

Carlos Alberto Borges da Silva n.º 38

VALE DOS ORIXAS:

Estudo sobre acusação de demanda entre terreiros

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Professor Doutor José Luiz dos Santos, 1949 - 7

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada em 09/03/94.

MARÇO/1994

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Em memória de meu pai,

Benedito Mariano

SUMARIO

INTRODUÇÃO.....	05
CAPITULO I	
OS CENARIOS ONDE FORAM FEITAS AS PESQUISAS.....	47
1.1 - O JARDIM SUMAREZINHO.....	52
1.2 - OS TERREIROS.....	54
1.2.1 - A FORMAÇÃO DOS TERREIROS.....	56
1.3 - A DISPUTA ENTRE OS TERREIROS E A ACUSAÇÃO DE DEMANDA.....	63
1.3.1 - TIPOLOGIAS DAS ACUSAÇÕES DE DEMANDA.....	64
1.3.2 - A CONTRA-DEMANDA E OS LIMITES EXTERNOS DOS TERREIROS.....	67
1.4 - O VALE DOS ORIXAS.....	69
1.5 - O TUMULDO DO EXU TRANCA-RUAS.....	73
CAPITULO II	
O CAMPO RELIGIOSO DE SUMAREZINHO.....	82
CAPITULO III	
A HISTORIA DOS TERREIROS DE SUMAREZINHO : A OPERATIVIDADE DAS ALIANÇAS E RIVALIDADES.....	121
3.1 - DIFERENÇAS BUCROCRATICAS.....	156
3.2 - A FESTA NO TERREIRO COMO MARCADORA DE DIFERENÇAS.....	162
3.3 - COMPORTAMENTE RITUAL.....	169

CAPITULO IV

AS ACUSAÇÕES DE DEMANDA ENTRE OS TERREIROS.....	182
4.1 - A SUBSTANCIA DA DEMANDA E A CONSTRUÇÃO DAS ACUSAÇÕES.....	183
4.2 - AS DIREÇÕES DOS CONFLITOS.....	191
4.3 - AS ACUSAÇÕES DE ANA CONTRA CIDA.....	197
4.4 - AS ACUSAÇÕES DE CIDA CONTRA ANA E ANTONIO.....	205
4.5 - AS ACUSAÇÕES DE LURDES CONTRA OS OUTROS TERREIROS.....	210
4.6 - AS ACUSAÇÕES DO CANDOMBLE EM RELAÇÃO A UMBANDA.....	219
4.7 - O CASO DE ANTONIO.....	222
4.8 - NIVEIS DE ESTRUTURAÇÃO DAS RELAÇÕES DE ALIANÇAS.....	227
4.9 - AS ALIANÇAS CONSTRUIDAS PELOS TERREIROS.....	229
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	231
BIBLIOGRAFIA.....	239
ANEXO I	
OS TERREIROS DE SUMAREZINHO: HISTORIA ATUAL.....	243
ANEXO II	
GLOSSARIO.....	255
ANEXO III	
FOTOGRAFIAS.....	257

APRESENTAÇÃO

Esta tese é um estudo em que procuro analisar a acusação de demanda entre sete terreiros, sendo que três deles se autodefinem como sendo praticantes de candomblé, três de umbanda e um de quimbanda. A pesquisa desenrolou-se no Jardim Sumarezinho, um dos bairros da Cidade de Hortolândia, no Estado de São Paulo, durante os anos de 1991 e 1992.

No Jardim Sumarezinho ~~esses~~ sete terreiros, embora procurem se diferenciar através das autodefinições que fazem em torno si, encontram-se, entretanto, inseridos dentro de um mesmo contexto por possuírem, em relação aos seus objetivos, uma idêntica ordem de preocupações que diz que quando todos falam de si, o fazem para se distinguir dos demais. E dessa forma que, procurando medir quais suas diferenças em relação aos outros, utilizam-se da acusação de demanda como arma de ataque preferencial.

Então partindo da idéia de que os homens são invariavelmente reinventores de sua cultura, menciono que os terreiros de Sumarezinho, por não serem unidades isoladas no espaço, estão interligados por várias formas de relacionamento que permitem entendê-los em suas diferenças e semelhanças.

Finalmente, tomando a acusação de demanda, gradativamente penetro no mais profundo das experiências vividas pelos terreiros, extraíndo delas a maneira como construíram as várias

formas de alianças e rivalidades, de aproximação e distância, que enfim comprovam os rearranjos e a mobilidade desse campo religioso, permitindo enxergar a tessitura das religiões praticadas nos terreiros que dele fazem parte.

A realização deste trabalho contou certamente com a ajuda de diversas pessoas e, particularmente, uma instituição. A todos devo meus agradecimentos.

Ao CNPq - Conselho Nacional de Pesquisas -, através do qual obtive bolsa de estudo para frequentar os cursos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, nos anos de 1992 e 1993.

Ao professor José Luiz dos Santos, grande amigo e orientador, que além de ter visto brotar a idéia deste trabalho, esteve presente em todas as fases de sua elaboração, através de seus estímulos e sugestões.

As professoras Maria Suely Kofes e Yoshiko Tanabe Mott pelas críticas e sugestões, especialmente na ocasião da apresentação deste trabalho para o exame de qualificação.

A Maria Aparecida Chaim que acompanhou-me em diversas idas aos terreiros e partilhou comigo os momentos difíceis impostos pelos sacrifícios da elaboração deste trabalho, sabendo tratar-me, de uma forma particular, com muito carinho e amor.

Aos meus amigos Edemilson Antunes de Campo e Maria Antônia Pinheiro, que se deram ao laborioso trabalho de revisar meus escritos na sua fase final.

Enfim, a todos os pais e filhos-de-santo do Jardim Sumarezinho, cujos nomes verdadeiros substituí por outros fictícios como forma de preservá-los o anonimato, agradeço a colaboração em prestar-me informações e a paciência em aceitar-me em seu meio.

INTRODUÇÃO

"Bete porteira, pé de figueira
Força de Calunga não é brincadeira
Menino tu olha aí
Menino tu olha lá
A língua que fala muito
É a língua que vai paga"(1)

O escopo deste trabalho é o estudo de sete terreiros que se apresentam como sendo de candomblé, umbanda e quimbanda. São terreiros que se notabilizam por formar uma intrincada rede de relações sociais e religiosas, e também por se enfrentarem em formas e direções variadas, utilizando-se da acusação de demanda como arma de ataque preferencial.

A base de estudo dessa pesquisa desenvolveu-se, basicamente, em três localidades: (I) no Jardim Sumarezinho, um dos bairros da cidade de Hortolândia; (II) no Vale dos Orixás e no (III) Cemitério da Saudade, em Campinas. Em Sumarezinho encontram-se os terreiros, que de acordo com suas práticas religiosas, podem ser divididos em três casas de culto praticantes de candomblé, três de umbanda e uma de quimbanda. Por sua vez, o Vale dos Orixás é uma mata localizada fora do perímetro urbano de Campinas, que assim é conhecida por ser utilizada pelos terreiros na realização de alguns de seus rituais. O Cemitério da Saudade é igualmente um centro de peregrinação por parte dos

1- Fonte cantado no terreiro de quimbanda Encoclo Busicá e Boadeiro Iê Butca.

umbandistas e quimbandeiros, principalmente, que sempre o frequentam para prestar homenagens ao túmulo do Exu Tranca-Ruas que, segundo crença popular, lá está enterrado. A popularidade deste monumento funerário pode ser medida no Dia de Finados, que é a ocasião em que muitos visitantes e curiosos, praticamente ocupam todo espaço disponível ao seu redor.

Os objetivos centrais deste trabalho partiram das observações realizadas no campo pesquisado, seja verificando as práticas religiosas particulares a cada unidade de culto, seja ainda observando as relações sociais e religiosas trocadas entre elas. Torna-se, então, desnecessário justificar que o sujeito substantivo aqui requerido são aqueles agentes que constituem e formam os terreiros : pais, mães e filhos-de-santo.

A metodologia adotada sugere ver os terreiros de Sumarezinho enquanto um campo religioso (2) interligado pela acusação de demanda. Por isso, este trabalho tentará mostrar que a aproximação entre os terreiros em questão não ocorre pela harmonia entre eles, mas sim pelo conflito e inúmeros enfrentamentos que se dramatizam através de uma multiplicidade de atitudes, atos e contra-atos. Por essa ordem de fatos, pretende-se mostrar que a acusação de demanda decorre das tensões que envolvem os terreiros de Sumarezinho, permitindo ao

2- Utiliza a noção de campo religioso com o mesmo valor que Carlos Rodrigues Brandão (1986) deu ao estudar várias religiões em Itapira, no interior do Estado de São Paulo. Embora esteja se referindo às modalidades das religiões afro-brasileira, o termo "campo religioso" se mostra adequado ao interesse deste estudo por permitir apreender a complexidade de cada terreiro, visto na interrelação com os demais.

final indagar quais seriam as fronteiras reais que separam as religiões afro-brasileiras.

Não se trata, claro, de dizer que as religiões afro-brasileiras possuem rituais que são equivalentes; as diferenças entre candomblé, umbanda e quimbanda são evidentes; o candomblé, como é sabido, possui um ritual e uma hierarquia de status que em nada se assemelham a umbanda, que por seu lado se organiza em outros moldes, procurando ainda se diferenciar da quimbanda. Porém no caso de Sumarezinho, ao se aliarem, competirem e se acusarem de demanda, essas diferentes religiões fazem com que seus traços diacríticos sejam mais aparentes do que reais; isto é, ao se utilizarem de uma mesma linguagem - a acusação de demanda -, os terreiros se colocam dentro de um mesmo contexto e interesses comuns.

