoimentos apontam. Apresentaremos primeiramente, portanto, o debate

entre os “contrários” e os “favoráveis” ao sacrifício animal, excluindo o grupo rejeitado unanimemente. Entre aqueles, selecionamos 4 entrevistados que se propuseram a debater abertamente o assunto. A grande maioria dos adeptos tem plena consciência da complexidade e das discussões inflamadas que o tema provoca.

Examinando os argumentos favoráveis ao sacrifício animal, verificamos que estes respaldam-se na necessidade de realizar uma troca com o plano espiritual, materializado nos elementos naturais, especialmente a terra. Dessa forma, além do plano espiritual, o sacrifício satisfaz também o plano material, na medida em que os religiosos alimentam-se da carne dos animais. Dentro desta perspectiva, não há perdas, segundo a opinião dos adeptos desta concepção. Seguindo esta lógica, os depoimentos sempre fazem a comparação entre a morte do animal em sacrifício ritual e a morte nos frigoríficos industriais da sociedade tecnologizada. Enquanto a primeira tem significado litúrgico, integrado no ciclo da existência, favorecendo a espiritualidade, a segunda, na opinião destes adeptos, é resultado da mercantilização, degradação e manipulação da vida:

*“O sacrifício de animais é a história mais pesada da nossa religião. O sacrifício não é sacrifício, é troca, porque nas crenças africanas tudo que vem da terra volta para ela. As partes que o homem não utiliza são oferecidas aos deuses. Pega a galinha, canta para ela, corta o animal. O sangue dele é oferecido para a terra. A carne continua na cerimônia e é dividida em comunhão com os participantes para as festividades litúrgicas. Pergunto: é Magia Negra? Não. Magia Negra faz a Sadia, Perdigão: inseminam o ovo, enchem de hormônio prá descascar e crescer e em 45 dias pesar 5 quilos e esse hormônio - veneno puro - vai ser ensacadinho e vendido nos supermercados. A ciência provou que faz mal à saúde. É diferente dos animais do candomblé que tem todo o processo natural”. (Babalawô Guaraci)*

*“Na humanidade, todos os dias, os matadouros matam milhões de bois, galinhas. Para o negro, a essência religiosa da vida está no princípio: coral, alga marinha e peixe. Cientificamente foram os três primeiros seres que habitaram o planeta. Para existir harmonia na natureza entre os três reinos: animal, vegetal e mineral brotou a necessidade, em determinadas épocas, de fazer os sacrifícios, unir essas forças. A carne dos animais é comida e festejada por todos. É pedido perdão quando o animal é morto e botados os filtros mágicos - água, mel de abelha - prá alma do animal não ir pro outro lado com raiva da gente.” (Pai Juca)*

Entre ambos os grupos - contrários e favoráveis à prática do sacrifício animal - há pontos de concordância: o primeiro deles é quanto à essência espiritual do animal. Todos concordam que animais e todas as coisas vivas são espíritos. Alguns acreditam que se equívalem ao ser humano; outros que são inferiores, porém todos são espíritos. Outro aspecto sobre o qual todos

concordam é a crítica negativa aos “despachos”: há uma unanimidade entre os entrevistados que se propuseram a falar do tema. O fato de deixar a oferenda na encruzilhada, segundo os depoimentos, esvazia e distorce o significado ritual do sacrifício que é, para alguns, o ato de compartilhar o alimento:

*“O que se observa hoje é discrepante: matam cabrito e despacham na encruzilhada. Nada a ver! Tudo isso é feito no recôndito do axé, depois transformado em comida. O orixá não precisa comer, quem precisa somos nós. Aquilo é para concatenar as forças, o princípio vital, o elo perdido. Ocorre uma vez por ano dentro do culto. Não prá estar despachando na rua, botando coisa prá apodrecer, isso é outra coisa. Você vai na festa de Candomblé, come frango, são sacrificados aos orixás. A idéia do compartilhar: todos que vêm á casa vão comer. Nada é jogado fora. Aí pergunto aos puritanos: Matam milhões de bois todos os dias. Quando temos que fazer sacrifício aos nossos orixás em determinados períodos e essa carne é aproveitada prá comer pergunto: Isso é mau? Se nada se perde, tudo se transforma no Candomblé?”*

*Você está executando um sacrifício, pedindo perdão àquele animal, reconhece que ele tem energia. Não há supremacia! É mentira que só o homem é semelhante à Deus! Está pedindo perdão porque você tira a energia dele para trazer para você. Eles têm alma igual a nós. Não nos consideramos semelhantes à Deus, nem superiores a nada.” (Pai Juca)*

Para aqueles que são contrários ao sacrifício animal, não há justificativa religiosa para tirar sua vida. Justamente por considerarem os animais como espíritos, acreditam que são merecedores de respeito e direito à existência. A natureza, plena de energia, é suficiente para prover as necessidades rituais:

*“Somos contra a matança de animais porque entendemos que são seres em evolução como nós. A Umbanda é o ‘filé mignon’ das religiões: pegou a caridade do catolicismo, os orixás do Candomblé, a lei da reencarnação do Kardecismo, a lei do Darma e do Carma do Povo do Oriente. Trabalhamos na Umbanda com o Povo do Oriente que respeita muito os animais, consideram como espíritos que estão evoluindo, passando pelas etapas mineral, animal até chegar no homem. E isso que acredito e passo para meus médiuns. Não faz sentido sacrificar um animal. Até hoje me pergunto: em benefício do quê? A natureza nos oferece tanta energia. O Universo povoado de energia! Por que tirar a vida de um infeliz?” (Mãe Eldeni)*

Outros líderes religiosos vão ainda mais longe: para estes a evolução das idéias e do pensamento filosófico não comporta esta prática que seria condenada até mesmo pelas entidades espirituais.

*“No limiar do Terceiro Milênio um ser humano pegar um animal, sacrificar e colocar sangue na cabeça, na intenção que vá trazer uma entidade superior, não*

*tem explicação. O pessoal precisa se esclarecer, conversar com seu interior, ouvir a voz da entidade. Vou dar três ângulos de explicação. O primeiro é o respeito à vida de um ser vivo em cadeia de evolução, porque o princípio da criação se deu em cadeias: mineral, vegetal, animal, depois veio hominal.” (Pai Elisson)*

Para estes, o ser humano é resultado de um processo evolutivo no qual o animal cumpriu uma etapa fundamental que serviu de base para a possibilidade de existência daquele. A falta de formação e conhecimento e de uma visão integrada ao Cosmo seriam as causas da manutenção e da não-superação da prática do sacrifício.

*“o Homem só está aqui por causa desses três: mineral, vegetal, animal. Mas hoje não tem doutrina nos terreiros, falta esclarecimento, pegue a Bíblia, compare a gênese da criação com o efeito espiritual. Todos nós, humanos, estagiamos nas cadeias mineral, vegetal e animal, depois de se formar o mundo, somos os últimos. Astralmente há um campo vibratório pro espírito do gato, do cachorro, porque são seres vivos que se enquadram dentro dos elementares da natureza e são espíritos: espíritos das árvores, da água, do fogo, enfim, há uma mecânica celeste, há sítios vibratórios prá cada ser vivo na Terra.” (Pai Elisson)*

Segundo este grupo, além do aspecto do respeito à espiritualidade animal e da necessidade de uma visão macro do Universo, o sangue seria um elemento portador de energias negativas, o que não justificaria, portanto, sua utilização em rituais que visam o crescimento espiritual. Na medida em que o indivíduo tira a vida de outro ser vivo, também portador da dimensão espiritual, ficaria em débito eterno com a natureza. Uma relação mais harmônica com esta poderia perfeitamente propiciar a relação de troca com a entidade sem nenhuma perda:

*“Não há efeito positivo nenhum no sangue, e sim, efeito contrário, porque entre as camadas abaixo da superfície estão as zonas das sombras. Ali habitam espíritos que por encarnações não conseguiram pagar seus débitos. Depois, abaixo, tem a zona de transição entre sombras e trevas, são espíritos de estirpe mais inferior ainda; depois outra, que é das trevas. Então, o elemento que no plano da superfície, terrestre, faz ritual usando elementos de sangue e chafurda sua cabeça num ritual grosseiro, o que vai acontecer? Toda sorte de forças de espíritos inferiores vai cair em cima dele, de maneira que, se observar a vivência dele dali prá frente, vai estar sempre em choque com a natureza, vai ficar devendo aquilo. Então, porque não fazer o contrário? Pega as ervas que as entidades falam, lava a cabecinha, limpinha, enxuga, pega uma pomba, a entidade faz uns traçados, tá feito. Pega uma oferenda, vai na cachoeira, deposita teu pagamento, tá feito.” (Pai Elisson)*

Além da discussão espiritual em si, para os contrários à prática há também o elemento cultural, o qual representaria, em sua opinião, um atraso injustificável. Entre estes, encontram-se adeptos principalmente da Umbanda, que defendem sua incompatibilidade com o sacrifício animal.

*“Já observou como sai um laô de uma camarinha de candomblé? É um Neandhertal, regressando na Pedra Lascada; sai sem cabelo, desfigurado, porque fica deitado, o alimento é escasso, então, é bárbaro. Há setores de Umbanda que não fazem sacrifício de animais mas fazem camarinha, só que com frutas, sucos naturais, velas, usam elementos terra, então fica um preceito mais divino, harmonioso. Se tiver sacrifício animal, pode anotar: Umbanda não é”. (Pai Elisson)*

No III Congresso Paulista de Umbanda, em 1982, Ronaldo Linares defendeu uma tese que se transformou num texto antológico de defesa animal e contra o sacrifício dentro da Umbanda. Fazendo uma retrospectiva histórica desde a Antigüidade, ele retoma a lógica sacrificial em vários povos até chegar à época atual. Ele credita à influência do candomblé sobre a Umbanda a existência da “matança” em centros que se dizem praticantes deste credo e conclama a abolição da prática alegando causas espirituais e sociais. Sua tese foi aprovada.

*“... Considerando que o ideal de fraternidade expresso em nossa doutrina não se coaduna com os sacrifícios animais, ainda que dirigidos a espíritos inferiores, considerando ainda as deturpações e o desprestígio que causa para o nome da Umbanda, **conclamamos a proibição dos sacrifícios animais. Com os espíritos mais adiantados aprenderemos; aos espíritos atrasados ensinaremos, e a nenhum desprezaremos**”<sup>15</sup> (grifo meu)*

### Os despachos: a rua ou a casa?

Se, entre os pesquisados, o tema do sacrifício animal foi, em geral, tratado com reservas e alguma relutância, dividindo as opiniões, há quase unanimidade em torno da condenação dos “despachos”<sup>16</sup>. Estes são aqui

<sup>15</sup> In: Trindade, 1986

<sup>16</sup> Despacho passa a ser utilizado aqui de forma genérica. Mas sua definição mais precisa é: “*Oferenda feita a Exu, com a finalidade de enviá-lo como mensageiro aos orixás e de conseguir sua boa vontade para que a cerimônia a ser feita não seja perturbada. Consta do sacrifício de um galo preto, farofa de dendê, água (ou cachaça na Umbanda) e velas acesas, bem como cânticos em sua homenagem. É feito antes de qualquer cerimônia e seu nome yorubá é padê.*” Outra interpretação mais próxima ao que o senso-comum reconhece é: “*Oferta feita a Exu por terreiros de macumba ou alguns candomblés de caboclo com a finalidade de pedir-lhe o mal a alguém. Geralmente colocado nas encruzilhadas, tendo galos, bodes, farofa, milho, dendê, cachaça, moedas, fitas vermelhas, velas, ossos, alfinetes figuras de pano ou objetos pertencentes à pessoa visada.*”. Pode ser ainda genérico: “*Colocação no mato, rios, etc. de oferendas votivas trocadas, no peji dos orixás, por outras novas.*”. Cacciatore, 1988

entendidos como as oferendas nas quais a carne do animal não é consumida ritualmente, através da alimentação dos participantes e, em grande parte dos casos, é colocada junto com outros elementos em espaços públicos rituais tais como encruzilhadas e cemitérios. O rechaço à esta prática é, com raras exceções, quase unânime atualmente, pelos mais diversos motivos que examinaremos abaixo.

A preservação da intimidade dos ritos é, na opinião de alguns adeptos, uma questão de respeito aos outros, aos leigos, nos quais, por não compreenderem o real significado dos elementos, os rituais podem causar grande impacto. Note-se que, nestes casos, prepondera uma grande condescendência em relação aos estigmas que perpassam a população em geral. Parte-se do pressuposto de que cabe ao adepto “do santo” a responsabilidade de não causar choques emocionais que possam prejudicar a outrem. Não há questionamento sobre a necessidade das oferendas e trabalhos, mas apenas sobre sua exposição pública.