O estudioso que se dá ao trabalho de acompanhar o curso tortuoso de várias religiões coexistindo num único lugar, pode indagar - não sem razão - sobre o motivo deste estudo dar prioridade unicamente à análise que inclui terreiros e não outras religiões que, sem dúvida, estão igualmente presentes e integradas ao bairro. A explicação a essa indagação me permite conjecturar, com justeza, que a acusação de demanda é pertinente apenas aos terreiros, e por isso nada mais, somente eles fazem uso dela. Como o eixo deste estudo se dirige à dinâmica e à criatividade suscitada por esse tipo de acusação, não interessa a inclusão de seitas pentecostais, protestantes históricos, católicos e outros para focalizar a acusação de demanda .

Sabe-se que uma igreja católica ou um templo pentecostal, se ocasionalmente fazem referência à demanda, tal procedimento não culmina em crise e disputa. Como se percebe, os códigos mobilizados numa situação não equivalem aos procedimentos utilizados em outra. Mas o mesmo não ocorre com os terreiros, que quando se acusam, utilizam-se de aparatos rituais e morais, bem como tipologias de perigos místicos que só são possíveis de entendimento entre aqueles que compartilham os elementos constitutivos de práticas vivenciadas pelos que operam tais conceitos: os pais, as mães e os filhos-de-santo. Por isso eles são os únicos capazes de manipular com perícia a acusação de demanda, dominando seus mistérios e perigos podendo, se quiserem, colocá-las em movimento. Por outro lado, somente eles sabem reconhecer as consequências da operatividade da demanda sobre aqueles que dela fazem uso. Há razões para se justificar, então, o porque de tal fato não poder ser estendido para religiões que se orientam por outros procedimentos, conceitos e valores sobre o sagrado (3).

Visto isto, a concentração, por assim dizer, de todos os terreiros inseridos num único campo religioso que se notabiliza pela acusação de demanda, indica que as diferenças entre eles, separando candomblé, umbanda e quimbanda, são sobretudo auto-definições que cada um faz de si em vista diferenciar-se dos

3- Por esta linha de trabalho, Cândido Procopio F. de Camargo (CAMARGO, 1973), examina os limites que separam católicos, protestantes e espíritas, através de um continuum religioso que se espalha de forma gradativa, desde um catolicismo mais ortodoxo até uma versão mais africanista da umbanda.

Sugiro consultar também Carlos Rodrigues Brandão (1986), que em Itaipira fez um estudo em que várias religiões são analisadas no seu contexto político e ideológico.

denais. Se é assim em Sumarezinho, caberia saber, antes de tudo, como as religiões afro-brasileiras (4), submetidas a processos históricos e sociais, desenvolveram práticas que considerando o dialeto falado entre os terreiros, distinguem-se entre si.

Nessa perspectiva, Roger Bastide é quem melhor oferece respostas sobre o tipo de diferenciação sociológica nessas religiões. Não é à-toa que seus estudos inspiraram inúmeros trabalhos nesse campo (5), tanto numa linha crítica, às vezes muito severas, como também por sugestão analítica.

Certamente, diferenças analíticas nos separam de Bastide. Mas antes de nos referirmos a elas, um esclarecimento para localizar suas idéias em relação ao conjunto das religiões afro-brasileiras faz-se necessário para o bom elucidamento deste trabalho.

Como se sabe, Bastide chegou ao Brasil como parte da Missão Cultural Francesa contratada para ministrar os primeiros cursos da recém criada Universidade de São Paulo - USP. A primeira leva de mestres franceses desembarcaria no Brasil, ainda em 1934. Bastide viria posteriormente, em 1938, para ocupar a cadeira de Sociologia deixada por seu compatriota, Lévi-Strauss. Durante 16

4- Não interessa aqui estabelecer polémicas sobre a viabilidade ou não do emprego do termo religiões afro-brasileiras. Isso por dois motivos: primeiro, por que não alteraria em nada os rumos dados à condução da pesquisa; segundo, por que o quadro teórico aqui utilizado não visa realizar uma transposição do termo em questão para debates sobre ideologia ou semiologia nos autores que o empregaram. Ao meu ver, a viabilidade de ainda aplicar este termo se dá justamente pela manipulação que atualmente os terreiros fazem dele. Em Sumarezinho, alguns terreiros empregam-no para expressar sua relação com as "raízes" africanas, no caso do candomblé, ou para mostrar o africano filtrado pela cultura brasileira, no caso da umbanda.

5- Ver Frocópio (1961), Lapassade (1972), Velho (1977), Dantas (1988), principalmente a introdução; Ortiz (1991) e Bruma et al. (1991).

anos (de 1938 a 1954), o mestre francês permanecera como professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Mesmo depois de seu retorno para a França, voltaria ainda, às terras brasileiras, por diversas ocasiões até o interregno definitivo causado pela sua morte, em 1974 (6).

Dedicando parte de sua vida à pesquisa e reflexão sobre os cultos afro-brasileiros, Bastide revelou ao mundo não apenas os valores que orientariam essas religiões, mas também reabilitou a cultura negra, colocando-a como parte de um Brasil heterogêneo e formado por tradições opostas: de um lado, uma sociedade marcadamente europeizada, de outro, a forte presença de grupos sociais negros, cujos valores culturais remontariam à África.

Considerando que a escravidão não só separa, mas também une o que está separado, propôs estudar o sistema de valores da cultura africana da maneira como eles eram mantidos num mundo controlado ideologicamente pelos brancos. Lembrando Arthur Ramos que havia dito que "a desafricanização gradual do negro foi acompanhada em contrapartida por uma deseuropeização do branco no Brasil" (7), o autor sugere a existência de um dualismo de civilizações e de classes, onde cada qual transformaria os valores específicos da outra levando a reinterpretação em termos cristãos das representações coletivas africanas e em termos

6- Ver Fernando Nassi "Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileira". In: Miceli, Sérgio. *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Vertice, 1989, V.II, e também Tracy Hoqueira, "A Sociologia no Brasil". In: Ferri, G. Mário et al. *História das Letras no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1979-1981, V.III.

7- Roger Bastide: *Religiões Africanas do Brasil*. 3a. ed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989, p. 103.

africanos a representação coletiva dos portugueses. Por esse ponto de vista, se o negro embranqueava-se para se integrar à sociedade nacional, também o branco empreteava-se ao penetrar na cultura africana. Termina por concluir que brancos e negros não formavam mundos paralelos e com interesses distintos; ao contrário, metamorfosearam-se integrando a prática religiosa africana à moderna sociedade brasileira.

*

Assim, em sua opinião, o que permitiu a existência de elementos contraditórios no interior da realidade social brasileira teria sido a dialética social entre um grupo e outro que criou e moldou a religião num sistema global. Para ele, a interpretação cultural entre brancos e negros (e por que também não os ameríndios), foi o que impediu a separação cultural entre grupos justapostos, explicando que se a estrutura dualista imposta pela ordem econômica escravista influenciou o domínio do sagrado separando tradições culturais entre negros e brancos, também um movimento inverso se apresentou "segregando suas estruturas, suas instituições, sua base morfológica" (8).

Como se vê, a origem do pensamento bastidiano em relação às religiões afro-brasileiras se remete ao exame desta dupla perspectiva

de um lado, elas exprimem certos efeitos do dualismo estrutural senhores-escravos, são modificadas pelas lutas das cores e refletem a estrutura da sociedade global; de outro, em consequência da divisão das grandes classes em grupos de interesse ou de crenças diferentes, formam o ponto inicial de uma nova

8- *Ideas*, *ibidem*, p. 225.

estrutura de classes de negros; são elas mesmo criadoras de formas sociais (9).

Assim, sua opinião é que a existência de uma multiplicidade de sistemas de valores funcionou como elemento de interação e não de ruptura, como poderia se pensar. Isso por que as religiões afro-brasileiras, em decorrência da fragmentação das classes sociais em grupos de interesses diversos, teriam sido resultado das novas formas sociais criadas pela desagregação da comunidade negra. O candomblé, a umbanda e quimbanda e seus rearranjos despontariam como resultantes dessa dialética social.

Antes de prosseguirmos na análise sobre os condicionamento sociais estabelecidos por Bastide para entender essas religiões, faz-se jus dizer que suas preocupações intelectuais não foram idéias fora do lugar; estiveram, ao contrário, sempre atentas à dinâmica de uma sociedade em transformação que tomou a forma de uma livre competição entre indivíduos e grupos sociais. Atento a essas vicissitudes, procurou entender a interação dos velhos conteúdos africanos e suas consequências sobre as populações negras. Mas não só; partindo também da idéia de que quando o social se altera também ocorrem mudanças culturais, Bastide valeu-se desse movimento dialético para dizer que o candomblé foi a única forma possível de interação para o negro quando suas relações foram atomizadas e desumanizadas pelas novas condições sociais que se impuseram.

9- *Idea*, *ibidem*, p. 227.

E por isso que ao falar em candomblé, referia-se a uma religião que funcionaria como espaço possível de integração do indivíduo; um lugar de refúgio e apoio para os negros que sofreram as privações das antigas formas de proteção paternalista do sistema escravocrata que fora desmontado; o candomblé, por essa via, é considerado mais que uma seita mística, e uma comunidade moral que reforça os laços solidários entre os negros; ele é por isso, um verdadeiro pedaço da África transplantado.

Porém, vale alertar, se Bastide assim se referia, em hipótese alguma aceitou a ideia de que havia pelo candomblé, a formação de mundos paralelos, onde duas culturas conviveriam num mesmo espaço. A autonomia cultural do negro seria explicada por ele pelo "princípio de corte" (10), situação pela qual a religião desponta para a população marginalizada, os negros libertos, como uma compensação aos sentimentos de frustração, tornando-se o único centro de integração possível das relações desumanizadas, causada pela inadequação sócio-cultural da população de origem africana frente às transformações que se impunham (11).