*“Os despachos, acho um horror! Não admito até hoje. Ninguém vê despacho meu em encruzilhada porque tenho crematório na minha casa. Não uso cemitério prá fazer coisíssima nenhuma, acho um horror ir lá e ver charutos, galinhas mortas! Amedronta as pessoas!. Nem todos podem aceitar aquilo, torna-se ridículo! Já na época faziam isso. Apavorava as pessoas! Faço minhas obrigações aqui e ninguém vê! Tenho a Casa das Almas, é preparada prá essa finalidade. Mas quem não tem, arreia [deposita oferendas] aquela coisrada no cemitério. Eu arreo aqui, quando tem que levantar [retirar], levanto, mas vai para os crematórios: um para Exú e Almas e outro para orixás.” (Pai Evaldo)*

A oferenda exposta publicamente é assim considerada como um elemento de intimidação, ainda que involuntária. Na opinião de alguns adeptos, evitar esta prática significa o respeito à diversidade de credos e a tentativa de construir uma imagem positiva das religiões afro-brasileiras. A exposição pública é considerada uma imposição e reconhece-se que o “despacho” por vezes, pode ser instrumento mesmo de intimidação voluntária, severamente rechaçada.

*“Você não pode agredir as pessoas. Se vou numa encruzilhada estou agredindo. A gente vive em sociedade, minha religião sofre preconceito, tenho que tirar a imagem negativa...Cada um tem sua religião, faz com fé, porque acredita, tudo bem! Mas você convive com pessoas das mais variadas religiões. Que você tenha tua religião prá ti, tudo bem. Mas alguns usam até prá amedrontar as pessoas, de forma negativa, não é por aí.” (Babalorixá Geovani)*

Para alguns, as transformações sociais exigem mudanças e adaptações nos rituais. Algumas são o resultado da urbanização, que coloca em confronto

as práticas tradicionais com o moderno estilo de vida que se impõe na cidade. Este entrechoque, aliado aos resquícios do preconceito e da violência simbólica sobre as religiões afro-brasileiras, representam uma situação de risco para os religiosos, que buscam evitá-la trazendo para a intimidade do terreiro as oferendas antes depositadas nos espaços públicos. Ou seja, para o povo-de-santo, cada vez mais o espaço da rua passa a representar um foco de tensão e sofrer um estranhamento, o que o redireciona para a intimidade do terreiro, reconhecido como o espaço da segurança física e espiritual dos religiosos:

*“Em Almas de Angola existe na entrada dos terreiros a Casa das Almas e a Cangira para oferendas ao Exú ou Preto Velho. Então, elimina a necessidade de expor o médium em situações delicadas na rua. Por exemplo: ter que ir para o cemitério ou encruzilhada, vêm a polícia e prende. Acontece, porque o preconceito existe. A Umbanda, Almas e Angola, até o Candomblé são religiões urbanas. A maior parte dos terreiros estão em áreas urbanas. O médium mete uma oferenda na encruzilhada, está se expondo no sentido negativo... soube de situações da polícia ter vindo e intervir na cachoeira.” (Babalorixá Geovani)*

O crescimento da violência urbana vem somar-se aos problemas que enfrentam o povo-de-santo para fazer suas oferendas nos espaços fora dos limites do terreiro:

*“Hoje as pessoas procuram pouco a mata, a cachoeira, porque tem muita droga nas matas. Uma vez a gente foi numa mata e saíram uns rapazes que nos puseram para correr com facão... Talvez o que tenha afastado o pessoal da mata tenha sido a violência.” (Mãe Graça)*

Além dos riscos advindos da situação social, dos preconceitos e da urbanização, ou seja, do plano material da sociedade, existem ainda os riscos oriundos do plano espiritual, da manipulação errônea das energias, o que contribui ainda mais para o desprestígio dos chamados “despachos” em espaços públicos:

*“Muita gente faz trabalho em encruzilhadas de ruas, mas é um campo perigoso, fazem desordenado, não sabem o que estão fazendo. É um campo de atração negativa porque são escoadouros de forças negativas, ali passam milhares de pessoas, formas de pensamento. Não são apropriados para fazer trabalho até do próprio Exu, porque são trabalhos de espíritos menos evoluídos...Aí dá choque dentro do terreiro porque Exu não recebe, desencanta esses trabalhos, por tamanha condensação de forças negativas.” (Pai Elisson)*

Há uma percepção de que as formas rituais do passado são inapropriadas para o presente: conservam a forma, mas perdem a essência. Além disso, a relação da sociedade em geral com as religiões afro-brasileiras também se alterou: há uma constatação por parte de alguns adeptos, de que o “medo do feitiço” que analisamos anteriormente, tão impregnado na cultura brasileira, vai sendo aos poucos superado por um certo ceticismo e até materialismo, que faz com que desapareçam dos locais escolhidos os pertences da oferenda. Entre os poucos que aceitam os despachos públicos, há uma constatação de que não é possível fazê-los e um certo saudosismo em relação a épocas anteriores.

*“Antigamente, quando o chão era de terra, o despacho estava sendo dado para a terra. Entregar para o asfalto é ignorância: não querem gastar tempo, gasolina” (Pai Leco)*

*“Hoje ninguém mais despacha. Naquela época era mais fácil, despachava sexta-feira para o seu orixá. Não havia tanta gente na rua, tanta curiosidade. Hoje você põe uma galinha no alguidar, velas e charutos no despacho, o pessoal vai e tira. Naquele tempo ninguém tirava nada não. Ih! corria para o outro lado de medo! Eram tão bons aqueles despachos, feitos com tanto carinho, respeito, fé, que você logo sentia a resposta. E hoje não. Mudou e não foi para melhor”. (Mãe Graça)*

Alguns religiosos tem uma visão transformacionista da religião: para estes, a mudança é uma contingência e uma decorrência natural, que não necessariamente implicará em perdas essenciais no plano da espiritualidade, mas apenas em adaptações formais. A manutenção da tradição passa, então, não pela repetição imutável e incessante de ritos, mas pela alimentação da lógica e dos fundamentos religiosos. Isto significa priorizar a dimensão interior da vida mediúmica em relação a um esforço de garantia de imutabilidade das práticas. Vista deste ponto de vista, a mudança é intrínseca, necessária, e até mesmo vital para as religiões afro-brasileiras e seus integrantes.

*“Acho necessária a mudança porque temos que acompanhar, somos seres em evolução, é proibido ficar estacionado. Se somos espíritos em evolução e o mundo está mudando, senão acompanharmos ficamos obsoletos. A essência continua a mesma, mas há que se adequar a era atual. Antigamente era fácil ter um lugar afastado porque a população era menor. Hoje os espaços são pequenos, está tudo caro. Se não se adequar, onera muito... Não é perder a tradição. A tradição não vai morrer nunca, está dentro da gente, é a essência, a parte espiritual. A confusão está aí. A parte espiritual não muda, mas a material, o ritual, tem que mudar. Antigamente se usava lamparina de querosene. Vou usar isso hoje por que o Preto Velho usava no início do século? É impossível. O computador está aí. Tão*

*fácil escrever inúmeras coisas e facilitar. Se a gente fica prá trás, acaba. A religião é sentimento, é crença. Nada a ver com coisas materiais. Estou psicografando um romance no computador. Chamo a entidade e digo: vamos trabalhar!” (Mãe Eldeni)*

#### **4.5. SEMEANDO O FUTURO: a Natureza e o povo-de-santo**

As religiões afro-brasileiras tem como uma de suas bases a confluência entre divindades e natureza, construindo uma totalidade. Esta característica é ainda mais marcante no candomblé. Lody (1987) descreve como a Roça do Ventura, na Bahia, um candomblé “exemplar”, mantém em equilíbrio a natureza no qual se instala: árvores e rios são moradas de divindades, folhas sagradas (e medicinais) são plantadas e mantidas, uma mata abriga a memória dos “voduns” e as construções são feitas basicamente com materiais rústicos, além dos animais criados soltos e integrados. No candomblé não há representação de elementos da natureza, mas as divindades são os próprios elementos da natureza<sup>17</sup>. A movimentação corporal, as danças, a arte, os objetos, tecidos, comidas e todo um vasto conjunto de elementos simbólicos articula-se na busca da integração à natureza, ou seja, às divindades.

Segundo ainda o autor, o candomblé, originário da África, é uma congregação de sobrevivências étnicas que teve grande disseminação e reinterpretação como cultura afro-brasileira em nosso país; uma produção cultural que constrói a aliança entre os planos do sagrado e do humano. A sociedade do candomblé é controlada e protegida por dois elementos fundamentais: a natureza, o meio ambiente, corporificados e santificados nos orixás e as expressões dos antepassados. A música, dança, canto, gestos e alimentos emanam a força vital e as máscaras, esculturas, adornos e pinturas contribuem na unidade do grupo social, simbolizando seus ciclos e passagens. *“Assim, a energia da natureza e os heróis e reis divinizados são alguns dos principais motivos do plano do sagrado, íntimo e cotidiano para o homem africano. Esta presença está na casa, no santuário, no comércio, nas tarefas, nos campos, nos rios, no mar, no desenvolvimento das técnicas artesanais...desenhando dessa maneira o próprio ser cultural.”* (p.9)

Dentre o povo-de-santo, a relação mais estreita com a Natureza é dos adeptos do candomblé, pela sua essência mesma. Entretanto, os outros rituais aqui analisados - Umbanda e Almas e Angola - também conservam esta ligação em graus diferenciados, pois, como já vimos anteriormente, na Grande

<sup>17</sup> Como ilustração podemos citar, no candomblé Gêge-Nagô as seguintes correspondências entre orixás e elementos naturais: Exu, fogo; Ogun, fogo, ar, ferro, minerais; Oxóssi, mata; Obaluaiê, terra; Ossaim, folhas, plantas; Oxumaré, arco-íris; Xangô, raio, trovão; Oxum, água doce; Iemanjá, água salgada; Iansã, vento, tempestade; Oxalá, ar. Silva, 1994

Florianópolis é significativa a marca da “africanização” nestes cultos. Isto se explica, entre outros fatores, pelo fato de que a Umbanda - a protagonista das religiões afro-brasileiras locais – surge como uma estratégia de abertura de espaços, mas, na verdade, manteve enérgicos traços de africanização nas práticas e preceitos, ao contrário de outros locais do país, nos quais preponderou, em alguns momentos, o “embranquecimento”. Já Almas e Angola é, ela própria, derivada da Umbanda “mesclada com o candomblé”, como sintetizaram vários depoimentos.

Assim, podemos generalizar no caso da Grande Florianópolis, afirmando que as religiões afro-brasileiras aqui estudadas tem como um dos pilares fundantes míticos a harmonia com a natureza, guardando as gradações diferenciadoras entre candomblé, Almas e Angola e Umbanda. Por esta representação inspirada na Natureza, sofrem os impactos da degradação desta e passam a alterar progressivamente seu desenvolvimento ritualístico e até mesmo dogmático visando à adaptação.

Em períodos históricos anteriores<sup>18</sup>, quando o processo de urbanização não havia se intensificado como neste final de século, o povo-de-santo buscava estabelecer os terreiros em áreas com vegetação pujante aonde pudesse desenvolver os rituais de oferecimento e homenagem ao santo. Com o escasseamento de tais áreas e conseqüente valorização imobiliária, tornou-se impossível manter nestes locais as casas de culto, e estas passam a sediar-se nas habitações mesmas dos sacerdotes, geralmente localizadas em áreas urbanas com pouco espaço livre para o cultivo de elementos da natureza, tanto de árvores sagradas, como das plantas essenciais à manutenção espiritual dos rituais e do grupo.

As conseqüências desta transformação são inúmeras, gerando preocupações entre o povo-de-santo. O desaparecimento de espécies essenciais, principalmente da flora, e a degradação em geral dos elementos naturais estão entre as mais mencionadas. O desaparecimento gera, historicamente, o desconhecimento, que ameaça a preservação da tradição, outro grande motivo de apreensão entre os religiosos:

*“Você não está encontrando mais um comigo-ninguém-pode<sup>19</sup> lá na mata, ninguém sabe o que é um quebra-macumba, um cipó milombo<sup>20</sup>, e naquela época todo umbandista conhecia. Hoje você não tem mais. A Rosita foi até Porto Seguro*

<sup>18</sup> Registros históricos informam a existência de calundus no século XVIII, que teriam antecedido às casas de candomblé do século XIX e atuais terreiros de candomblé. Silva, 1994.