Mas o candomblé, prossequindo o argumento em questão, além de oferecer um sistema de compensação ao negro, forneceria

10- Bastide fala em princípio de corte para se referir ao fato de que os membros das seitas religiosas africanas não criaram um mundo paralelo à sociedade brasileira; ao contrário, eram parte dela, pois mesmo vivendo em dois mundos distintos: a sociedade brasileira e as tradições africanas, não sofriram, entretanto, tensões e choques culturais advindos dessa relação (cf.1989: 517).

11- Sobre a situação do negro após a Abolição, particularmente no aspecto de sua situação social, ver Florestan Fernandes, *Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo: Edusp, 1961, V. 1.

também uma tradição mítica aos quadros de seu pensamento, tanto nas operações de comportamento humano, quanto nas trocas sociais, pois:

"o babalorixá necessita do babalaô, do otasaim, dos ogê. A iniciação de uma filha-de-santo exige, além do babalorixá, o advinho que lerá nos búzios o nome da divindade, o coletor das ervas que irá buscá-la no mato, a 'mãe-pequena' que lhe dará os banhos. Todo ritual é uma manipulação das forças sagradas, mas não é qualquer um que pode se meter a manipular. Assim como a personalidade humana se forma gradualmente por meio da divinização, também as divindades não podem existir senão sob a condição de receber alimentos, sangue, infusões de ervas, oferecidas pelos fiéis. Como os compartimentos da realidade, os diversos sacerdócios estão separados, mas são ao mesmo tempo complementares e interdependentes".(12).

O candomblé, sob esse ponto de vista, subentende um sistema que muito se aproximaria daquilo que Marshall Sahlins (1972) cunhou de reciprocidade generalizada, o polo de solidariedade máxima, que embora não admita uma contrapartida material direta, ao menos a contra-prestação está implícita em todos atos e relações entre indivíduos que se dão a esse tipo de prestação. Ora, não é senão a reciprocidade generalizada que Bastide encontrou no candomblé? Assim interpretada, qual seria, na opinião do mestre francês, a combinação, a similaridade ou distanciamento que ela possui se comparada à umbanda e à quimbanda?

Até aqui já foi possível chegar a uma explicação razoável das análises que Bastide consagrou ao candomblé. Certamente esta

12- Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia: rito negro*, 2a. ed., São Paulo: Editora Nacional, 1978, p. 283.

lição não se pretende mais do que provável, uma vez que o escasso conhecimento sobre o candomblé dos tempos remotos do Brasil, não permite que seja mais do que isso. Passemos então à maneira que Bastide examinou a umbanda e a quimbanda.

A umbanda, diferentemente do candomblé, foi explicada por ele através de seus aspectos ideológicos na medida em que ela representava a expressão da subjetividade coletiva e as tensões de uma certa classe social, pois

"...as superestruturas já não constituem as normas que regulamentam a vida social, que põem em jogo as inter-relações dos indivíduos ou dos grupamentos entre si; já não são mais os modelos vivos das infra-estruturas, mas a simples expressão das feridas de uma classe de cor, um jogo de imagens apaixonadas, acima de transtornos estruturais que já não dependem de tais valores, mas de outras causalidades ou outras dialéticas. Em uma palavra, na religião os valores emprestam uma significação ao real, na ideologia os valores não são mais que expressão subjetiva dos interesses ou frustrações de um grupo social" (13).

Por essa análise, a solidariedade que a umbanda busca é unicamente uma solidariedade mística. Assim, quando comparada ao candomblé, ela apresentar-se-á nas análises de Bastide como sendo uma religião de ritual simples e pouco complexo, conservando do candomblé apenas o gosto pelo cerimonial, como assegurou (14). Isso quer dizer que igualmente ela tem êxtases, iniciação e valorização da África entre outras coisas, mas o que a diferencia é seu desvio em relação ao candomblé,

13- Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*, 3a. ed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989, p. 553.

14- *Ibidem*, p. 456.

"ao ter de abandonar tudo aquilo que fira a consciência do homem moderno, como por exemplo, o sacrifício de animais que, quando existe, doravante estará recalçado no segredo" (15).

Bastide chegou a essa conclusão partindo da análise de que se a urbanização destrói a comunidade dos negros por outro lado cria novas formas de organização, pois na concorrência com o branco, o negro teria enfrentado dificuldades na ascensão social, levando-o ao mais absoluto e baixo nível em seu padrão de vida. Para aqueles negros instruídos, deve-se dizer, não teria havido dúvida que se tratava da existência de um preconceito aniquilador, sendo que obrigados à migrar em direção às cidades, o ex-escravo enfrentaria, às duras penas, a concorrência do indivíduo branco na disputa pelo trabalho. Tal sorte teria culminado em sua degeneração social, acirrando ainda mais o preconceito por parte do branco. E por isso que Bastide mencionou o negro como um homem esquartejado entre a revolta contra o branco e aquela dirigida contra si mesmo, aumentando seu sentimento de inferioridade (16).

No conjunto, portanto, tudo indica que temos razões para deduzir que Bastide focalizou seu estudo de acordo com as mudanças estruturais consecutivas à industrialização do país que criaram novas formas de solidariedade (17) que serviram

15- *Idea, ibidem*, pp. 458-459.

16- *Idea, ibidem*, p. 424. Para as reações psicológicas do sentimento de rejeição nos negros, ver Florestan Fernandes, 1965.

17- Aliás, alertara Bastide que igualmente ao *candomblé*, a *umbanda* se forma também tendo como base a solidariedade, embora ela esteja reduzida ao elemento da classe social, sendo considerada por isso uma solidariedade de classe.

para ajustar as frustrações raciais e sociais de um certo grupo social. A necessidade dos negros e principalmente dos mestiços em adaptar antigos valores numa situação em que uma mobilidade social vertical lhes era imposta, teria feito com que os símbolos tradicionais africanos fossem transformados e adaptados à nova circunstância que se instalara. Debalde, a umbanda corresponderia à trajetória do negro em busca da ascensão social, encontrando em sua frente a discriminação não só de cor, mas sobretudo social. Bastide asseverou assim que, agindo contra essa condição,

"orgulhosamente, o negro responde àqueles que rechaçam a sua civilização para a barbãrie, mesmo assim salvando tudo quanto possa ser salvo, tudo quando não contrarie demasiado abertamente seus novos modos de pensar aprendidos na escola ou no contato com outros brasileiros" (18).

E dessa maneira que a solidariedade de classes de que fala Bastide ao se referir à umbanda, nada mais é do que efetivamente decorrência da marginalidade social em que o negro fora lançado. Igualmente, o imigrante mal sucedido e o mestiço compartilhariam da mesma sorte.

Diante deste quadro, pergunto, qual seria o caminho para o reerguimento das massas marginalizadas? Para Bastide é a reinterpretção cultural e social que reestrutura o que restou das religiões africanas. O nascimento do espiritismo na umbanda sinalizaria assim esse processo. E a partir daí, vale dizer, que

18- *Idea, ibidem*, p. 45b.

se passa, na literatura religiosa, a falar da apropriação do espiritismo pela umbanda; espiritismo, note bem, por que ela incorporaria elementos do kardecismo entre outras religiões (19). Ao mesmo tempo - pondera Bastide -, com a entrada do branco na umbanda, teria-se criado aos olhos do negro uma inversão de valores onde caboclos, exus, pretos velhos, figuras que formam o panteão umbandístico, deixariam de serem vistos como produtos da ignorância de negros marginalizados socialmente, para serem deuses que vêm à terra pela incorporação nos médiuns agindo na busca de solução aos infortúnios da vida dos mortais.

De modo correlato, a lógica que passa a fazer parte de seu mundo representativo em nada se assemelha com a comunidade solidária do candomblé; é uma lógica que amalgamara pressupostos cristãos, espíritas e ameríndios, que somados aos traços africanos deram origem a um outro tipo de solidariedade, a de classes.

Partindo desta análise, Bastide fala da umbanda como uma religião que, melhor do que qualquer outra, expressa uma brasilidade que, aliás, se firma como sua marca primordial, na medida em que ela integra todas as etnias e cores que vieram se fundir em terra americana (20). Por outro lado, Bastide garante que a umbanda tenderia, mesmo assim, à criação de uma comunidade axiológica por pretender uma civilização diferente e marcada por

19- Sobre a relação entre a umbanda e o kardecismo ver: Cândido Procopio Ferreira de Camargo (1961), Diana Brown (1974) e Renato Ortiz (1991).

20- *Ibidem*, *ibidem*, p. 46.

uma homogeneidade de crenças e sentimentos, requerendo, por isso, a passagem dos valores, normas e modelos, para a estrutura (21).

Porém, ao apontar a interação ideologia-religião para explicar a umbanda, Bastide perdeu de vista que também o candomblé possui aspectos ideológicos pelo simples fato dele ter existido (e ainda existir) numa sociedade em mudança. Assim, a reconstituição da comunidade africana através do candomblé, como oportunadamente nos lembrou Lísias Negrão (1986), tem um claro sentido contra-cultural e também ideológico (22).

Isso posto, não há como fugir ao fato de que as análises de Bastide sobre a umbanda atribuem-lhe um valor depreciativo se comparado ao do candomblé - o instrumento possível de solidariedade e comunhão para as relações desumanizadas experimentadas pelos negros.

É preciso mencionar, depois de tudo o que foi dito, que o candomblé representou algo mais que um simples quadro conceitual nas análises de Bastide: foi também parte de seus interesses espirituais. Dizendo-se *africanus san*, o autor converteu-se ao candomblé, aderindo-se a uma nova mentalidade para suplantar

21- *Ibidem*, *ibidem*, pp. 553-554.