<sup>19</sup> “Comigo-ninguém-pode = planta ornamental...usada para proteger pessoas e ambientes contra maus fluidos”. Cacciatore, 1988

<sup>20</sup> Também conhecido por Cipó-mil-homens: Bom para aliviar o estômago. Silva, 1993. Nomes vulgares: angelicó, aristolóquia, capa-homem, cipó-mata-cobras, giboinha, jarrinha, milhomens, papo de galo. Camargo, 1998

*para encontrar a baguinha de São Thomé, coisa que no morro você encontrava".  
(Mãe Graça)*

*"A gente vê com muita preocupação porque a hora que acabar Oxum no nosso planeta acabou tudo. O ouro de Oxum é água potável. Aí vão morrer as árvores, animais, conseqüentemente ou o homem vai migrar para outras esferas porque já destruiu aqui mesmo, ou vai ter uma consciência de preservação muito grande. A situação está ficando difícil. O que quero de folhas eu tenho, mas tem plantas que só tem lá prá cima porque o clima é mais quente. E se acabar a de lá? Substitutas existem, mas tem as imprescindíveis, aí o elo perdido se acabará". (Pai Juca)*

A degradação dos elementos naturais essenciais para os preceitos implica grande perdas espirituais, na opinião de alguns adeptos, criando um certo constrangimento entre religiosos e divindades. O "improvisado" requerido pela falta de condições próprias nem sempre é encarado como a solução ideal, mas como a única saída em alguns casos:

*"Era bom quando tinha natureza porque ali puxa corrente de força. Aonde está tudo desmatado hoje, nem tem local para a gente assentar uma obrigação ritual certo, onde vai encontrar mata virgem? Isso é uma quebra muito grande pro santo e para a gente, porque a entidade fica cobrando quando a gente não arreia as obrigações certas. A gente arreia como pode, aonde pode arriar." (Mãe Cristina)*

*"Fica difícil com a falta de espaço. A imagem de uma casa-de-santo era a roça: ervas, bichos, fogão a lenha, tudo na base da natureza, pode plantar e criar tudo necessário para o ritual. Só que hoje a maioria dos terreiros não tem espaço...quanto mais passa o tempo, vai fechando mais casas por causa disso." (Pai Leco)*

A urbanização, que resulta em estreitamento dos espaços e degradação dos recursos naturais é vista como uma das responsáveis pelas rupturas: no plano espiritual, implicando em profundas alterações da essência dos preceitos; no plano material, resultando no fechamento de terreiros e conseqüente enfraquecimento da religião. A urbanização surge assim, como um desafio, diante do qual alguns sentem-se impotentes:

*"O rapaz comprou terreno no Córrego Grande onde passa cachoeira, vai construir o barracão dele. Só que já estão cercando. A CASAN já cortou, não tem mais queda d'água. São coisas que o desenvolvimento está tirando e a gente não sabe como impedir...Temos que fazer o amaci<sup>21</sup> de madrugada, fazer as rezas, ir prá mata, pedir a Ossanha e recolher as ervas, no sereno, energizadas. Se já apanhou as ervas há muito tempo, não tem mais vida, acabou. Precisa uma mesa de obrigação prá Exu. Tem que procurar o encruzo de chão batido, está difícilimo,*

<sup>21</sup> "Amaci = líquido preparado com folhas sagradas." Cacciatore, 1988

*tudo asfalto. Campo não tem mais e quando tem, você não pode ir porque os vizinhos não deixam você fazer oferenda... Os sacudimentos<sup>22</sup> que eu fazia nestes locais não tem mais condições, faço dentro do barracão, depois levo e entrego lá. Lá eu levo na cachoeira, quase ganhei uma corrida lá do Poção, a mulher achou que não podia fazer lá, que ia sujar as águas, mas insisti e fiz.” (Pai Leco)*

Ao mesmo tempo em que os rituais sofrem transformações advindas da deterioração ambiental, a religião é responsável também por estruturar a visão ecológica desta população. Neste sentido, contribui para uma preocupação maior com a questão, já que a busca permanente pela harmonia entre ser humano e natureza lhe é inerente. Esta procura constante sobrevive nas adversidades, dinamicamente, transformando-se continuamente, agregando novos membros, redefinindo valores e posturas e confrontando espiritualidades ancestrais com novas exigências. Prova desta contribuição é que, na Bahia, nos anos 80, entre as conquistas do “povo-de-santo” daquele estado está a inclusão na Constituição Estadual da obrigatoriedade de preservação de mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados à religião afro-brasileira.

*“O negro sempre teve cuidado com meio ambiente, porque é aí que está o orixá, na cachoeira limpa vive Oxum, na mata bem cuidada Ossaim cuidando das folhas; na chuva que cai, está Iansã. Se você for numa casa-de-santo e não tiver erva plantada não é casa-de-santo. No mínimo tem que ter arruda ou comigo-ninguém-pode ou do santo da casa, ou do Exú; ou mariuô<sup>23</sup>, peregum<sup>24</sup>, um saião<sup>25</sup>. Sem as ervas não tem orixá, orixá não responde.” (Pai Leco)*

*“Há uma ligação do povo-de-santo com a natureza: ervas, frutas, folhas, árvores, etc. Só que muito antes de usar esse nome ‘ecológico’ a Umbanda e o Candomblé já usavam a natureza com respeito, porque cada elemento é um ser que merece respeito porque corresponde a um orixá.” (Yalorixá Elzeni)*

O relatório sócio-ambiental sobre Florianópolis “Uma cidade numa Ilha” (CECCA, 1996) aponta que, com o avanço da urbanização, a população rural foi perdendo os meios de produção e reprodução de sua cultura, os espaços de produção da vida simbólica, suas brincadeiras, histórias e referências. Entretanto, em relação à população de origem negra e suas práticas culturais não se pode dizer que tenha havido simplesmente uma

<sup>22</sup> “Cerimônia ritual para limpar e purificar a pessoa.” Cacciatore, 1988

<sup>23</sup> “Mariuô = saio de folhas de palmeira desfiadas que Ogun veste em certas cerimônias de candomblé. Colocado na entrada da casa, afasta os eguns.” Cacciatore, 1988

<sup>24</sup> “Peregum = planta usada no candomblé para diversas finalidades: serve para cerca, e, na África é muito usada nos bosques sagrados como limite. Parece ser o chamado pau d’água.” Cacciatore, 1988

<sup>25</sup> “Saião = folha-da-costa e folha-da-fortuna.” Cacciatore, 1988

trajetória de desintegração. Com o fenômeno da urbanização, surgem, por exemplo, as entidades associativas, entre elas, os terreiros e Federações das religiões afro-brasileiras que representarão um signo de resistência cultural, expansão social e fortalecimento comunitário importantes para o enfrentamento dos novos desafios. Embora, em nível local, as religiões afro-brasileiras não congreguem exclusivamente a população negra, nascem e crescem sob inspiração de suas raízes culturais e, historicamente, aglutinaram grande parte da população pobre, que aí encontrou espaço e oportunidades de desenvolver-se espiritualmente, constituindo a maioria dos adeptos.

Como parte da população desprivilegiada socialmente, o povo-de-santo também integra a parcela diretamente atingida pelos desequilíbrios ambientais e conseqüente escassez de recursos. Deléage (1993) indica a importância que exercem as representações que as sociedades fazem de sua relação com a natureza, na medida em que podem incrementar práticas devastadoras ou, ao contrário, buscar inibi-las. A prática religiosa representa, de fato, um elemento que vem somar-se à tomada de consciência sobre a questão e, em alguns casos, resulta mesmo em pequenas iniciativas no cotidiano ritual e material que visam a uma maior preservação:

*“Entrou uma jararaca no quarto do santo, foi prá debaixo de Iansã. Uma irmã minha queria matar a cobra. Não deixei! Se ela foi se abrigar debaixo da Yansã da casa, vou matar? Isso aqui era um horror de tanta cobra! Não sabia o que fazer! Aí na Bahia disseram prá eu assentar Oxumaré! Fiz um pepelê<sup>26</sup> para assentar o orixá. No dia aparece uma coral no portão. Eu disse: ‘põe ela para fora, mas não mata!’ Daqui a pouco passou uma jararaca. Foi só acabarmos de preparar tudo, estava a coral toda enrolada, depois do axé feito. Então, bati a cabeça no chão, dei paó<sup>27</sup>, a coral desceu, foi embora e até hoje nunca mais apareceu. Ela veio saudar o axé.” (Pai Juca)*

*“Vai na cachoeira deixar oferenda e larga completamente suja. É uma agressão, você não está contribuindo, está agredindo a natureza. Se o orixá é natureza, se Oxum é a cachoeira, como vou virar as costas e deixar sujeira?” (Mãe Tereza)*

*“Fui a Santo Amaro, Lages, joguei sementes lá. Tem que contribuir de alguma forma. Atrás da casa tenho arruda, guiné, erva da jurema, quebra-macumba, babosa e já plantei em alguns pontos...Quando saio, vou com um saco de sementes jogando por aí...Tenho respeito com a natureza, quem é espírita tem que fazer isso.” (Valcir)*

<sup>26</sup> “Pepelê = altar dos orixás, quando em forma de prateleiras, às vezes de cimento, dentro do ilê-axé (casa do axé) onde estão colocadas as vasilhas com os assentamentos, vestidas, muitas vezes, com as roupas dos orixás.” Cacciatore, 1988.

<sup>27</sup> “Paó = Palmas que servem como sinal de que se necessita comunicar algo (por gestos, pois não se lhe pode falar) à iniciando em recolhimento na camarinha.” Cacciatore, 1988.

Há uma clara consciência da necessidade do cuidado com a natureza, até mesmo como estratégia de neutralização do preconceito e de construção da aceitação da opinião pública em relação às religiões:

*“Nosso terreiro vai na praia de São Miguel, a gente toma cuidado com as oferendas: não pode deixar embalagem de plástico, nada que polua. Os médiuns têm consciência de que nossa religião é muito criticada, sofrem preconceito e falam: ‘vamos limpar tudo prá ninguém falar da gente.’ (Mãe Eldeni)*

Os terreiros são vistos por alguns adeptos como potenciais formadores de uma consciência ecológica:

*“Aqui em casa, todo mundo é doutrinado: ninguém vai entregar oferenda e deixar lixo. Isso é uma das causas que estão tirando nosso espaço...É mais fácil a comunidade aceitar você se não fizer sujeira, vendo fazer um trabalho, as águas estão ali, joga arroz, feijão, o peixinho come. Agora joga sacola de plástico vai sujar a cachoeira. Tem que partir das casas-de-santo esse cuidado, a educação dos membros.” (Pai Leco)*

A exemplo do que ocorre com outros temas relativos ao povo-de-santo, também em relação à preservação dos recursos naturais, a autocrítica deste é implacável quando fala de seus pares: não isenta de responsabilidade os adeptos e não hesita em inclui-los claramente entre os culpados pela degradação. Embora os religiosos reconheçam que está em curso um processo de desequilíbrio ecológico que tem causas macroeconômicas, sociais e políticas, apontam a participação do povo-de-santo na deterioração ambiental. Entre suas ações, uma das mais auto-criticadas é o depósito de lixo nos locais de oferendas e obrigações às entidades espirituais:

*“Vi uma placa no Poção que achei linda: ‘A comunidade aceita que na mata moram os espíritos e espírito não se alimenta de lixo.’ Estão corretos! Arria sua oferenda, o que for saco plástico, vidro, trás de volta! Você vai, deixa tudo lá, se cada um fizer isso, está aquele monte de lixo, acabou.” (Pai Leco)*

Além da deterioração ambiental causada pelos próprios religiosos e severamente censurada em nível interno, por resultar inclusive em descaracterização espiritual, outra preocupação do povo-de-santo neste sentido é com a comercialização indevida de produtos essenciais. Quer dizer, há uma clara percepção de que a urbanização, da forma como ocorre atualmente, um dos motores da degradação dos recursos naturais, cria dificuldades para a manutenção das antigas práticas, notadamente aquelas que implicavam numa

relação mais estreita com a natureza, tais como oferendas em matas, cachoeiras e localização de plantas para os rituais. Tais dificuldades acabam abrindo caminho e favorecendo práticas que os religiosos consideram ilícitas, tais como a venda de produtos religiosos que, comercializados, perdem o sentido e o valor espiritual. Eles apontam recorrentemente o caso das ervas para determinados preceitos, que, para serem eficazes do ponto de vista ritualístico, deveriam ser plantadas, colhidas e secadas com determinações divinas bastante rígidas.

*"A erva que já está seca, numa emergência tudo bem. Agora cultivada tem muito a ver com a nossa energia que cuida daquela planta: você prepara aquela terra, vê a planta crescer, vibra com uma folhinha nova, aquilo só vai fazer bem para alguém."* (Rosita)

*"Dependendo da sessão, processo 3 ervas prá defumação. Quem dá o encaminhamento é a entidade, prá harmonizar meu terreiro. Só que pode não ser o mesmo para outro, não tem receita pronta. Por isso comprar não tem valor, porque não está de acordo com a entidade, é qualquer coisa. As ervas são colhidas nas horas próprias, cada erva tem um horário vibratório."* (Pai Elisson)

Diante da degradação e da impossibilidade de manter as tradições, surgem as alternativas rituais. Estas direcionam-se principalmente no sentido de procurar manter a essência religiosa em condições adversas resultantes das transformações na natureza e no meio ambiente em geral, contando, evidentemente, com a condescendência e apoio das entidades espirituais.