22- Lísias Negrão assim diz: "Bastide parece não ter dado conta dos elementos ideológicos que impregnam o próprio candomblé, apesar de sua própria análise implicitamente evidenciá-los. A reconstituição de comunidades africanas pelo negro escravizado ou livre porém subalterno, tem um claro sentido contra-cultural. A busca da dignidade perdida mediante a reconstrução de uma identidade africana no interior de uma sociedade branca e capitalista é claramente um objetivo ideológico. Tanto a recusa (candomblé) quanto a aceitação (umbanda) das vigências culturais tem este sentido, embora representem soluções opostas" (cf. Lísias Negrão, in: *Seminário de Cultura Brasileira*, SP., No. 4, 1986, pp. 57-58).

três séculos de uma educação cartesiana, como escreveu na Introdução aos *Estudos Afro-Brasileiros* (1973), deixando-se penetrar por uma cultura não europeia. Como convertido, filho de Xangô, submeteu suas categorias lógicas a uma análise que teve seu ponto de partida no interior da cultura da qual viria fazer parte:

Até minha morte serei reconhecido a todas mães de santo que me trataram como um filho branco, às Joanas de Ogum e às Joanas de Iemanjá, que compreenderam minha ansia por novos alimentos culturais, com aquele seu característico dom superior de intuição, pressentiram que meu pensamento cartesiano não suportaria as novas substâncias como verdadeiros alimentos (isto é, não poderiam ser por mim absorvidos como acontece naquelas relações puramente científicas que permanecem nas superfícies das coisas, não se metamorfoseando em experiências vitais, as únicas fontes de compreensão), sem que antes fossem explicados para se tornarem assimiláveis, como o fazia a mão negra que enrolava, em suas mãos fatigadas, as comidas destinadas aos seus nenês, fazendo bolinhos, depois colocadas afetuosamente na boquinha deles (23).

Em suma, as explicações de Bastide não podem ser sintetizadas isoladamente; elas se diferenciam e se distanciam a partir do candomblé. Por esta solução, a relação entre candomblé e umbanda deve ser entendida através da diferenciação entre a comunidade solidária e a solidariedade de classes, esta última expressa pela interação entre ideologia e religião. Porém no conjunto das análises sugeridas por Bastide, a quimbanda - a mumbanda -, ocuparia o mais baixo nível na miríade das religiões afro-brasileiras. Considerada como magia, não teria nenhum tipo de solidariedade, nem das classes e nem da comunhão; seria

23- Roger Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, Coleção Estudos, Ciências Sociais, No. 16, 1973, p. 11.

meramente uma manifestação individualizada - sendo, por isso, vista como um confronto onde o coletivo se dissolve no individual. Rechaçada também pela umbanda, a quimbanda transformaria-se apenas numa espécie de parasitismo social, não manifestando portanto nenhuma forma de solidariedade a não ser a dos miseráveis e do desamparo. Ela teria sido por isso, a absoluta desorganização do culto que, a reboque, desorganizaria o próprio eu (24), resultando, então

" na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente o assassinato" (25).

Ora, se a macumba não é religião, mas magia, Bastide não consegue superar a antinomia que Durkheim estabeleceu entre sociedade/indivíduo e religião/magia. Sabe-se que fora Durkheim quem apontara tal dicotomia, partindo do raciocínio de que a religião se define pela igreja, entendida como comunidade moral, onde o grupo unido representa da mesma maneira o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, traduzindo, ao final, estas práticas comuns em representações idênticas.

A magia difere, portanto, da religião por não possuir a organização social: o mago é, antes de tudo, um solitário, nos garantira Durkheim. Magia é por isso não-social, e religião seu inverso. Preso à linha de raciocínio de Durkheim, Bastide

24- Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*, 3a. ed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967, p. 485.

25- *Ibidem*, p. 414.

reproduziria a mesma dicotomia do sociólogo francês, ao diferenciar o candomblé, a religião solidária sob controle do social, da macumba, que se é dotada de solidariedade, manifestaria-se, não como uma solidariedade de classe, mas unicamente como uma solidariedade entre miseráveis do mais baixo nível social, cujas formas de sociabilidade teriam sido totalmente desorganizadas.

Não parece improvável que nas análises assim sugeridas, naquilo que parte de Durkheim, especialmente a relação indivíduo/sociedade e também no que diz sobre magia e religião, Bastide tenha sido seu tributário ao assegurar que a apropriação individual do sagrado se desvincula da moral quando pela macumba se dá a perda dos valores tradicionais da comunidade axiológica. Digo isso por que, como é conhecido, Durkheim aponta para o fato de que a sociedade é a própria fonte da idéia de Deus, portanto, é dela e não do indivíduo que depende a moral (26). Talcott Parsons (1977), ao para lembrar, escrevendo numa coletânea sobre Durkheim, afirmou que o velho sociólogo francês aponta para um mecanismo de reforço da solidariedade social (27) para mostrar justamente a idéia da comunidade moral enquanto valores sociais comuns.

Seriam as análises sinalizadas por Bastide a respeito das religiões afro-brasileiras simpatias para com o quadro analítico

26- É respeito da relação religião/moral apontada por Durkheim ver: *Sociologie et Philosophie*, 1951, pp.56-70 e também *Forças Elementares da Vida Religiosa*, 1989, pp. 77 e 79.

27- Talcot Parsons, "Durkheim e a Teoria da Integração dos Sistemas Sociais". In: Gabriel Cohn, (org.) *Sociologia para ler os clássicos*, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977, pp. 116.

de Durkheim? A obscuridade dessa relação é felizmente dissipada quando se analisa a trajetória intelectual de Bastide. Sua ancestralidade se remete, sem dúvida, à *Ecole Française de Sociologie*, onde as categorias do entendimento, assentadas na busca das formas ordenadoras do pensamento humano, foram tematizadas em meados do corrente século por Georges Gurvitch e Maurice Halbwachs, passando por Marcel Mauss, Emile Durkheim e Octave Hamelin, até o Século XIX, com Charles Renouvier, herdeiro direto do kantismo (28). A guisa dessa filiação intelectual, Bastide é então tributário de uma tradição que se remete aos debates que suscitaram a criação da sociologia na França. Mas se é assim, é bom dizer que sua afinidade com a escola durkheimiana alcançava unicamente os limites genéricos da fase primeva da *École*, cujo alargamento posterior se abririam a partir das gerações vindouras que a sucedeu. Bastide era, então, parte desta geração. Como colaborador da *Revue Internationale de Sociologie*, dirigida por René Worms e integradas por Tarde e Espinas, fez parte de um seletto grupo que incluía ainda Gaston Bouthoul, conhecido pelas críticas à Durkheim. Não é à-toa que o debate que Bastide tivera com as idéias de Durkheim, teria no candomblé seu principal ponto de partida.

Nesse conjunto de fatos, primeiramente Bastide asseverou que as relações grupais no candomblé se processariam segundo normas, valores e ideais coletivos. Os membros do candomblé -

28- vale a pena consultar, para se ter uma idéia mais acurada do itinerário intelectual de Roger Bastide e sua relação com *École*, a introdução feita por Maria Isaura Pereira de Queiroz ao livro intitulado *Roger Bastide*. 1965.

segundo ele - participam de uma representação coletiva, e por isso ela é um elemento de coesão do grupo:

As formas de solidariedade sexual, econômica, política ou outras implicam atos de comunhão numa mesma fé e é por que todos os membros do candomblé participam das mesmas representações coletivas, dos mesmos sentimentos profundos, que os possíveis fatores de desagregação se transformam finalmente em fatores de coesão (29).

Mas se é uma representação coletiva ou um ato de comunhão, Bastide ponderou que sua realização se dá de forma individual e não coletiva, como dissera Durkheim. O candomblé não funcionaria através da ideia de um transe coletivo, mas senão unicamente por um conjunto seqüenciado de transes individuais. Com isso se distancia de seu compatriota no sentido de dissociar, tomando o caso do candomblé, a possível ideia de que a comunhão se processa pelo fenômeno da multidão. Não que isso implique numa negação da comunhão nessa religião; ele garante que ela existe, mas se dá unicamente através de relações que são interindividuais.

Por essa análise, se Durkheim fala numa razão coletiva que deveria triunfar nas sociedades humanas, Bastide toma essa ideia para contra-argumentar que ela também pode ser percebida de outro modo: o de ser um grupo análogo a um grupo de recreio,

no qual as atividades formam uma rede de complementaridade, um conjunto de relações entre

29- Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*. 3a. ed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989, p. 329.

*indivíduos que têm papéis diferentes; numa palavra, a
comunhão é sempre uma comunhão estruturada (30).*

Assim, tacitamente suas idéias se distanciam de Durkheim quando assevera que a comunhão e as formas de solidariedade social

"se constituem em úteis abstrações para pôr um pouco de ordem na complexidade dos fenômenos sociais concretos ; mas não se deve esquecer que são abstrações, pólos ideais e que, na realidade dos fatos, esses dois pólos estão em estreita interdependência"(31).

Bastide diz ainda que as representações coletivas vista pela comunhão entre os indivíduos e grupo, se possuem um alto grau de coesão estão, todavia, desprovidas da idéia de um êxtase coletivo como pensou Durkheim. Assim, no candomblé, conclui Bastide :

"não há êxtase coletivo, de frenesi de massa, do transe provindo do encontro dos indivíduos e de sua posse comum por uma mesma "alma coletiva. O que há é um conjunto regulado de trances individuais, cada um com seu caráter bem específico, todos inserindo-se numa trama de relações interpessoais. Não é o ajuntamento, o entusiasmo, a concentração de indivíduos num pequeno espaço sagrado que cria a orgia dionisiaca"(32).

Como está demonstrado, Bastide não só supera Durkheim em termos daquilo que este afixou como representações coletivas (33), como também o corrige em suas observações sobre o êxtase

30- *Idea*, *ibidem*, p. 332.

31- *Idea*, *ibidem* p. 329.

32- *Idea*, *ibidem*, p. 330.

33- Maria Isaura Pereira de Queiroz, ilustra o fato de Bastide estar mais próximo a Georges Gurvitch do que efetivamente de Durkheim (cf. Introdução a obra de Roger Bastide, 1983, pp.50-53).

coletivo, dizendo que o candomblé embora seja regido pela comunhão do grupo, suas formas de solidariedade são interindividuais, pois a descida das divindades segue uma ordem descrita pelo leitmotiv musical, com respeito a limites e espaços. Por conseguinte, em instante algum o transe é uma forma de loucura coletiva; ao contrário, é regido e controlado pelo grupo através de um conjunto de papéis individuais complementares.

Não há como negar que Bastide fora um homem de seu tempo, porém em instante algum deixou de lançar o mesmo olhar rigoroso com que deslindara o pensamento afro-brasileiro em direção ao futuro. Foi assim que na apresentação aos *Estudos Afro-Brasileiros* (1973), o autor procurou apontar a necessidade de novos olhos sobre o estudo das religiões afro-brasileiras, assegurando que, para isso, o método dialético consagrado nas observações d'*As Religiões Africanas no Brasil* (1989) deveria ser o caminho seguido pelos estudos futuros.

A intenção desta tese não visa, certamente, estabelecer dicotomias analíticas sobre o candomblé, umbanda e quimbanda obedecendo a mesma estrutura de pensamento consagrada por Bastide. De lá para cá as religiões afro-brasileiras estão, sobretudo, ligadas às transformações que se sucederam nas superestruturas religiosas e nas infraestruturas econômicas (34).

34- É próprio Roger Bastide reconhecer essas mudanças. Transcrita in extenso, na introdução aos *Estudos Afro-Brasileiros* (1973), o autor assim se refere:

Estamos, creio, numa posição melhor para perguntar se as teorias de Bastide serviriam para um estudo do conflito, partindo do pressuposto que nosso interesse é tomar a acusação de demanda como resultado do enfrentamento entre terreiros.

Porém antes de mais nada é bom dizer que se Bastide fez referências às lutas dos terreiros entre si, foi sobretudo para garantir que nessas rivalidades haveria uma alma coletiva comum contra as outras, que se estabeleceria por um todo estruturado (35). Bastide partiu da idéia de que, se as rivalidades existem, elas procedem entretanto de acordo às normas e estrutura do candomblé. Douglas M. Teixeira, comentando a respeito, reconheceu que Bastide não estava interessado em apontar a tensão nos seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras por que:

"...seu quadro teórico de referência à categoria do sagrado não aparece com um caráter constitutivamente contraditório e tensional. As consequências disto para a análise são pequenas já que, praticamente, seu ponto de partida é antes o paradigma empírico fornecido pelo Candomblé...A crítica que pode ser feita diz respeito apenas ao viés que sofre suas análises das modalidades religiosas mais afastadas do modelo oferecido pelo Candomblé" (36).

"Presenciamos, a partir sobretudo de 1960, uma total metamorfose das superestrutura religiosa, ideológicas e políticas ligadas às bruscas mudanças das infra-estruturas econômicas e sociais, determinadas tanto pela urbanização quanto pela industrialização. Tais fenômenos só poderão ser esclarecidos através de cuidadosas e pacientes análises de anomia social, de marginalização resultante das defasagens produzidas pelo rápido desenvolvimento social, fenômenos de resistência ou de aculturação dos migrantes, semiologia dos valores religiosos etc. Apresentamos um campo novo e apaixonante, aberto à exploração dos sociólogos" (p. 39).

35- Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*. 3a. ed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1987, p. 327.

36- Douglas Teixeira Monteiro, "Roger Bastide: Religião e Ideologia", In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, No.3, 1978, p.22.

O limite de sua análise estaria então em não ampliar seu quadro teórico para religiões como a umbanda e quimbanda, muito embora, como foi apontado, tenha assinalado a riqueza desse empreendimento (37). Assim não se pode também recusar que essa idéia se constitui entre outras coisas num interesse de grande importância para a compreensão das religiões afro-brasileiras e de sua conformidade mais atual. Digo isso sabendo, no que já é conhecido sobre essas religiões, que não há como se omitir que terreiros se envolvem em negociações e conflitos entre si e com a sociedade mais ampla, culminando em escolhas, seleções e opções de culto pelos quais tornam-se conhecidos.

Retomando: Bastide realizou o conhecimento social das religiões afro-brasileira apreendendo sua objetividade através de processos sociológicos empiricamente observáveis. Opondo-se à essência do pensamento culturalista que se fundamentava na idéia do fenômeno da aculturação deslocado do contexto sociológico, partiu de outra linha de argumento, ponderando sobre a necessidade da análise dos condicionamentos sociais que permitiram a formação das religiões afro-brasileiras. Contudo, ocupando-se de processos globais de análise, o autor construiu a idéia de uma religião-solidária, o candomblé, e por isso, as modalidades religiosas afro-brasileiras que dele se afastaram, apresentar-se-iam à análise como realidades dicotômicas evidentes. A umbanda e a macumba, por essa via, são examinadas como se fossem desvios do "sagrado autêntico", o candomblé, como

37- Roger Bastide, *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, Coleção Estudos, Ciências Sociais, no. 16, 1973, p. 15.

mencionou Duglas Teixeira. Ao nosso ver é fundamental aplicar uma atitude inversa aos quadros analíticos de Bastide, fazendo com que a umbanda e a quimbanda desponham ao mesmo nível do candomblé.

Por tudo o que foi mostrado, a preocupação deste estudo ao analisar um campo religioso formado pela acusação demanda, é se orientar por critérios mais específicos que se alberguem no fluxo e na dinâmica da sociedade ou na dialética social, como aliás quisera Bastide.

Tanto o candomblé, como a umbanda e a quimbanda serão apresentados nos capítulos deste tese como religiões que experimentaram uma dinâmica intensamente viva, adaptando-se ao tempo manipulando os códigos e valores afro-brasileiros como forma de se estalecerem enquanto cultos reconhecidos. Das análises sinalizadas por este trabalho constará, seguramente, um exame cuidadoso que oriente para inteligibilidade da constituição dessas religiões no local em exame, vendo-as, não como um fenômeno fechado, mas como experiências que estão alicerçadas numa realidade que se transforma na medida em que a sociedade também assim o faz.

Não se trata, então, em tomar a perspectiva de Bastide em relação às religiões afro-brasileiras como um modelo de análise insopitável, pois tendo o candomblé como paradigma das religiões afro-brasileiras, Bastide não pode vislumbrar os aspectos ritualísticos e sociais de outras religiões que não o candomblé. Digo isso por que essas religiões sofreram uma descontinuidade

no tempo para incorporar certos traços que se inscreveriam atualmente mais na necessidade de adaptação dos terreiros às exigências sociais e culturais do que efetivamente relações orientadas para a idéia de comunidade solidária.

Precisamente são religiões em mudança que esta tese pretende tratar; e mais: são sobretudo religiões que se transformaram e se modificaram afetando a escolha religiosa de muitos terreiros, a ponto da referência à África ser ainda um elemento vivo que, colocada com outros objetivos, direciona-se para uma revalorização do negro, ao mesmo tempo em que amplia sua consciência através do revivescimento de sua cultura. E por isso que a dialética social de que falara Bastide é imprescindível para apreender as modificações nos terreiros e suas múltiplas inter-relações, bem como a revalorização da cultura negra inerente a esse processo.

Por essa via, o recorte epistêmico sugerido por esta tese em relação aos estudos de Bastide que trataram das religiões afro-brasileiras situa-se aqui. Não nos interessa falar em "enquistamento" cultural e tampouco de interpenetração de culturas opostas, mas sim de manifestações culturais negras concretas que se dão desde o aparecimento de blocos carnavalescos eminentemente negros na Bahia até a valorização do candomblé como religião aceita nacionalmente. Por esse ponto de vista, consideramos que há uma revivescência da negritude manifesta sobretudo pela retomada da tradição africana observada no interior de diversos movimentos culturais negros que

apareceram impondo sua negritude nas músicas, ritmos dançantes e expressões artísticas em geral, atuando como um estímulo para denunciar o racismo existente na sociedade brasileira e para criar valores que sejam predominantemente negros. A negritude concatenada em tais movimentos culturais não deixou os terreiros à margem, antes encontrou neles um clima propício para a exaltação do africano.

A relevância deste fato é que uma das consequências mais importantes desse movimento é que o "uso e abuso da África" (38) pelos terreiros corresponde justamente a uma estratégia de sobrevivência que, se elaborada com vista a conquistar um espaço dentro de uma sociedade mais ampla, sinaliza também ao fato da negritude ou se preferir, a cultura negra, ter se tornado um produto de consumo.

São então de religiões que se encontram adaptadas ao movimento e dinâmica da sociedade brasileira que estamos nos referindo. Reginaldo Prandi, estudando os candomblés em São Paulo, viu justamente o resultado dessa dinâmica no funcionamento dos terreiros. Seu estudo toma, num primeiro momento, o movimento de enraizamento da umbanda em São Paulo para em seguida asseverar que por reforço da mídia, da literatura e da música popular, a cultura negro-baiana se tornou um produto de consumo na capital paulista. Embora Prandi aponte a linguagem africana filtrada pela Bahia, não nega, entretanto,

38- Quem se refere a esse termo é Beatriz Bois Dantas, em *Novo Negro e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil* (1986), procurando mostrar que as religiões afro-brasileiras se configuram por um conjunto de alianças e conflitos que envolvem todos os indivíduos da sociedade brasileira.

o africano transformado em produto de consumo pela classe média que aliás, com ampliação da clientela, elabora estratégias de conversão decorrentes de uma aguda competição na sociedade como um todo, fazendo com que seja necessário

chegar a níveis de conhecimento religioso muito mais densos e cifrados, que podem ser aumentados pelo poder da religião (39).

Em tal perspectiva o pai-de-santo teria se convertido ao candomblé por ver nessa religião uma possibilidade de prestígio, modificando seu produto religioso de acordo com a demanda do consumidor.