*"Senão puder fazer como manda a tradição, realiza de outra forma. Não pode botar obrigação prá Exú numa encruzilhada de barro por causa do asfalto, vai no mato, peça licença à Ossaim, à Oxossi e pode botar a obrigação: ele anda em todos os pontos, vai aceitar! Ou entrega para as águas que é o início da vida. Os matos estão cada vez mais distantes. Se não pode dar comida ao orixá, enterra. A terra come, porque é viva, o orixá recebe."* (Pai Edemilson)

*"Corre-se o risco de comprar algo que não seja o que se está procurando. Mas eu confio muito no plano espiritual. Se não for aquilo, eles [guias espirituais] energizam de uma forma que a finalidade vai ser atingida".* (Mãe Eldeni)

Diante da degradação, alguns adeptos buscam garantir uma área que possa fornecer o equilíbrio natural e os elementos necessários aos rituais, resultando em verdadeiras estratégias de sobrevivência espiritual:

*"Tenho o sítio da família. Quando preciso vou colher folhas de manhã; ervas e folhas de santo tenho no quintal, ainda dá prá fazer!"* (Pai Edemilson)

*“Temos um terreno na praia, tenho todas as ervas que a gente precisa e quando não tem, vou atrás. Aqui tem dois pedacinhos de chão, já estou preparando as mudas, porque às vezes a Vó está em terra e precisa naquela hora. Vai um pouco da criatividade: não dá para ter um canteiro, faz um vaso.” (Rosita)*

Mesmo diante das inúmeras dificuldades para manter a relação entre religião e natureza, o povo-de-santo demonstrou estar considerando esta como um eixo fundamental, que articula as dimensões espiritual e material. A vida no planeta e a regência dos orixás estão densamente interligadas nos elementos naturais, de maneira que interdependem para sobrevivência ou para desintegração.

*“Não se consegue fazer laô sem ir à mata. A partir do momento que não tiver, acabou tudo, a vida também. Não só morrem todos os orixás como também os seres humanos. O próprio orixá está perdendo a força dele na natureza porque cada desmatamento é uma parte de Oxóssi e Ossaim que morrem. Cada cachoeira que seca é parte de Oxum morrendo... São os orixás que controlam a natureza. Eles não controlando, não existe mais possibilidade de vida.” (Pai Edemilson)*

*“Nós, seres humanos, é que estamos destruindo. Não é um orixá contra o outro. Estamos destruindo a área do orixá. O dia que não tiver mais ervas em todo o território nacional, o orixá Ossaim sumiu. E se um orixá faltar, tudo desaba. Se um guardião sair, acaba tudo.” (Pai Leco)*

Existe a percepção clara de que há um descontrole que foge ao poder dos orixás. Por isso, o futuro é uma incógnita para o povo-de-santo, que vê a degradação com apreensão.

*“Vocês acham que o homem está procurando o quê na Lua, Marte? No momento que o homem fizer colônia lá, ele não está mais preocupado com a ecologia do planeta. Nosso mundo vai acabar quando Xangô, rei dos astros, mandar os meteoros para o céu e destruir, mas acho que a Terra ainda é recuperável. Tem que criar outra consciência de preservação.” (Pai Juca)*

Entretanto, o povo-de-santo não está isolado em suas preocupações. Como rede religiosa, expressa preocupações que vem progressivamente ocupando a cena quando se trata do debate sobre meio ambiente, aí incluída a questão da natureza. O Tratado de Educação Ambiental do Fórum Global Rio-92 já especificava a necessidade de uma perspectiva que promovesse a diversidade cultural como pré-condição para a construção de uma sociedade ecologicamente sustentável. Para isto, a participação comunitária também é considerada uma articulação local fundamental para refletir sobre a dimensão

global, o que remete à importância da rede do povo-de-santo nesta discussão. Valorização de tradições culturais e promoção das redes locais até as mundiais, são algumas das metas apontadas pelo Tratado e que dizem respeito aos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Diante do exposto, vimos os **dilemas do presente** que a rede do povo-de-santo vê-se cotidianamente na contingência de enfrentar.

Entre a **mercantilização ou a caridade**, os adeptos ficam com a última como convicção espiritual rechaçando veementemente a primeira, esta vista como responsável por um círculo vicioso que descaracteriza a religião em seus dogmas essenciais. A busca da sobrevivência material e a missão espiritual são, nesta ótica, instâncias independentes entre si. Não se deve utilizar da força da espiritualidade para angariar benefícios materiais e tampouco explorar materialmente alguém sob pretexto de promovê-lo espiritualmente.

Em torno da mercantilização desenvolve-se a oferta de serviços e produtos da indústria cultural religiosa que distorcem e esvaziam o conteúdo espiritual das tradições, corrompendo aqueles que os praticam. Na opinião dos adeptos, uma das “vitrines” desta prática são as festas, nas quais o ritual sucumbe à materialidade. Diante desta violação, a humildade - material e espiritual - apresenta-se como única alternativa

Entre **ostentação ou humildade** a rede do povo-de-santo busca fazer prevalecer a segunda. Ostentação significa a exibição intencional de poder material e a humildade, a ausência deliberada deste mesmo poder. Riqueza e espiritualidade são incompatíveis. A ostentação resulta em perda desta última que deve afirmar-se sempre pela humildade. A medida da profundidade religiosa reside na capacidade de dispensar o supérfluo material. A ostentação também significa arrogância, configurada na avidez por títulos hierárquicos indevidos, através dos quais a pessoa do religioso sobrepõe-se à divindade, ou ainda, no falseamento de relações sociais com pessoas de prestígio “no santo”.

Entre **devoção ou profanação**, os religiosos optam pela primeira, que refere-se ao cumprimento de preceitos e tradição religiosa, sem permitir que a vida espiritual seja “contaminada” pelas “fraquezas e vícios” do corpo físico. A “profanação” refere-se ao rompimento das tradições, implicando em uma queda do padrão moral dos adeptos, permitindo que o desregramento e a degradação dos valores prejudiquem e interfiram na relação dos médiuns com suas entidades. Na opinião dos adeptos, estes se manifestam na exacerbação errônea das características das divindades, cometendo “transgressões morais” em seu nome, práticas vigentes na atualidade e que ameaçam a tradição religiosa, freqüentes na manipulação de Exu e Pomba Gira em proveito próprio. Profanação é também a intenção deliberada de fazer o mal a outrem.

Diante da ameaça de profanação, há resistência ativa e aberta dos integrantes “do santo” que atua como “freio” para as alegadas “distorções”, abrindo espaço para o predomínio da religiosidade exercida com “seriedade”. Esta ancora-se na tradição, na ética, na supremacia da espiritualidade sobre a materialidade, na busca da caridade e do cumprimento da missão religiosa.

Entre **tradição e modernidade** freqüentemente o povo-de-santo da Grande Florianópolis busca conciliar os dois aspectos em prol da expansão e afirmação de sua religiosidade. Este esforço de convivência aponta para um intercâmbio com a sociedade como um todo.

Uma destas formas de comunicação é a eletrônica, através da INTERNET. Vários grupos locais possuem home-pages que tem a função de divulgar o interior do terreiro, os objetivos, atividades e dogmas religiosos, estabelecendo uma comunicação real com o exterior ao centro. Entretanto, os grupos de praticantes não submetem-se simplesmente à uma lógica tecnologicada: eles a transformam e sobre ela influem. A rede é vista como um instrumento dual, multifacetado, espaço potencial de ação do povo-de-santo, sobre o qual é possível atuar e intervir.

As **polêmicas rituais** representam outro dilema para os religiosos. Identificamos como principais o **sacrifício animal** e os **despachos**. Duas posições representativas e antagônicas emergem.

A primeira reúne o grupo dos contrários à prática. Estes reconhecem a espiritualidade no animal e reivindicam uma visão integrada do Universo que promova o direito à existência de todos seres. A natureza viva é a fonte de energia propiciadora das trocas com as divindades. O sacrifício resulta em débito do indivíduo com a natureza, o sangue é um elemento ritual portador de energias negativas, além da prática ser culturalmente “primitivista”, na opinião destes religiosos.

A segunda reúne dois subgrupos: um composto por adeptos que, embora reconheçam a espiritualidade animal, vêem em seu sacrifício um significado litúrgico de troca com as divindades, elemento de ligação com o cosmos, além de promover a confraternização, com o compartilhamento da ingestão da carne entre os celebrantes, completando o ciclo da realimentação de divindades e humanos, sem perdas.

O outro subgrupo - o mais rechaçado pela opinião pública e pelo próprio povo-de-santo - é formado por aqueles que deixam os animais mortos em “despachos” nas encruzilhadas e não consomem sua carne, ato considerado injustificável do ponto de vista ritual. O “despacho” é condenado também por causar intimidação voluntária ou involuntária, difamar a religião, além de ser incompatível com a realidade urbana, fornecendo riscos sociais ao praticante. Neste contexto, a rua passa a ser foco de tensão e a intimidade do

terreiro, o espaço da segurança física e espiritual. Além dos riscos materiais, os despachos aumentam os riscos espirituais advindos da manipulação equivocada de energias.

Destas polêmicas rituais – o sacrifício e os despachos – nasce a elaboração de uma espiritualidade dinâmica, aberta às transformações que busca conservar a essência.

**A relação com a Natureza** é outro dilema atual. Como parte da população desprivilegiada socialmente, o povo-de-santo integra a parcela diretamente atingida pelos desequilíbrios ambientais e conseqüente escassez de recursos, que geram o desaparecimento de indispensáveis elementos rituais, ameaçando a tradição e causando perdas espirituais. A urbanização é vista como uma das responsáveis por este processo e a mercantilização seu resultado mais imediato, nivelando aparência e essência. O caminho possível é a construção de alternativas rituais, com a aquiescência das divindades.

Pela centralidade que a ecologia cumpre na espiritualidade afro-brasileira, a religião é responsável por estruturar a visão dos adeptos e, em alguns casos, resulta em iniciativas no cotidiano ritual e material que visam à maior preservação. Neste caso, entende-se que os terreiros tem uma função educativa, normatizando hábitos e criando valores éticos junto a seus integrantes. Compreende-se que a falência dos elementos naturais resulta em falência espiritual e religiosa.

O exame das **práticas, concepções e desafios** indica que o povo-de-santo da Grande Florianópolis, representa, além de uma importante amplitude social, uma extensiva organização espacial em forma de rede urbana que articula mensagens simbólicas e projetos comuns através de relações informais (Scherer-Warren, 1995). Esta teia humana, apesar de sua invisibilidade aparente na atualidade, possui uma expressiva presença social e histórica junto a seus integrantes e simpatizantes, articulando-se, ademais, pela instância da busca espiritual e essencial do ser humano no cosmos.

## CONCLUSÃO

As religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis originaram-se principalmente nas práticas alternativas de saúde de benzedores, curandeiros e “feiticeiros” dos finais do século XIX na antiga Desterro, hoje Florianópolis, até a década de 40 do século XX. Estas representaram, para as classes populares da época, um das poucas alternativas de organização social e de busca de saúde física e espiritual. Suas práticas foram combatidas pela Medicina oficial hegemônica e pela chamada “higienização modernizadora” levada a cabo nas primeiras décadas do século XX em Florianópolis e que era portadora de uma concepção excludente, que marginalizou negros e pobres, os mentores culturais das religiões afro-brasileiras. Este quadro resultou na acirrada estigmatização destas, que viram-se na contingência de permanecer no anonimato, impedidas de dar visibilidade a suas ações, restringindo-as praticamente ao espaço privado das residências dos próprios praticantes ou consulentes.

Os anos 40 a finais de 60 do século XX se constituirão no período de busca de afirmação das religiões afro-brasileiras em Florianópolis. A abertura dos primeiros terreiros é um sinal desta intencionalidade, embora seja uma “afirmação invisível”, pois se trava dentro do estrito espaço geográfico dos terreiros. A Umbanda será a forma ritual pioneira para garantir os primeiros espaços, tendo o sincretismo como estratégia de sobrevivência. Este período será de preparação interna da rede do povo-de-santo para a ocupação do âmbito público e abertura dos canais de expressão nas décadas seguintes. Dando seguimento à tendência das primeiras décadas do século, a busca da saúde física e espiritual continuará sendo o principal motivo de integração às práticas religiosas afro-brasileiras, principalmente por parte das classes populares.

Os primeiros centros abertos serão marcados por preconceitos por parte da opinião pública e desencadearão violenta repressão policial, diante dos quais os religiosos traçarão estratégias diferenciadas de enfrentamento. Para combater o poder institucionalizado da polícia, os adeptos invocarão as entidades espirituais num conflito entre integrantes do “Plano Superior”: humano e divino. A análise dos embates aponta também o “medo do feitiço” como traço presente na formação cultural brasileira.

Assim, o período que abarca os anos 40 a finais da década de 60 foram de quebra de preconceitos, abertura dos primeiros espaços, pequena aproximação com outros setores sociais e busca de afirmação. O aceleração do adensamento urbano nos anos 60 gera novos valores e coloca em cheque velhos preconceitos criando o ambiente propício ao crescimento das religiões

afro-brasileiras na Grande Florianópolis na década seguinte, apesar do clima repressivo e controlador do governo ditatorial.

A década de 70 caracteriza-se por ser o período de maior visibilidade das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. A modernização conservadora da cidade adensa a urbanização e define a Umbanda como a forma privilegiada das religiões afro-brasileiras locais.

A visibilidade verifica-se tanto pela presença na grande mídia como pela ocupação dos espaços públicos para cerimônias, oferendas rituais, etc. A época também é marcada pela articulação coletiva, com o fortalecimento das entidades organizativas e a realização de eventos de âmbito estadual como congressos e seminários com vistas à organização daquelas e a busca da institucionalização da religião.