Tomando as idéias de Prandi, é possível dizer que a existência contemporânea do candomblé, da umbanda e da quimbanda, aproxima-se muito do que Peter L. Berger chamou de "situação pluralista", para explicar como diferentes grupos religiosos tolerados pelo Estado vivem numa relação de competição entre si. Berger argumenta que o fato da submissão a uma religião não ser forçada, mas voluntária, exige-se que a tradição religiosa seja "colocada no mercado" (40).

Certamente entre os terreiros de Sumarezinho as tensões e as rivalidades seguem outra direção que não a concorrência exclusiva pelo controle maximizador do produto religioso e clientes oferecidos no bairro. Porém, as questões assim postas

39- José Ricardo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC, EDUSP, 1991, pp. 72-73.

40- Peter L. Berger, *O Possível Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, pp. 146-147.

permitem saber a que nível se processam as alianças e rivalidades entre as 7 casas de culto em questão, na medida em que a autodefinição que os terreiros fazem de si servem justamente para marcar diferenças, portanto para concorrerem e se rivalizarem.

Até esse instante falei aqui e ali sobre a pertinência de analisar como os indivíduos constroem suas religiões e, com elas, a concepção que possuem em relação ao sagrado. Falei também que a preocupação que mobiliza esta tese é analisar terreiros que por serem diferentes entre si constroem uma complexa rede de alianças e enfrentamentos, que só podem ser analisadas pela acusação de demanda, uma vez que é ela quem permite penetrar nas estruturas que dão vida e formam o campo religioso de Sumarezinho. Assim, a questão primordial buscada é traçar a maneira como esses terreiros realizam, entre eles, o jogo de aproximação e evitação.

É oportuno dizer que pistas analíticas dadas por trabalhos mais recentes, como a de Yoshiko Tanabe Mott (MOTT, 1976), Yvonne Maggie A. Velho (VELHO, 1977) e Anaiza Vergolino e Silva (VERGOLINO E SILVA, 1976), assumem aqui uma importância maior, uma vez que se interessaram por ver esse jogo de relações, priorizando na análise o conflito e, conseqüentemente, as relações que são construídas a partir dele.

Cabe perguntar, antes de tudo, até que ponto as abordagens dessa tradição são suficientes para dar respostas ao significado da acusação de demanda, em primeiro lugar, uma vez que esse é o

nosso objetivo; e da dinâmica presente no funcionamento das chamadas religiões afro-brasileiras, em segundo. Tomemos, então, em exame as questões apresentadas nos trabalhos desses autores e a maneira como elas foram tratadas, para nos localizarmos à partir delas.

Yoshiko Tanabe Mott, ao estudar 19 terreiros de umbanda na cidade de Marília, procurou ver a relação entre a umbanda e a industrialização dessa cidade. Tomando a organização da umbanda, Mott observou uma profunda rivalidade entre terreiros expressa pela acusação de demanda entre pais-de-santo e seguidores. Orientando-se pelas noções de feitiçaria e bruxaria de Evans-Pritchard, mostrou que as acusações de demanda serviriam, entre outras coisas, como definidoras estruturais entre vários terreiros. A acusação de demanda poderia explicar, por exemplo, o extravio de um chefe de terreiro e também para justificar a pequena frequência do público a uma unidade de culto. Nas observações da autora, o extravio é uma decorrência da perda do equilíbrio por parte daquele que demanda; também

"um chefe pode explicar o número reduzido de médiuns, alegando que muitos deles tiveram que deixar a cidade por serviço. Ou que muitos trabalham até tarde e por isso não podem comparecer às sessões. Ou que outros estão viajando. Ou estão com parentes doentes em casa, não podendo sair etc., etc. Embora possa explicar a sequência de casos individuais, alegando os mais diferentes motivos, reconhece o babà que a conjunção de tantos fatores negativos só pode ser devida à demanda" (41).

41- Yoshiko Tanabe Mott, *Solidão e Demandas: um estudo de acusação e conflito em Marília*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UNICAMP, 1976, pp. 114-115.

A explicação da demanda através da conjunção da "perda do equilíbrio" com "fatores negativos" - explica Mott -, apontam para uma relação de competição entre chefes de terreiro, onde estão presentes disputas por prestígio e *status*, pois

"chefe de terreiro pequeno não acusa babá conceituado na cidade, dono de terreiro maior e mais antigo, de ter 'mandado' demanda, mas sim, outros chefes de igual prestígio, de terreiros pequenos e novos"(42).

Mas se Mott reconhece a existência da competição entre os terreiros de Marília, não identifica entretanto a direção em que elas ocorrem, alegando que os babás não conseguem localizar seu demandeiro, e que as acusações são sempre dirigidas aos, "outros" de maneira geral, não vendo nelas senão unicamente relações de prestígio e *status*. Ser acusado de demanda, denota antes de mais nada ser bem sucedido, suscitando inveja nos concorrentes; por isso quanto mais demandado, mais prestígio se teria em relação aos outros terreiros(43).

As observações da autora denunciam, sobretudo, a antinomia entre caridade e demanda; a primeira, seria uma ética apregoada e discursada por todos os terreiros; a segunda, em contradição à primeira, denotaria uma luta e disputa por *status* e poder dentro da umbanda. Mott, com isso, realiza a explicação para a expansão da umbanda em Marília, dada pelo processo de fissão que segue as linhas estruturais do conflito gerado pela acusação de demanda.

42- *Ibidem*, p. 115.

43- *Ibidem*, pp. 116-117.

A acusação de demanda colocada nesses moldes, embora aponte para a existência do conflito entre terreiros, não dá conta quando a acusação assume uma direção declarada e real, isto é, quando ela é dirigida contra um alvo claro que diz que o acusado é o fulano de tal. Pode-se ter, sim, uma relação de disputa por prestígio e poder entre rivalizantes, mas tem-se essencialmente uma rede de alianças e rivalidades entre agentes, no qual o que se disputa são relações políticas e religiosas sobretudo, com alvos e direções declaradas. E dessa forma que podemos assegurar que a acusação de demanda envolvendo vários terreiros aparece como um drama que os coloca, mesmo sendo terreiros de umbanda, candomblé e quimbanda, dentro de um mesmo campo religioso.

Yvonne N. Velho (1977) também localizou o conflito, não em várias unidades de culto vistas comparativamente, mas num único terreiro no Rio de Janeiro. A autora sugere, depois de expor o roteiro do drama vivido pelos membros do terreiro, que a demanda teria servido como expressão simbólica para definir relações ambíguas e conflituosas, e também como marcadora das fronteiras internas do grupo, ou seja, as posições do grupo no interior da unidade de culto. Velho analisou o conflito pela desconstrução de dois códigos : o burocrático e o do santo. O burocrático expressaria a hierarquia material do terreiro,; o do santo, a hierarquia espiritual.

Anaíza Vergolino e Silva, fazendo uma análise situacional, ao estudar a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará, procurou também reforçar a idéia de uma

relação conflitiva e de competição demonstrada pela rivalidade entre médiuns que transformou a federação num palco de conflitos. A presença do tesoureiro que manipulava tanto o código burocrático como o do santo, colocaria-se como um elemento que teria a função de mediar os vários interesses disputados no interior da federação, impondo-se sobre a autonomia de cada chefe de terreiro em suas relações políticas. Resumindo: a autora via a coroação desses eventos numa festa concorrida pelos terreiros, conhecida como Tambor das Flores. Por ela o tesoureiro passa a manipular uma rede de relações onde o conflito se transformava numa forma de, ao nível místico, acomodar as posições existentes e resolver as tensões estruturais da instituição (44). A acomodação dos conflitos, nesses moldes, ocorreria por uma inversão de *status*: o tesoureiro passaria a ficar subordinado ao presidente, que é pai-de-santo, que por seu lado se tornaria a personagem em destaque. Enfim, Vergolino e Silva asseverou que no Tambor das Flores a inversão de papéis vividos pelos médiuns garantiria a permanência da federação pelo papel mediador de seu ditador tesoureiro, que graças a sua estratégia política em manipular seu eleitorado, pôde tirar proveito dessa situação de mediação.

Seguindo a mesma linha de raciocínio aplicada ao caso destes estudos, pretende-se aqui ver como as alianças e rivalidades podem ser analisadas pela constituição do conflito dada através da acusação de demanda. Para isso estarei

44- Rosiza Vergolino e Silva, *O Tambor das Flores*. Dissertação de Mestrado, Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP., 1977, p. 14b.

verificando como relações sociais entre os grupos são articuladas e como se desenvolve a disputa pelo poder e autoridade nesse meio. Isto é, analisar as acusações num dado grupo social permite, ao mesmo tempo, entendê-lo em suas variações e arranjos múltiplos.

Minhas preocupações, em parte, talvez se distanciem dos trabalhos já realizados: pretendo entender terreiros que possuem natureza religiosa diferente, isto é, são pessoas que se reconhecem como pertencentes às variações das religiões afro-brasileiras.

As perguntas que faço sobre as acusações de demanda se referem, então, às direções que elas assumem no interior do campo religioso formado pelos terreiros e pelas consequências que elas suscitam em seus agentes quando estão em movimento.

Se alguns autores examinados aqui procuraram reforçar a idéia de uma relação de conflito e de competição entre terreiros e seus membros, também antropólogos consagrados na Antropologia Social buscaram analisar situações parecidas, onde o conflito era explicado pela acusação de bruxaria, categoria próxima a acusação de demanda.

Victor Turner (1957), estudando uma sociedade - os ndembu-, interpretou a acusação de bruxaria como uma forma para romper relações. Após analisar a morfologia social desse grupo, Turner observou as relações sociais dentro de um número limitado de aldeias, reduzidas posteriormente a uma, para dizer que crenças

e costumes, bem como a acusação de bruxaria, ocorrem quando há alterações no relacionamento social entre os indivíduos. Assim vistas, as acusações se dariam quando os laços que unem os indivíduos são perturbados ou estão em conflito.

Em seu estudo, Turner concluiu que era a sombra dos antepassados que estava criando perturbações e malefícios entre os indivíduos ndembu. As relações sociais estariam em conflito pelo fato do grupo social estar fugindo às obrigações de *status* impostas pelos costumes. A recusa em cumpri-las tinha explicação pela acusação de bruxaria, e sua interpretação por Turner foi vista como uma forma de cortar relações.

Evans-Fritchard (1978), tivera também uma preocupação similar: observou que a bruxaria pode explicar os infortúnios, mas não suas causas. Respondia com isso, por que um indivíduo sofre bruxaria num certo momento e em determinado lugar, não se importando como esses infortúnios ocorreram. Interessava ao autor as relações pessoais do acusado com seus companheiros, pois entre os Azande "um bruxo ataca um homem por inimizade, ódio, inveja, ciúme e cobiça (45). Quando se acusa - observou Evans Pritchard - busca-se preservar os valores morais (46) e as instituições: não se acusando então o pai, parentes ou membros da classe aristocrática, estariam se livrando de se estigmatizarem, pois a bruxaria para os Azande é hereditária;

45- E.E. Evans-Fritchard, *Bruxaria. Vícios e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 85.

46- A acusação de bruxaria, à maneira de Turner e Evans-Fritchard, é uma teoria orientada por valores, pois as causas que a motivam são causas morais que envolvem indivíduos morais. Este princípio motivou Max Gluckman (1970) a dizer que a bruxaria, por ser uma teoria das causas, é uma teoria da moral.

porém, se o é, ela se revela unicamente na classe dos plebeus, o que impedia a acusação destes em relação à aristocracia.

Tanto Turner como Evans-Fritchard estudaram sociedades de pequenas escala que estavam em mudança. Buscaram nessas sociedades em transformação o estudo de suas partes intersticiais. Resta perguntar se no caso deste estudo também pode-se falar de temas morais. A princípio não há dúvidas que sim, mas antes é conveniente estabelecer algumas características práticas da realidade da pesquisa em pauta para melhor entender esse ponto: (I) os terreiros pesquisados localizam-se em uma área urbana; (II) as acusações de demanda são restritas aos terreiros e seus agentes; (III) e eles são formados sobretudo por grupos reduzidos.

Tomando os itens de I a III, há razões para se dizer que, mesmo guardadas algumas proporções, as crenças sobre a acusação de demanda nos terreiros de Sumarezinho encontram similaridade em relação às pesquisas feitas entre os povos africanos, uma vez que como lá, elas apontam igualmente situações ambíguas e competitivas.

Então se a idéia de acusação, igualmente tem uma força para os terreiros, não há como negar que em Sumarezinho também ela é decorrente de causas morais. Nos terreiros quem localiza o demandeiro o associa a aspectos negativos, que diz que demandar é desejar prejudicar o rival. Por isso o modelo de análise que explica o conflito pela acusação de bruxaria serve, sem dúvida

nenhuma, como suporte teórico para entender as relações entre terreiros que concorrem entre si.

Por final é bom dizer que estou circunscrevendo minhas observações dentro de um campo religioso específico. Não quero com isso generalizar os fenômenos observados como um instrumento para explicar as religiões afro-brasileiras, muito embora não dá para se furta do fato de que este estudo pode servir como equivalente para outros campos religiosos que eventualmente apresentem as mesmas características estruturais daquelas encontradas em Sumarezinho.

O capítulo I constitui, assim, uma exposição dos cenários onde foram feitas as pesquisas. Nessa primeira parte, faço uma descrição do bairro de Sumarezinho e os 7 terreiro que dele fazem parte, como também Vale dos Orixás e o túmulo do Exu Tranca-Ruas, no Cemitério da Saudade, ambos localizados em Campinas. Os dois últimos locais são mostrados como os principais limites externos dos terreiros, comprovados pela importância que assumem no relacionamento entre as casas de culto. A partir dessas descrições construo, como pano de fundo, os elementos que tornam operativas as acusações de demanda, ao mesmo tempo que menciono suas extensões na ordem de prioridade para a elaboração das estratégias religiosas que direcionam as acusações entre os pais-de-santo de Sumarezinho.

No capítulo II faço uma análise pormenorizada das classificações em uso nos terreiros, apontando que elas servem para identificar as casas de culto como participantes de um

mesmo universo religioso. Mostro em seguida como elas funcionam em termos de seus rituais e de sua organização religiosa e burocrática, particularizando cada uma delas, tanto em relação às definições que fazem para si como aquelas feitas para os outros.

No capítulo III descrevo as histórias de vida dos pais-de-santo, observando como elas se articulam às histórias dos terreiros. Contadas por eles, essas histórias representam versões da formação do campo religioso de Sumarezinho. Num segundo momento, procuro articular essas histórias a atualidade de cada terreiro, dando ênfase às múltiplas articulações realizadas para a formação das casas de culto, bem como as particularidades das características pelas quais elas se reconhecem e se diferenciam entre si. Falo por isso das festas, ritos e relações burocráticas que caracterizam cada terreiro, denotando o universo pelo qual se aproximam e se distanciam, apontando que subjacente a esse universo, existem atos e contra-atos de natureza religiosa e política que indicam os elementos estruturalmente dominantes na formação e dinâmica do campo religioso estudado aqui.

No capítulo IV parto da idéia das relações entre terreiros esboçadas no capítulo III para levantar os vários níveis de tensão entre os terreiros e a acusação de demanda propriamente dita. Apresento ainda a importância do Vale dos Drixás e o Tómulô do Exu Tanca-Ruas para a resolução e agenciamento dessas acusações. Conto então muitos dos conflitos que os chefes de terreiro justificaram para desencadear as várias acusações de

demanda e suas múltiplas direções. Pela acusação de demanda procuro apreender ainda o universo relacional do campo religioso de Sumarezinho, apresentando sua atualidade e dinâmica.

Na conclusão restrinjo minhas análises à importância do campo religioso de Sumarezinho para percebê-lo enquanto modelo para verificar as religiões afro-brasileiras nas suas relações com a sociedade mais ampla.

CAPITULO I

CENARIOS ONDE FORAM FEITAS AS PESQUISAS

A idéia de realizar esta pesquisa, embora seja recente, desenvolveu-se a partir de outros projetos que permitiram um tratamento preliminar, tanto do tema quanto do universo empírico de que trato aqui.

Meu primeiro contato com terreiros existiu em decorrência da tentativa de examinar o que diferenciava a umbanda da quimbanda, tanto no aspecto histórico e ritual, como também organizacional. Durante o ano de 1988, quando ainda cursava Ciências Sociais, mantive visitas contínuas a alguns terreiros de Campinas, culminando num trabalho que apresentei ao término do curso, em 1990.

Haviam razões para se pensar que a maneira como essas duas religiões se auto classificavam, indicavam um valor heurístico em relação ao sagrado, na medida em que procuravam provar, através de um discurso sobre si mesmo, uma autenticidade e originalidade nos rituais e normas que praticavam. Esse fato me mostrou uma realidade multifacetada, na medida em que se dizer pertencente à umbanda ou quimbanda explicava um desacordo existente em relação à composição dos rituais e práticas em voga em cada terreiro. Certamente existiam diferenças tanto estruturais quanto históricas entre um culto e outro, mas o surpreendente foi perceber que havia mais afinidade que distância entre eles, embora o apregoado constantemente recalasse

sobre a diferença e não na equivalência. Deduzi a partir daí a existência de critérios étnicos que orientavam a definição religiosa valorizada em cada terreiro, restando saber o que realmente existia de dessemelhança entre aqueles que se identificam como pertencentes tanto à umbanda quanto à quimbanda.

Depois de minha experiência em Campinas, um ano mais tarde, conheci o Jardim Sumarezinho. Havia sido designado para a função de professor na única escola em funcionamento no bairro. Nos primeiros meses que lá fiquei, travei contato com uma variedade de pessoas, desde professores moradores no próprio bairro, pais de alunos, mas sobretudo alunos. Foi com eles que ouvi menções a terreiros que me pareceram extremamente ativos: falavam de festas, acontecimentos rituais, pais, mães e filhos-de-santo.

Gradativamente, na medida em que meu leque de conhecidos no bairro foi sendo ampliado, passei a ser convidado para visitar os terreiros e participar de suas festas e rituais. Foi quando fui levado para ver rituais dedicados aos exus, numa sexta-feira qualquer. Como era um terreiro que se identificava como sendo de quimbanda, pude ampliar minha base de estudo, antes restrita à Campinas, estendendo-a à Sumarezinho, passando com isso a ter informações oriundas de diversas fontes, certamente acessíveis pela condição de professor e, por que não, um amigo conhecido pelos moradores do bairro.

Na ocasião a conclusão a que cheguei dizia sobre as diferenças, não no acervo cultural de cada terreiro que me

pareceram mais ou menos equivalente, mas na maneira como cada qual procurava se diferenciar em relação ao outro através da elaboração para si de sistemas próprios de crenças, feitas muitas vezes pela manipulação de algumas normas e valores aplicadas, de acordo com a ambição dos pais-de-santo, aos terreiros. Assim alguns terreiros se diferenciavam pelo aproveitamento que faziam da figura do exu: enquanto uns o utilizava de maneira intensa, outros o fazia com certo resguardo e cautela. Foi a partir daí que pude ver que os terreiros atribuíam um valor que se fundamentava numa classificação que era feita à partir de uma concepção de si em relação aos outros. A diferenciação de uma unidade religiosa para outra residia então mais no dialeto falado entre terreiros do que propriamente nas diferenças sociais ou experiências culturais distintas. Ser da umbanda significava colocar-se numa constante situação comparativa em relação à quimbanda, ou vice-versa.