Para lograr esta expansão o povo-de-santo constrói alianças com diferenciados setores da sociedade numa perspectiva de inclusão multiétnica e plurissocial, além da aproximação com o Poder Público. As estratégias passam pela negociação e penetração nas brechas possíveis e quase nunca o enfrentamento direto. O sincretismo e a síntese cultural são as formas religiosas encontradas para combater a estigmatização, além de variadas ações junto à opinião pública que expandem o campo de atuação, como o envolvimento com futebol e as tradicionais festas públicas a Iemanjá.

Em relação a outras religiões, a influência do catolicismo é notória e aceita pelo povo-de-santo local, mas é tensa a relação com a Igreja Católica enquanto instituição. Embora não haja unanimidade entre seus membros, há, da parte desta, uma posição hegemônica que mantém a explicação “primitivista” para as práticas religiosas afro-brasileiras, excluindo-as de seu reconhecimento pleno, fazendo concessões superficiais mas não essenciais. O ecumenismo é ainda um sonho distante.

A intensa e organizada atuação do povo-de-santo na década de 70, aliada às estratégias adequadas resultarão numa abertura da opinião pública em geral, avanços na superação de preconceitos e maior aceitação, além da expansão para outros territórios físicos, como nos Países do Prata. As religiões afro-brasileiras, através da ritualidade, invertem a lógica da sociedade de classes - que marginaliza negros e pobres - e possibilita que estes passem a liderança em situações coletivas importantes, como as festas cerimoniais. Nestas, as classes médias e altas, predominantemente compostas por indivíduos brancos, permanecem submetidos à autoridade incontestável daqueles que foram escravos no passado, alçados no presente à posição de senhores daquele tempo e espaço específicos. Entre a “africanização ou branqueamento”, o povo-de-santo local opta pela primeira.

Nos anos 70 as religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis vivem um momento de abertura à sociedade e opinião pública, contribuindo para o processo de democratização da sociedade brasileira naquele momento. Os dilemas que o povo-de-santo viverá na virada para o século XXI principiam nesta época e são derivados da chamada “modernização” da região com o conseqüente crescimento da área urbana e do número de adeptos.

O surgimento dos informativos do povo-de-santo de Santa Catarina indicam um crescimento significativo da autonomia e da consistência organizativa do grupo, seguidos por um incremento numérico da base de adeptos. O acompanhamento de suas atividades através de uma publicação regular revela as variações das curvas de ascenso e descenso da organicidade da rede bem como suas temáticas recorrentes.

Uma das formas privilegiadas de articulação interna da rede do povo-de-santo são as ocasiões festivas, que tem ainda a função de abrir a religião a outros setores sociais, contribuindo para o rompimento dos estereótipos. Outra modalidade de organização do grupo são as “famílias-de-santo” que começam a multiplicar-se nesta época e que, na Grande Florianópolis tem sua base na própria família biológica. O alargamento do espaço das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis permite o surgimento do Candomblé que reforça a africanização já presente na Umbanda local.

A mercantilização religiosa preocupa parte dos adeptos que buscam zelar pela tradição e ancestralidade evitando o materialismo, visto como obstáculo à espiritualidade autêntica. O adensamento da área urbana altera práticas rituais ameaçando notadamente aquelas que ocupam espaços públicos. Emerge a preocupação ecológica entre os religiosos, inicialmente como preservação dos espaços do sagrado.

O período é marcado pela abertura das portas dos terreiros ao público e a intensificação do trabalho religioso, com a exposição intencional da “intimidade espiritual” ao grande público.

Em 1977, pela primeira vez de quem se tem notícia, os grupos afro-religiosos reúnem-se em um evento de âmbito estadual e começa a surgir a preocupação com ações de cunho social sempre em estreita articulação com o avanço organizativo. Por contemplar a diversidade social, as religiões afro-brasileiras conseguem propor projetos sociais articulando entidades que se encontravam conjunturalmente em pólos políticos antagônicos, sem serem marcadas como “subversivas” e, apesar do contexto totalitário hostil à organização da sociedade civil, logram solidificar suas entidades organizativas.

O “agigantamento” da rede à época tem como reação a busca da recuperação de valores religiosos essenciais ao mesmo tempo em que as

lideranças buscam acirrar o controle sobre a atividade interna dos terreiros. Sucedem-se as cisões que resultam em novas rearticulações, efervescência organizativa característica do período, marcado por grandes eventos, densa movimentação, e conseqüentemente, graves embates.

Nos anos 80, as relações de vizinhança estão entre os confrontos principais enfrentados pelo povo-de-santo. As estratégias incluirão a utilização de mecanismos democratizantes, demonstrando um crescimento do espaço de cidadania e superando as formas anteriores de combate, marcadas pela resistência ativa não-violenta. Cresce a participação de setores médios e da elite e as preocupações com qualidade de vida e ecologia estão mais presentes.

Como resultado da ampliação do espaço de atuação, o sagrado pode encontrar-se com o profano nas diversas manifestações da cultura afro-brasileira. A exposição pública de alguns rituais implica em maior vulnerabilidade aos ataques e em acirradas discussões internas sobre a pertinência daquela. Em âmbito geral, tem início a aproximação entre religião e ciência.

As religiões afro-brasileiras avançam em visibilidade e institucionalização, mas os estigmas permanecem, causando ciclicamente novos confrontos. Nestes, a mídia terá um papel crescentemente relevante intercalando momentos de “guerra e paz” com os adeptos. É uma época de enfrentamento direto de preconceitos, inclusive através do maior acesso da opinião pública à informação sobre a religião.

Em relação ao Catolicismo, o povo-de-santo busca afirmar sua identidade afro-brasileira. Em lugar da passiva incorporação sincrética do passado, os adeptos proclamam a diversidade de credos no país, abrindo espaço para o reconhecimento. Da parte da Igreja Católica, há um pequeno crescimento da aceitação das religiões afro-brasileiras, passando da consideração de “primitivismo” à constatação de sua ação coadjuvante na saúde física e mental. Apesar da afirmação identitária, o povo-de-santo é tolerante com outras religiões, mantendo, em relação a estas, uma postura defensiva e jamais agressiva.

Vivendo um período de abertura política com resquícios totalitários, a aproximação com o Poder Público é uma estratégia de busca da aceitação, reconhecimento e ampliação do espaço de atuação, mas será sazonal, alternando momentos de aproximação e rejeição mútuas. As relações com aquele serão cordiais, mas não consensuais, permeadas por crises originadas em divergências político-partidárias, características do crescimento da organização no contexto de superação do totalitarismo e reordenação da sociedade civil. Em âmbito local, a ligação de líderes religiosos com políticos

tradicionais será uma marca constante de uma relação complexa, que vai para além do clientelismo e esbarra nas relações comunitárias e de vizinhança.

Apesar da existência de entidades organizativas como as Federações, não há um controle rígido sobre as atividades dos terreiros. Esta ausência será, ao mesmo tempo, a maior riqueza e uma das grandes limitações das religiões afro-brasileiras locais. A riqueza nasce do espaço para a diversidade, do criatividade e espiritualidade adaptadas às características individuais; a limitação nasce da flexibilidade que deixa brechas ao oportunismo e ao mercantilismo. Diante destes, os critérios da hierarquia religiosa e a disciplina em cumpra-la estarão entre os reguladores mais importantes entre o povo-de-santo.

Nos anos 80, principalmente no final da década, a rede começa seu lento refluxo na área da Grande Florianópolis, cujo auge será nos anos 90. A organização dos religiosos fragmenta-se, indicando um período de graves e duradouras cisões.

Nos anos 90, a marca da organização do povo-de-santo na Grande Florianópolis é a fragmentação das entidades organizativas, com o enfraquecimento de antigas lideranças e surgimento de novos valores entre os emergentes religiosos. Cresce numericamente o contingente de adeptos, mas decai o grau de organização. O "inchamento" da rede e o adensamento da área urbana traz novos desafios ao povo-de-santo, tais como controlar e coibir os abusos, o charlatanismo e o mercantilismo. Como resultado deste fenômeno, passa a preponderar uma atitude de vigilância e punição por parte das entidades organizativas, constituídas na forma de Federações. Reedita-se a função fiscalizadora e repressora da qual as próprias religiões afro-brasileiras foram vítimas no passado e agora se vêem na contingência de assumir o protagonismo.

Coerente com a supremacia da mídia nos anos 90, também junto às religiões afro-brasileiras esta exerce um papel primordial na veiculação ou combate aos estereótipos: em alguns casos será um fórum importante de debates sobre a condição afro-religiosa, mas preponderantemente sua cobertura é limitada a um ciclo vicioso que estigmatiza e reduz a presença social e espiritual do povo-de-santo.

A transformação dos valores morais e éticos característicos do final do século impõe novos desafios e choca-se com valores ancestrais, ancorados na tradição, gerando polêmicas internas e externas ao povo-de-santo. É o caso do sacrifício animal, questionado diante da nova ética que reivindica o direito dos animais à vida e uma nova espiritualidade que desloca o ser humano do centro do mundo e coloca-o em posição equânime com outros seres vivos.

O novo líder religioso que desponta nos anos 90 em geral, 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. Entre os valores a serem preservados, a hierarquia religiosa permanece entre antigos e jovens líderes como estruturante de toda a rede

Quanto à questão político-partidária, se no passado as antigas lideranças tinham ligações claras com setores tradicionais, geralmente de feição conservadora, não se observa entre os novos líderes uma afinação em bloco com uma única vertente política, mas a diversidade de afinidades neste aspecto.

Em âmbito local, nos anos 90, as religiões afro-brasileiras transpassam grandes barreiras sociais e atingem a elite, chegando a alguns de seus espaços; participam também de eventos oficiais, mas já não possuem a visibilidade do passado.

O questionamento sobre o sincretismo é outro debate da década e o retorno à “pureza da matriz africana” será identificado com autenticidade por parcelas dos religiosos.

A prática assistencialista que se esboça na década anterior na Grande Florianópolis acentua-se na década de 90, evoluindo, em alguns casos, para o trabalho comunitário, apontando uma tendência que poderá avolumar-se no bojo do estímulo ao trabalho voluntário característico do momento atual.

No limiar do século XXI, as religiões afro-brasileiras terão alguns inimigos declarados. Um dos mais mordazes e persistentes é a Igreja Universal do Reino de Deus; outro, também tenaz, é o ceticismo espiritual característico dos tempos atuais. Contraditoriamente, este esbarra no fenômeno da mercantilização religiosa, que oferece “produtos” com a promessa de combate ao vazio da alma mediante pagamento. Este quadro resulta num conjunto complexo de valores, que intercala indistintamente busca desenfreada pela identificação espiritual e niilismo dos mais profundos. Entretanto, permanece como remanescente, o traço cultural do “medo do feitiço”, mas este é freqüentemente afrontado e, por vezes, ridicularizado, quando em contato com experiências culturais de alguns outros povos e vai aos poucos perdendo intensidade. A busca de uma identidade afro-brasileira será um traço de aproximação da religião com outras práticas culturais de matriz africana.

Apesar do enfraquecimento das organizações institucionais coletivas na Grande Florianópolis sobrevive, entre o povo-de-santo, uma densa rede de relações informais de parentesco, vizinhança e amizade, que se move através do lazer e de momentos lúdicos que indica um sólido e ágil embrião da reconstituição da organização formal coletiva nos próximos anos.

Na passagem para o novo século, as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis vêm-se diante de um leque de opções de cujas escolhas dependerá sua trajetória futura: mercantilização, esvaziamento espiritual, desorganização formal interna, concorrência religiosa, são alguns dos desafios. Crescimento organizativo, visibilidade, alternativa espiritual, perspectiva ecumênica, institucionalização, fortalecimento da rede em bases comunitárias são as possibilidades do novo tempo que se avizinha.

Examinando as práticas e concepções do povo-de-santo da Grande Florianópolis na atualidade é possível identificar quatro grupos de temáticas principais, que traçam o perfil atual desta população e torna possível compreender sua organização interna e externa. O primeiro é o exame do ingresso do adepto na religião, ou seja, a “**queda no santo**”, o princípio de uma nova existência para aquele. São inúmeras as motivações iniciais: entre elas, a espiritualidade que necessita desenvolver-se e que se manifesta na forma de doença física ou mental. A assunção da vida religiosa significará a libertação desta situação e o reencontro com uma coletividade de referência. Em alguns casos, o futuro adepto só se realiza existencialmente quando integra algum terreiro.

Às vezes, o determinismo mediúnico revela-se no poder de cura, inicialmente rejeitado pelo predestinado, mas que traça seu destino inexorável como religioso, o que o torna uma referência social em seu grupo. Esta inexorabilidade manifesta-se, por vezes, com a “tomada” involuntária do corpo do médium pela divindade, marcando-o definitivamente. Em certas ocasiões, o guia espiritual faz um contato formal diretamente com seu “escolhido” preparando-o para a nova existência como médium daquele. A aceitação de sua condição espiritual ocorre pela inexistência de livre arbítrio após a escolha feita pela divindade. Em qualquer dos casos, depois de feita a escolha do médium pelo “santo” esta relação torna-se é definitiva e imutável.

A rejeição social é outro fator que aproxima indivíduos das práticas religiosas afro-brasileiras, especialmente a Umbanda, por ser esta aberta à diversidade.

Os obstáculos enfrentados para o exercício da vida religiosa são imensos, entre eles oposição familiar e preconceitos de toda ordem, superados pela auto-realização do indivíduo ao ingressar nos cultos, o que lhe traz bem-estar e sentimento de inclusão existencial, espiritual e social.

Na **relação entre médiuns e seus guias espirituais** os primeiros desempenham peças-chave das escrituras sagradas pré-estabelecidas pelo “dono da cabeça”. Esta relação é marcada por um profundo reconhecimento, respeito e sentimento de dívida eterna por parte daqueles, numa via de mão dupla: favores e apoio recebidos do plano espiritual são retribuídos com

oferendas e fidelidade eterna por parte do médium. Alguns adeptos concebem estas apenas como pagamento de dívida a ser quitada com a entidade. Para outros, não existe troca de favores e sim lealdade a uma causa geral, qual seja, a regulação do universo e a dívida com o cosmos.

As divindades cumprem ainda uma função educativa na vida ritual e material do médium, premiando-o ou punindo-o severamente quando das desobediências voluntárias ou involuntárias. Por inúmeros caminhos – incorporando diretamente no médium ou enviando recados – a entidade expressa suas orientações e desejos aos quais o médium deve curvar-se e seguir à risca. A autoridade do guia espiritual auxilia também na resolução de conflitos no plano material, tais como disputas de poder dentro do terreiro e embates de toda ordem, ficando as relações de ordem política, econômica, cultural e outras em segundo plano diante da determinação espiritual. Às vezes ocorre conflito de vontades entre entidade e médium, e, neste caso, prevalece sempre a vontade da primeira. Influir em seus desejos ou afrontá-los é considerado grave erro de soberba, passível de sanções precedidas por diversos sinais, tais como doenças ou fatos desagradáveis no cotidiano. Jamais se censura uma entidade espiritual: se esta nega pedidos ou pune com atos violentos, ou é merecimento do indivíduo ou é o fatalismo do destino. Entretanto, na opinião dos adeptos, a generosidade destas prepondera porque a finalidade é educativa e não destrutiva. Aceitar os castigos é condição para que supere a falta cometida, de preferência materializada em ações reparadoras. A noção de deveres coletivos à entidade cria uma forte corrente de solidariedade entre o povo-de-santo.

Alguns religiosos acreditam que o progresso material é resultado do progresso espiritual e de sua obediência incondicional “ao santo”, sugerindo, neste aspecto, a proximidade com a ética protestante, embora a cobrança pelos serviços religiosos essenciais seja condenada pelo povo-de-santo.

A troca de ritual - Umbanda, Candomblé ou Almas e Angola - é polêmica: os que aceitam o ato, justificam-no pela busca da tranquilidade espiritual, lealdade aos guias ou incompatibilidade dos santos. Há os que não aceitam a troca, nem a mistura de elementos rituais e outros ainda acreditam que a espiritualidade é o objetivo maior sobrepondo-se a qualquer manifestação ritual desta.

**Na relação entre o terreiro, seus chefes, guias espirituais e médiuns** na Grande Florianópolis na atualidade identificamos alguns elementos básicos de apresentação do terreiro, os quais desvendam a imagem exterior deste: constata-se maior aceitação da diversidade na religião com a ampliação das possibilidades de auto-denominação. Predomina a tendência de reforçar a

matriz africana e um crescimento no reconhecimento da contribuição cultural da população negra, apesar do preconceito permanecer submerso.

O primeiro terreiro é um marco definitivo na vida de um líder religioso e sua fundação é geralmente determinada pelo guia espiritual. A partir daí, este traça uma existência paralela que dá significado à sua vida “material”.

Na Grande Florianópolis, a família-de-santo muitas vezes confunde-se com a “família carnal” e, em alguns casos, os guias espirituais orientam a ambas. Esta coincidência entre família “carnal” e “de santo” justifica-se pela urbanização ainda recente da região e conseqüente permanência de um núcleo fundador tradicional ativo que possibilita a sobrevivência da estrutura comunitária, fato que principia a alterar-se com o adensamento urbano.

Na família-de-santo forja-se o sentido da ancestralidade e a visão de futuro do povo-de-santo, cruzando os planos material e espiritual. Seus valores são próprios e superam os da sociedade em geral cumprindo também um papel de resistência e fortalecimento grupal, recriando laços afetivos da família “carnal”, eventualmente rompidos, servindo como referência social, mas, a exemplo daquela, também padece de conflitos internos.

Para os mais antigos, os pais-de-santo permanecem como referências inquestionáveis, fontes de sabedoria incontestáveis e exemplos de vida. Entre os mais jovens, em geral, aqueles tem uma função fluída em sua formação e já não são a referência principal. Alguns pais queixam-se de abandono, desrespeito e outras transgressões hierárquicas, como o privilegiamento de produtos da indústria cultural em detrimento da sabedoria ancestral, a troca de pai ou mãe-de-santo ou o menosprezo ou contestação voluntária ou involuntária de sua autoridade. Em qualquer caso, as graves desobediências rituais são passíveis de punição e, nestas situações, espera-se que o plano da espiritualidade se encarregue de concretizá-la.

Articular vida material e espiritual é um desafio filosófico e prático para o adepto: superar preconceitos na primeira, harmonizar as atividades entre ambas. Para alguns, há continuidade entre os dois planos; para outros, separação necessária. A crença nas divindades motiva a articulação entre as duas instâncias, mas não há interferência do plano espiritual sobre o material, à exceção dos casos de violações de dogmas. Em geral, a vida material é plena de livre arbítrio, sem medo da condenação espiritual sobre estilos de existência cotidiana.

No trabalho interno de formação e desenvolvimento dos terreiros, o binômio atendimento/desenvolvimento constitui a base teórico-prática, mutuamente complementar e retroalimentador e a ação do guia espiritual auxilia na vida cotidiana de médiuns e consulentes. Em alguns grupos, as atividades de estudo e formação buscam superar o praticismo espontaneísta,

objetivando o aumento da eficácia espiritual. Há uma vinculação entre o crescimento do saber racional e do espiritual. As fontes informativas são orais, emanadas por pais-de-santo e guias espirituais, e escritas, consultadas e elaboradas a partir de materiais impressos, ou coletados em redes virtuais de informação. Em alguns casos, a diversidade de conhecimentos é objetivo da formação, bem como sua atualização, adaptação e evolução numa perspectiva de democratização do saber e da ação teórico/prática.

A convivência na diversidade dentro do terreiro tem seus próprios parâmetros organizativos. Na relação entre mulheres e homens, a liderança histórica e maior presença é das primeiras, por motivos espirituais ou materiais. O homossexualismo é polêmico, mas aceito no espaço religioso afro-brasileiro local e os heterossexuais masculinos tem maiores dificuldades de integração por inúmeros fatores sociais. Ocorre, portanto, uma inversão valorativa da sociedade em geral. Entretanto, é a hierarquia religiosa que determina a posição dos indivíduos dentro do grupo e impede que os desníveis da sociedade em geral repercutam dentro deste. Portanto, a relação entre negros e brancos também é determinada pela precedência da “hierarquia-do-santo”. Na Grande Florianópolis, na virada para o século XXI, permanece o desejo de afirmação da matriz africana entre as religiões afro-brasileiras, mas sem exclusão de qualquer etnia de seu interior. Não há predomínio de um grupo étnico sobre outros, mas hegemonia da cultura de origem africana sobre outras contribuições, aí incluídas as de matriz européia, apesar da forte presença destas no cenário demográfico do estado de Santa Catarina.

A missão da caridade é a motivação maior da mobilidade do grupo e a ação espiritual de intenção maléfica é rejeitada como possibilidade. A ação caritativa traça a ponte entre o interior e o exterior do terreiro, aproximando-o da sociedade em geral. A função psicossocial da religião adquire uma proeminência sobre o plano interno da espiritualidade restrito ao grupo de médiuns.

Na Grande Florianópolis, a relação entre os terreiros é marcada pela permanência de um núcleo de lideranças “históricas” tradicionais que é uma referência para o coletivo, possibilitando a preponderância de relações diplomáticas entre os pares, fazendo com que os conflitos fiquem restritos às instâncias internas do povo-de-santo.

Um dos problemas apontados é a desunião entre as casas religiosas, gerada por vários fatores, muitos deles conseqüências do “inchamento” numérico da rede. Entretanto, sobrevive o desejo de realização de eventos rearticuladores, celebração religiosa e confraternização interpessoal, perceptíveis pela visitação e festividades constantes. O coletivo desintegrado e desarticulado indicado pelos depoimentos, possui, em essência, uma

organização complexa, baseada na confraternização lúdica e religiosa e nas relações comunitárias, de parentesco e amizade, que desafiam uma visão cartesiana limitada aos parâmetros organizacionais da racionalidade. Neste contexto, as “fofocas” negativamente avaliadas internamente, constituem uma linguagem específica de um intenso fórum de debates indiretos e codificados do povo-de-santo entre si, que visa a elaborar valores e evitar rupturas definitivas.

Quanto à convivência dos rituais Umbanda, Almas e Angola e Candomblé, há preservação de princípios fundantes, mas uma contínua transformação ritual, conforme as demandas dinâmicas da realidade. Entre aqueles, sobrevive uma tensão gerada nas divergências rituais e/ou materiais. Independente da opção, existe o respeito incontestável a algumas lideranças devido à sua “seriedade no santo”, ou seja, a capacidade de fazer caridade sem interesse financeiro e de manter uma rígida moral religiosa. Apesar das controvérsias, o povo-de-santo considera-se uma unidade quando colocado frente ao exterior.

Quanto às entidades organizativas, há um reconhecimento maior em relação às “históricas” - surgidas nos anos 70/80 - cujos dirigentes possuem tradição “no santo”. Entretanto, os terreiros permanecem afastados daquelas por diversas razões econômicas, políticas, administrativas e filosóficas. Os elogios são minoritários, restrito às “históricas” e ancorados no reconhecimento pela iniciativa do trabalho federativo.

A inatividade das federações é reflexo do momento de descenso organizativo formal na Grande Florianópolis que se reflete na pequena visibilidade pública, maior individualização dos centros e na fragilização de suas entidades coletivas, apesar do crescimento numérico dos adeptos. Alguns dirigentes de Federações rebatem as críticas da “base”, criticando a acomodação e falta de iniciativa desta, oportunismo e utilitarismo, além de desprezo pela ação coletiva. Para estes, a fragmentação em inúmeras unidades e a estrutura descentralizada e autônoma são fragilidades da articulação e a crise de participação estende-se ao âmbito interno dos terreiros.

Entre as relações externas do povo-de-santo na atualidade, a vizinhança e a comunidade estão entre as mais presentes, oscilando entre tensão e harmonia. No primeiro caso, a violência é simbólica e nota-se um avanço, materializado numa atitude mais branda das instituições repressivas. Parte dos problemas é gerada pelo crescimento da urbanização e agigantamento desordenado da rede. As relações harmônicas ocorrem quando há pioneirismo do terreiro na vizinhança, busca de relações pessoais amigáveis ou pelo trabalho assistencial realizado, uma tendência atual na região. Nesta perspectiva, a ação comunitária é encarada como oportunidade de crescimento

espiritual para os médiuns e como estratégia contra o preconceito e integração. As divindades determinam a imbricação entre os caminhos religiosos e assistenciais. A meta é a autonomia da comunidade, com o terreiro atuando como centro de formação, aliando espiritualidade e solidariedade na prática, transformando o grupo interno de médiuns e demais envolvidos.

Em geral, na atualidade, a mídia é associada a uma imagem negativa, que alia sensacionalismo no tratamento dos temas e privilegiamento de aspectos negativos, mas como um espaço possível e necessário de divulgação.

Na relação com outras religiões há duas vertentes preponderantes a confrontar: os católicos e os membros da Igreja Universal. Com os primeiros, as relações são diversificadas, indo da sintonia à tensão e conflito. Na atualidade, há um movimento de busca da identidade “no santo” que exclua a sobreposição com os signos do catolicismo. Entretanto, alguns adeptos acreditam que é impossível afirmar socialmente, de forma autônoma, a identidade das religiões afro-brasileiras diante da incontestável hegemonia da Igreja Católica e, no plano social, o catolicismo é adotado como estratégia de integração e combate à marginalização. Com os integrantes da Igreja Universal o confronto é aberto e as queixas constantes são contra a perseguição movida por estes, além da “migração” de ex-adeptos dos cultos afro-brasileiros para aquela, que resulta na exposição pública e degradação da “intimidade do axé”.

Diante dos estigmas ou exclusões, o povo-de-santo apela para a natureza inclusiva e acolhedora das religiões afro-brasileiras como trunfo para um futuro promissor.

Um dos **dilemas do presente** que a rede do povo-de-santo vê-se na contingência de enfrentar ocorre entre **mercantilização ou caridade**. Em geral, os adeptos declaram optar pela última como missão religiosa essencial rechaçando veementemente a primeira, vista como responsável por um círculo vicioso que descaracteriza a religião em seus dogmas fundamentais. Nesta ótica, a busca da sobrevivência material e a missão espiritual são instâncias independentes entre si e não é aceitável utilizar a força da espiritualidade para angariar benefícios materiais, e tampouco explorar materialmente um indivíduo sob pretexto de apoiá-lo espiritualmente.

Na opinião dos adeptos, em torno da mercantilização desenvolve-se a oferta de serviços e produtos da indústria cultural religiosa que distorcem e esvaziam o conteúdo espiritual das tradições, corrompendo aqueles que os praticam. Uma das “vitrines” desta prática seriam as festas, nas quais o ritual sucumbe à materialidade. Diante desta violação, a humildade - material e espiritual - apresenta-se como única alternativa

Entre **ostentação ou humildade** a rede do povo-de-santo deseja fazer prevalecer a segunda. Ostentação significa a exibição intencional de poder material e a humildade, a ausência deliberada deste mesmo poder. Riqueza e espiritualidade são incompatíveis e a ostentação resulta em perda desta última, que deve afirmar-se sempre pela humildade. A medida da profundidade religiosa reside na capacidade de dispensar o supérfluo material. A ostentação também significa arrogância, configurada na avidez por títulos hierárquicos indevidos, nos quais a pessoa do líder sobrepõe-se à divindade, ou ainda no falseamento de relações sociais com pessoas de prestígio “no santo”.

Entre **devoção ou profanação**, os religiosos declaram optar pela primeira, que refere-se ao cumprimento de preceitos e tradição religiosos, sem permitir que a vida espiritual seja “contaminada” pelas “fraquezas e vícios” do corpo físico. A “profanação” refere-se ao rompimento das tradições, implicando em queda do padrão moral dos adeptos, permitindo que o desregramento e a degradação dos valores prejudiquem e interfiram na relação dos médiuns com suas entidades. Segundo a opinião da maioria dos adeptos, estes se manifestam na exacerbação errônea das características das divindades, cometendo “transgressões morais” em seu nome, práticas vigentes na atualidade e que ameaçam a tradição religiosa, freqüentes na manipulação de Exu e Pomba Gira em proveito próprio. Profanação é também a intenção deliberada de fazer o mal a outrem.

Diante da ameaça de profanação, existe a resistência ativa e aberta dos integrantes “do santo” que atua como “freio” para as alegadas distorções, garantindo espaço para o predomínio da religiosidade exercida com “seriedade”, ancorada na tradição, na ética, na supremacia da espiritualidade sobre a materialidade, na busca da caridade e do cumprimento da missão religiosa.

Entre **tradição e modernidade**, freqüentemente o povo-de-santo da Grande Florianópolis busca conciliar os dois aspectos em prol da expansão e afirmação de sua religiosidade. Este esforço de convivência aponta para um intercâmbio com a sociedade como um todo. Uma destas formas de comunicação é a eletrônica, através da INTERNET. Vários grupos locais possuem *sites* que tem a função de divulgar o interior do terreiro, os objetivos, atividades e dogmas religiosos, estabelecendo uma comunicação real com o exterior ao centro. Entretanto, os grupos de praticantes não submetem-se simplesmente à uma lógica tecnologizada: eles a transformam e sobre ela influem. A rede é vista como um instrumento dual, multifacetado, espaço potencial de atuação do povo-de-santo, sobre o qual é possível atuar e intervir.

As **polêmicas rituais** representam outro dilema para os religiosos. Identificamos como principais o **sacrifício animal** e os **despachos**.

Quanto ao **sacrifício animal**, duas posições representativas e antagônicas emergem. A primeira reúne o grupo dos contrários à prática. Estes reconhecem a espiritualidade no animal e reivindicam uma visão integrada do Universo que promova o direito à existência de todos seres. A natureza viva é a fonte de energia propiciadora das trocas com as divindades. O sacrifício resulta em débito do indivíduo com a Natureza, o sangue é um elemento ritual portador de energias negativas, além da prática ser culturalmente “primitivista”, na opinião destes religiosos.

A segunda reúne duas posições: uma é dos praticantes que, embora reconheçam a espiritualidade animal, vêem em seu sacrifício um significado litúrgico de troca com as divindades, elemento de ligação com o cosmos, além de promover a confraternização, com o compartilhamento da ingestão da carne. A outra posição, mais rechaçada pela opinião pública e pelo próprio povo-de-santo - é adotada por aqueles que deixam os animais mortos em “**despachos**” nas encruzilhadas e não consomem sua carne, ato considerado injustificável do ponto de vista ritual. O “despacho” é condenado também por causar intimidação voluntária ou involuntária, difamar a religião, além de ser incompatível com a realidade urbana, fornecendo riscos sociais ao praticante, segundo vários adeptos. Além dos riscos materiais, os despachos aumentam os riscos espirituais advindos da manipulação equivocada de energias. No contexto urbano, a rua passa a ser um foco de tensão e a intimidade do terreiro, o espaço da segurança física e espiritual.

Destas polêmicas rituais – o sacrifício e os despachos – nasce a elaboração de uma espiritualidade dinâmica, aberta às transformações sem perda da essência dos dogmas.

A **relação com a Natureza** é outro dilema atual. Como parte da população desprivilegiada socialmente, o povo-de-santo integra a parcela diretamente atingida pelos desequilíbrios ambientais e conseqüente escassez de recursos naturais, que geram o desaparecimento de indispensáveis elementos rituais, ameaçando a tradição e causando perdas espirituais. A urbanização é vista como uma das responsáveis por este processo e a mercantilização seu resultado mais imediato, nivelando aparência e essência. O caminho possível é a construção de alternativas rituais, com a aquiescência das divindades.

Pela centralidade que a ecologia cumpre na espiritualidade afro-brasileira, a religião é responsável por estruturar a visão do povo-de-santo e, em alguns casos, resulta em iniciativas no cotidiano ritual e material as quais visam à maior preservação. Compreende-se que a falência dos elementos naturais resulta em falência espiritual e religiosa. Neste caso, entende-se que

os terreiros tem uma função educativa, normatizando hábitos e criando valores éticos junto a seus integrantes.

O exame das **práticas, concepções e desafios** indica que o povo-de-santo da Grande Florianópolis, representa, além de uma importante amplitude social, uma extensiva organização espacial em forma de rede urbana que articula mensagens simbólicas e projetos comuns através de relações informais. Esta teia humana, apesar de sua invisibilidade aparente na atualidade, possui uma expressiva presença social e histórica junto a seus integrantes e simpatizantes, articulando-se, ademais, pela busca espiritual e essencial do ser humano no cosmos.

Pelo exposto, vimos que o povo-de-santo da Grande Florianópolis constitui-se em uma rede humana que se estende por todo o tecido social, em cuja trajetória de resistência e luta pela afirmação, tem representado um espaço de referência espiritual e social para os mais variados segmentos populacionais ao longo de sua história. No jogo dialético que promove entre tradição e modernidade ancora-se em torno da primeira, mas, longe de buscar a estaticidade, recria a tradição sob novas bases e enfrenta a modernidade de forma dinâmica, acompanhando as transformações, constituindo-se como uma rede plural, propositiva e congregadora da diversidade cultural e social do país. As religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis conservam práticas, dogmas e crenças ancestrais, mas reinterpreta-os à luz dos valores morais e éticos emergentes na atualidade, buscando inspirar-se e fortalecer-se nas raízes do passado, participando do presente e projetando o futuro.

Na entrada do novo milênio, o povo-de-santo da Grande Florianópolis propõe uma espiritualidade aberta à diversidade, negando o fanatismo religioso e afirmando o comando cultural da matriz afro-brasileira. No plano social, apresenta uma organização coletiva original, baseada nas relações informais de amizade, parentesco e vizinhança, alternativa à racionalidade cartesiana e sua invisibilidade aparente desabrocha em uma presença ativa, lúdica e dinamizadora entre os mais variados setores da sociedade, contribuindo na promoção de atores e práticas culturais secundarizados ou marginalizados pela lógica hegemônica, e, entre estes, negros, mulheres e homossexuais, notadamente os pobres. Diante da fragmentação da realidade urbana, oferece espaços de reordenamento de laços familiares e comunitários e um novo sentimento de pertencimento. A recriação desse universo de pertencimento, longe de ser uma forma de encerramento sobre si mesmo, influi e transforma a sociedade envolvente, resignificando a espiritualidade como prática social e filosófica essencial para a trajetória da humanidade, superando o imediatismo materialista das relações estabelecidas

**exclusivamente sobre as bases econômicas, sociais ou políticas da vida material.**

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Itamar. Violência e golpe eleitoral. Jaison e Amin na disputa pelo governo catarinense. Blumenau: Ed. da FURB, 1995
- ALVES et. all. (orgs.) Cacumbi, um aspecto da cultura negra em Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC, co-edição Secretaria da Cultura e do Esporte de Santa Catarina, 1990
- AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. Povo-de-santo, povo de festa. Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação de Mestrado, USP: São Paulo, 1992
- ARAUJO, Silvia; CARDOSO, Alcina. Jornalismo e militância operária. Curitiba: Ed. da UFPR, 1992.
- AURAS, Marli. Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla. Florianópolis: Ed. UFSC: Assembléia Legislativa: São Paulo: Cortez Editora e Livraria, 1984.
- BIRMAN, Patricia. O que é Umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1983
- \_\_\_\_\_. Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro. RJ: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. SP: Liv. Pioneira Editora, 1985.
- BRANDÃO, Drulla Isabel. DIARIO CATARINENSE, 24/8/1986
- BRAGA, Julio. Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. A medicina teológica e as benzeduras. Prefeitura Municipal de São Paulo. Departamento de Cultura. São Paulo: SP, 1958
- \_\_\_\_\_. Medicina, médicos e charlatães do passado. IBGE, Departamento Estadual de Estatística. Estado de Santa Catarina. Imprensa Oficial, publicação nr.25, 1942
- \_\_\_\_\_. A campanha do Contestado. Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- \_\_\_\_\_. Nossa Senhora do Desterro. Memória. Florianópolis: Lunardelli, 1979
- \_\_\_\_\_. Notícia histórica da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Mesa Florianópolis: Administrativa da Irmandade, 1950.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos afro-brasileiros. RJ, Forense Universitária, 1988.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica. São Paulo: Liv. Pioneira Editora, 1961
- CAMARGO, Maria Thereza L. de Arruda. Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros. Estudo etnofarmacobotânico. São Paulo: Icone Editora, 1998.
- CAMPOS, Cynthia Machado. Controle e normatização das condutas em Santa Catarina (1930-1945). Tese de mestrado. SP: PUC, 1992
- CARDOSO, Fernando Henrique, IANNI, Octávio. Côr e Mobilidade Social em Florianópolis. Aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1960. 295 p.
- CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. RJ: Conquista, 1961.
- CARUSO, Marina. Médicos de fé. Revista Isto É. Edição nr. 1554, 14/7/1999
- CASCAES, Franklin. O fantástico na Ilha de Santa Catarina. Vol I. EDUFSC: Florianópolis, 1989

O fantástico na Ilha de Santa Catarina, vol II. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1992.

- CECCA. Centro de Estudos, Cultura e Cidadania. Uma cidade numa ilha: relatório sobre os problemas sócio-ambientais da Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: Insular, 1996.
- CECHINATO, Luiz. Puebla ao alcance de todos. Petrópolis: Vozes, 1980
- DUARTE, Luis Fernando Dias. A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral. IN: ALVES & MINAYO (orgs.) Revista Saúde e Doença. Um olhar antropológico. RJ: Fiocruz, 1994
- FERES, João Bosco. Propriedade da terra: opressão e miséria. Latin American Studies. CEDLA, Holanda, 1990.
- FERRETTI, Sergio F. Repensando o sincretismo. SP: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- FONSECA JR. Eduardo. Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira. São Paulo: Maltese, 1995
- \_\_\_\_\_ . Dicionário Yorubá-Português RJ: Civilização Brasileira, 1993. 436 p.
- FÓRUM DE ENTIDADES DE DIREITOS HUMANOS DO ESTADO DA BAHIA E COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DA BAHIA. AXE, ZUMBI - ONGS DA BAHIA. Exposição de Museu agride cultura negra na Bahia. [on line] Disponível na INTERNET.  
<http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1322>. Documento capturado em 17.10.98
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Record, 1999
- FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-sul. In: ORO & STEIL (orgs.) Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997
- FURLAN, Oswaldo Antonio. Estética e crítica social em Incidente em Antares. Florianópolis, UFSC, 1977
- GRUCINSKI, Loris do Rocio. Manifestação da cultura africana na obra de Franklin Casvaes. Monografia do Curso de Especialização em Educação, Relações raciais e multiculturalismo. Mimeo, FAED, Florianópolis: SC, 1999.
- HOMRICH, Sergio. O Estado, 2/8/1987
- IBGE. Serviço de Estatística Demográfica, Social e Política. Censo demográfico de 1960. SC. VII Recenseamento Geral do Brasil, vol. I, tomo XV, I parte.
- \_\_\_\_\_. Sinopse Estatística de SC, 1971.
- IANNI, Octavio. A metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional. São Paulo: Hucitec; Curitiba: Scientia et Labor, 1988.
- \_\_\_\_\_. O colapso do populismo no Brasil. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1975. 223 p.
- LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em SC: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). Negros no sul do Brasil. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LIMA, Vivaldo da Costa. A família-de-santo nos candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. Dissertação de Mestrado. UFBA: Bahia, 1977.
- LODY, Raul. Candomblé. Religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987

- \_\_\_\_\_ . O povo do santo. Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos. RJ:Pallas, 1995. 272 p.
- \_\_\_\_\_ . Santo também come. RJ:Pallas, 1998. 156 p.
- MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço. Relações entre poder e magia no Brasil. RJ: Arquivo Nacional, 1992.
- \_\_\_\_\_ . Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito. RJ: Zahar, 1977.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1986
- \_\_\_\_\_ . Sexualidade no terreiro. Caderno especial. Folha de São Paulo, 1/01/1996.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974
- MORTARI, Claudia. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos: um espaço de controle ou um território negro de resistência (1840-1850). TCC. Curso de História. UFSC, 1995
- MUNANGA, Kabengele. Negritude. Usos e sentidos. Ed. Ática. São Paulo:SP, 1988.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- ORO, Ari Pedro. Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feitiço negro. Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_ . Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PEDRO, Joana Maria. Mulheres honestas e mulheres faladas. Uma questão de classe. Florianópolis:EDUFSC, 1994.
- PEDRO, Vanessa Lehmkuhl. Almas e Angola. TCC.CCE: UFSC, 1997
- PELUSO JR, Victor Antonio. Estudos de Geografia Urbana de Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC:Secretaria de Estado da cultura e do Esporte, 1991.
- PEREIRA, Nereu do Vale. Desenvolvimento e Modernização. Um estudo de modernização em Florianópolis. Florianópolis: Lunardelli [s/d]
- PIACENTINI, Telma Anita. O morro da Caixa d'Água. O significado político-pedagógico dos movimentos de educação popular na periferia de Florianópolis - Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1991
- PIAZZA, Walter. A Igreja em Santa Catarina. Notas para sua história. Governo do Estado de Santa Catarina, Secretaria de Educação e Cultura. Conselho estadual de Cultura, 1977
- \_\_\_\_\_ . O escravo numa economia minifundiária. SC: UDESC, SP: Resenha universitária, 1975.
- \_\_\_\_\_ . A escravidão negra numa província periférica. Florianópolis: Garapuvu, 1999.
- PINTO, Altair. Dicionário da Umbanda. RJ: Eco [s/d].
- PISKE, Ferdinando. Gazeta de Jaraguá. Jaraguá do Sul. 18/6/1982;
- QUERINO, Manuel. Costumes africanos no Brasil. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, FUNARTE, 1988.
- RABELLO, Miriam Cristina. Religião, ritual e cura. In: ALVES & MINAYO (orgs.) Revista Saúde e Doença. Um olhar antropológico. RJ: Fiocruz, 1994

- RAMOS, Arthur. O negro na civilização brasileira. RJ: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1940.
- \_\_\_\_\_. Introdução à Antropologia Brasileira. RJ: Edições da C.E.B., 1943.
- RIBEIRO, José. Candomblé no Brasil: fetichismo religioso afro-ameríndio, candomblé, xango, pajelança, catimbó. RJ: Espiritualista [s/d]
- \_\_\_\_\_. Pontos cantados nos candomblés. RJ: Espiritualista, 1969.
- \_\_\_\_\_. Omulu: o senhor do cemitério. RJ: Espiritualista s/d
- \_\_\_\_\_. O jogo dos búzios e as grandes cerimônias ocultas da Umbanda. RJ: Espiritualista s/d
- \_\_\_\_\_. O poder das ervas na Umbanda. RJ: Eco, [s/d]
- RODRIGUES, André Luiz. A religiosidade oculta. O Estado Novo e as práticas religiosas dos descendentes de africanos em Florianópolis no período de 1937 a 1945. TCC UDESC. Florianópolis, mimeo, 2000.
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. SP: Editora Nacional; Brasília: Ed da Universidade de Brasília, 1988.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de Movimentos Sociais. SP: Loyola – Centro João XXIII, 1993. 143 p.
- \_\_\_\_\_. Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização. SP: 1999.
- SCHLICHTING, Aída Melo. Catálogo analítico descritivo dos jornais de Florianópolis (1914-1930). Curso de Mestrado em História. Florianópolis: UFSC, 1989
- SCHULER, Donald. Império Caboclo. Florianópolis: Ed. da UFSC:FCC; Porto Alegre: Ed. Movimento, 1994.
- SCISÍNIO, Alaôr Eduardo. Dicionário da Escravidão. Rio de Janeiro: Leo Christiano Editorial, 1997
- SEGATO, Rita. Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO & STEIL (orgs.) Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997
- SERPA, Elio Cantalício. Igreja e Poder em Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.
- SILVA, Ornato José da. Ervas, raízes africanas. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994
- SINOPSE ESTATÍSTICA DE SANTA CATARINA. Instituto Brasileiro de Estatística. IBGE, 1971.
- SODRE, Muniz. O terreiro e a cidade. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SODRE, Nelson Werneck. História da Literatura Brasileira. São Paulo: DIFEL, 1982
- THOMPSON, John B. Ideologia e cultura moderna. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis:RJ, 1990.
- TRAMONTE, Cristiana. O samba conquista passagem. As estratégias e a ação educativa das escolas de samba de Florianópolis. Paris: FPH, Florianópolis: Dialogo/NUP-UFSC, 1996.
- \_\_\_\_\_. Os sítios e os sites do candomblé na Internet: a convivência entre modernidade e tradição. Vozes & Diálogo. CECHCOM/Univali, ano 3, nr.3. Itajaí, 1999

- TRINDADE, Renilson. Umbanda, Culto às almas. Ritual de Almas e Angola. TCC, Licenciatura em Ciências da Religião. mimeo. UNISUL, Palhoça (SC).
- TRINDADE, Diamantino Fernandes. Iniciação à Umbanda. Triade Editorial, São Paulo:SP, 1986
- VERGER, Pierre, Orixás. Ed. Corrupio, 1981.

#### *JORNAIS, REVISTAS, BOLETINS*

- BOLETIM DA COMISSÃO CATARINENSE DE FOLCLORE. Ano XXIX, nr. 43-44, dez. 1991. Florianópolis (SC)
- \_\_\_\_\_ . Ano XXI, nr.35-35, dezembro 1983. Florianópolis (SC)
- \_\_\_\_\_ . Ano XXVI, nr. 39-40, dezembro de 1988. Florianópolis (SC)
- \_\_\_\_\_ . Ano XVI, nr.30-31, agosto de 1978. Florianópolis (SC)
- \_\_\_\_\_ . Ano XVIII, nr. 33 Dezembro de 1980. Florianópolis (SC)
- CORREIO DE SANTA CATARINA. São José (SC), maio de 2000.
- DIARIO CATARINENSE. Florianópolis (SC). 1/6 e 24/8/1986; 9/11/1987; 22/6, 28/6, 30/7 e 9/8/1988; 13/9/1989; 2/1, 30/9, 30/12; 31/12 e 1/1/1991; 26/1/1991; 19/7/1992; 10/8 e 25/10/1993; 16/3, 9/9 e 15/9/1994; 16/3/1995; 10/3/1996; 2/1/1997
- FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo (SP), 9/4/2000.
- FOLHA UNIVERSAL 22/8/199
- GAZETA DE JARAGUA. Jaraguá do Sul (SC). 15/8/1986; 5 a 11/10/1994; 12 a 18/10/1994
- JORNAL A GAZETA. Florianópolis (SC). 4/8/1977
- JORNAL A NOTICIA, Joinville (SC). 24/1/1981; 26/9/1981; 5/10/1984; 30/12/1998; 2/2/1999; 29/8/1999; 4/7/1999; 17/2/2000; 9/9/2000;
- JORNAL ANCAPITAL, Florianópolis (SC) 5/10/1984; 2/2/1999; 19/8/1999; 15/10/1999 e 16/10/1999;
- JORNAL DE SANTA CATARINA 7/11/1978; 24/9/1994;
- JORNAL NOTICIAS POPULARES, São Paulo (SP) 7/12/1977
- O ESTADO, Florianópolis (SC). 21/1/1970; 30/7/1970; 4/1/1970; 13/12/1970; 28/2/1971; 17/3/1971; 11/2/1971; 6/4/1972; 8/11/1974; 24/2/1975;8/11/1977; 30/12/1978; 23/9/1978; 30/12/1978; 26/9/1978; 7/11/1981 ; 23/4/1982; 23/4/1982; 30/12/1982; 26/3/1983; 11/1/1983; 13/2/1983; 5/4/1983; 26/7/1984; 22/3/1984; 22/4/1985; 27/12/1986; 22/6/1988; 2/8/1986; 22/6/1988; 10/11/1989; 8 e 9/10/1994; 9/3/1995; 16/6/1996;
- O ESTADO DO PARANÁ. 15/10/1997

#### *DOCUMENTOS DE ENTIDADES RELIGIOSAS*

- ECO UMBANDISTA. Boletim informativo do Superior Órgão de Umbanda de Santa Catarina. Florianópolis (SC), edições de nr. 1 a 12 – agosto de 1977 a junho de 1978
- VIRA INFORMATIVO. Tenda Espírita Yansã e Pai Ambrósio. Florianópolis:SC, edições de nr.1 a 46, agosto de 1978 a fevereiro de 1984
- UMBANDA EM REVISTA. Associação Paulista de Umbanda. São Paulo:SP, edições de dezembro de 1977 a junho de 1982.

- TENDA DE UMBANDA CABOCLA MAROLA DO MAR - Estatuto social, 13 de maio de 1996
- \_\_\_\_\_ - Agenda Umbandista. 1999
- \_\_\_\_\_ - Atas de reunião - 29/6, 15/7 e 20/12/1978; 26/3 e 5/8/1979; 16/1, 22/5, 10/10 e 27/12/1980; 26/1 e 27/4 e 14/9/1981; 20/1/1982; 15/6/1982; 25/1 e 3/10/1983; 6/2/1984; 22/5 e 15/12/1985; 7/7/1986; 5/7/1987; 2 4/2 e 10/12/1988; 1 1/8/1989; 21/4/1990; 8/1 e 5/4/1991; 17/11/1992; 22/5/1993; 18/3/1994; 25/1/1995; 20/4/1996; 12/7 e 24/10/1997; 24/1 e 23/5, 26/8 e 26/11; 14/1, 29/4/ e 22/7/1999
- \_\_\_\_\_ - apostilas para estudo. Mimeo, nr.1.12/10/1989
- \_\_\_\_\_ - home-page <http://clientes.brasilnet.net/liriobranco>
- TENDA ESPÍRITA CABOCLO COBRA VERDE – TECCV Dez Anos - 1988/1998. São José, mimeo, set.98
- \_\_\_\_\_ - Cronograma dos trabalhos. Mimeo, Fpolis, 2000
- \_\_\_\_\_ - MSN Web Community
- CEUCASC. Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Santa Catarina. Carta Circular 02/88. São José. [s/d]
- FUESC. Federação Umbandista do Estado de Santa Catarina. Estatuto, [s/d]
- ILÉ AXÉ OPÔ AFONJÁ. Oni Kôwé. Salvador:BA, outubro de 1996. <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1322>. (original de dezembro de 1981)
- \_\_\_\_\_ . Menininha do Gantois, Iyalorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyamassé; Stella de Oxossi, Iyalorixá do Ilé Axé Opô Afonjá; Tete de Iansã Iyalorixá do Ilé Nassô Oká e Olga de Alaketo, Iyalorixá do Ilé Maroia Lage. Iansã não é Santa Bárbara. Salvador:BA, 12.8.1983. <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1322>.
- \_\_\_\_\_ . Ao Povo e ao Público do Candomblé. Salvador, 12/8/1983. Menininha do Gantois, Iyalorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyamassé; Stella de Oxossi, Iyalorixá do Ilé Axé Opô Afonjá; Tete de Iansã, Iyalorixá do Ilé Nassô Oká e Olga de Alaketo, Iyalorixá do Ilé Maroia Lage; Nicinha de Bogum, Yalorixá do Zogodô Bogum Malê Ki-rundo
- Centro de Estudos e Pesquisa da Cultura Afro-Brasileira Orunmilá - Ilê Àsé Olorunfúnmi – foulder da entidade
- \_\_\_\_\_ . home-page da entidade . <http://clientes.brasilnet.net/xdesigner/ileache>
- UNIAFRO - Florianópolis (SC) boletim nr.1, 1999

## OUTROS

- CASALDALIGA, Pedro; TIERRA, Pedro; NASCIMENTO, Milton. Missa dos Quilombos. Documento sonoro. Projeto Nascimento. Ariola Discos fonográficos e Fitas Magnéticas, 1982.