Passado esse período, ingressei no Curso de Mestrado em Antropologia Social da UNICAMP, no ano de 1992. Passei a repensar a relação entre terreiros, voltando a atenção às casas de culto de Sumarezinho. Percebi que elas mantinham entre si relações jocosas - termo feliz aplicado a alguns casos do estudo de parentesco em Etnologia - marcadas por um certo distanciamento e, às vezes, aproximação. Os terreiros obedeciam regras próprias de convívio que se alteravam de acordo com sua posição em relação aos outros concorrentes. De todos os lados as escaramuças e rivalidades entre eles ampliavam processos criativos que tornavam mais ativas suas relações. Nas direções

destes atos, vi que a atenção com que tratavam da demanda, tanto por sua recusa como aceitação, deixava à mostra a existência de um sistema de mediação que de alguma forma relacionava todos terreiros num só conjunto. Impressionou-me verificar que a acusação envolvia mais dramaticamente os pais ou mãe-de-santo do que propriamente seus acólitos. Da mesma forma me despertou atenção observar os terreiros se referirem constantemente a essa forma de enfrentamento como sendo uma guerra travada entre eles.

Não havendo uma ordem religiosa perene nesse meio, era necessário que cada qual desenvolvesse mecanismos de reprodução do sagrado e dominância na função de pai-de-santo. Construindo uma proteção da sua religião e casa de culto para salvaguardar seu poder religioso, todos só podiam se identificar e se justificar nessa função comparando-se com os demais. Passei a perceber que a autodefinição invocada por eles para mencioná-los nessa relação, era uma forma de estabelecer um contraste que não se encerrava sobre si mesmo, mas admitia vários sentidos e significados, estando aberta às várias direções. Partindo do pressuposto de que esses significados só podiam ser percebido no contexto social em que os terreiros estavam envolvidos, vi a necessidade de analisá-los como partes de um mesmo processo que embora mostrasse ser dinâmico e marcado sobretudo por rivalidades e alianças, por vezes frágeis, expunham as ambivalências dos terreiros e seus envolvidos, permitindo vê-los à partir de dentro, apreendendo ao final a existência cotidiana de cada um.

Tendo minha entrada nos terreiros facilitada pelas circunstâncias que descrevi anteriormente, e sentindo-me à vontade para visitá-los, priorizei viver mais tempo entre eles, observando detalhadamente suas rotinas e experiências do dia-a-dia. Isso permitiu que, pouco-a-pouco fosse reconstruindo a vida social e religiosa de cada terreiro dentro do conjunto que formava o campo religioso de Sumarezinho. Este critério possibilitou impor um recorte temporal na pesquisa tendo como base três eventos: o primeiro, foi a mudança do terreiro de quimbanda para a proximidade dos outros terreiros, em 1991; o segundo, foi marcado pela abertura do terreiro de Cida, em 1992; por último, a saída de Antônio que, vendo seu terreiro mergulhado em fracasso, transferiu-se para uma outra cidade (47).

A importância desse recorte é que por detrás de cada evento encontra-se a acusação de demanda envolvendo todos os terreiros. As expressões dos eventos ocorridos durante o período em que estive em Sumarezinho, suas rotinas e cotidiano, se constituirão como preocupação analítica para os próximos passos.

47- A sequência dos eventos a que me refiro, será examinada adiante no Capítulo III.

1.1 - O JARDIM SUMAREZINHO

O Jardim Sumarezinho é um dos vários bairros que formam a cidade de Hortolândia, emancipada de Sumaré em 1992. Localizada próxima à cidade de Campinas e das principais rodovias da Região, Hortolândia tornou-se um pólo atrativo para indústrias de vários portes. Aliás, foi em decorrência da rápida industrialização e crescimento populacional que esse antigo distrito justificou a necessidade de emancipação. Com uma população aproximada de 100.000 habitantes, distribuídos em mais de 90 bairros, Hortolândia tornou-se um centro de atração de mão-de-obra migrante. Vindos das várias regiões do Brasil, esses migrantes propiciaram a criação de muitos bairros, num processo desordenado cujas marcas comuns são as carências de infraestrutura e saneamento básico.

A rigor o Jardim Sumarezinho expressa a mesma realidade da jovem cidade de Hortolândia: sendo um bairro de formação recente é habitado sobretudo por migrantes vindos do Paraná, Nordeste, Sul do Estado de São Paulo, e em menor número de outras regiões do Brasil. Muitos desses habitantes viveram antes em Campinas, em favelas ou terrenos públicos.

Por compreender uma região muito ampla, o Jardim Sumarezinho desdobra-se ainda em 4 pequenas vilas: o Novo Anglo, Jardim Santa Emília, Jardim Malta e Vila Inema, cuja característica principal é a ocupação desordenada e recente. De fato a formação dessas vilas não ultrapassa a idade de 12 anos.

Apesar de ser uma importante base industrial, Hortolândia serve sobretudo de cidade dormitório para a economia do município de Campinas. A grande distância entre os bairros e a escassez de meios de transporte, faz com que seja mais cômodo se locomover de ônibus até o centro dessa cidade, com uma duração média de 30 minutos de viagem, do que efetivamente ter opção de trabalho nas indústrias localizadas em qualquer um dos bairros de Hortolândia.

E por isso que nas manhãs e nos finais de tarde os coletivos que se dirigem à Campinas e de lá em direção ao bairro, trafegam com lotação máxima: são os horários em que sobretudo uma população formada por domésticas, pedreiros, balconistas, office boys utilizam-se desse transporte para chegar aos seus empregos e retornar a suas casas.

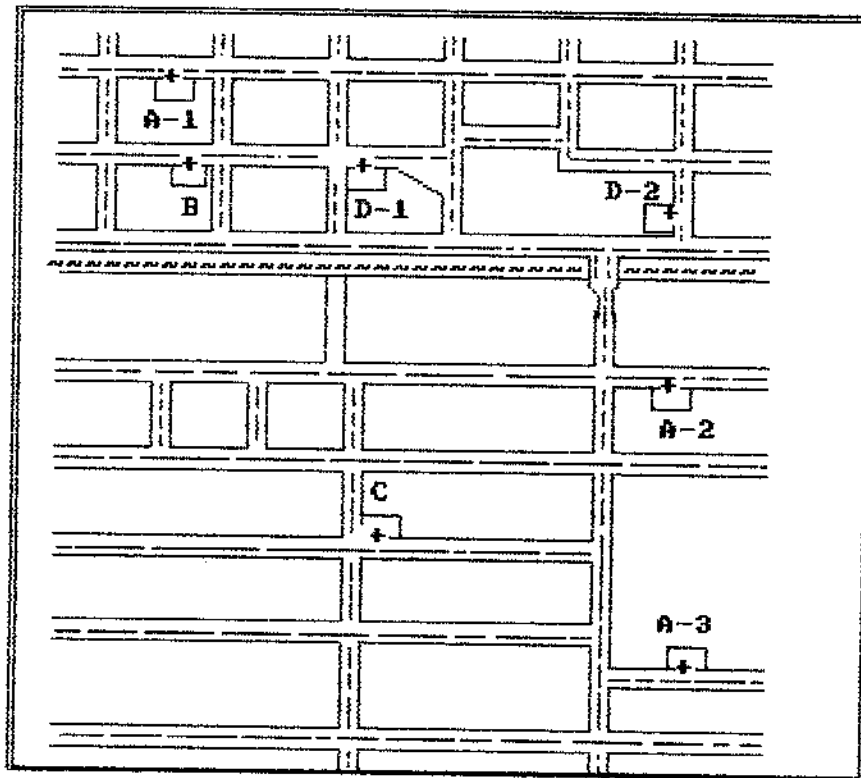
Assim o horário de maior movimento no bairro é à noite, quando muitos já retornaram de seus trabalhos, podendo se dedicar aos estudos na única escola do bairro, ou às conversas nos bares e birroscaas, ou mesmo à frequência aos cultos nas 3 igrejas pentecostais ou ainda trabalhos nos 7 terreiros que se somam à miríade religiosa do bairro.

1.2 - OS TERREIROS

Os terreiros que pesquisei localizam-se nas duas vilas que são parte do Jardim Sumarezinho: a Vila Inema e o Novo Anglo. Na Vila Inema encontram-se o Ilê Axé Mãe Celina (48) que, como o próprio nome diz, tem Celina como mãe-de-santo; o terreiro de quimbanda Caboclo Guiacá e Boiadeiro Zé Bufca, do pai-de-santo Antônio; o Templo de Umbanda Cabocla Jurema e Caboclo Pena Verde, da mãe-de-santo Lurdes; e a Tenda de Umbanda Caboclo Indio e Caboclo Flecheiro, da mãe-de-santo Cida. No Novo Anglo encontram-se os outros três terreiros: o Ilê Axé Mãe Lúcia; o terreiro de Mãe Edi, e, finalmente a Tenda de Umbanda Cabocla Rosa e Caboclo João da Flor, de Mãe Ana (veja croqui de localização na página seguinte).

48- Como forma de facilitar a leitura do texto, doravante estarei me referindo ao termo terreiro em prejuízo a Ilê, maneira como os candomblecistas preferem chamar sua casa de culto.

**CROQUI DE LOCALIZACAO DOS TERREIROS
DO JARDIM SUMAREZINHO
(sem escala)**



Apresentacao dos terreiros no bairro, pela ordem de chegada.

As letras identicas, diferenciadas pelos numeros, indicam os terreiros que passaram a funcionar no mesmo ano, mas em datas diferentes.

- A - 1 = Local do terreiro da Celina
- A - 2 = Local do terreiro da Lucia
- A - 3 = Local do terreiro da Ana
- B = Local do terreiro do Antonio
- C = Local do terreiro da Edi
- D - 1 = Local do terreiro da Lurdes
- D - 2 = Local do terreiro da Cida

1.2.1 - A FORMAÇÃO DOS TERREIROS

Os terreiros do Jardim Sumarezinho experimentaram um processo de formação que reflete a dinâmica do próprio bairro, pois na medida em que ele foi se expandindo, mais terreiros foram aparecendo:

TERREIROS	DATA DE INSTALAÇÃO
Ana.....	1983
Lúcia.....	1983
Celina.....	1983
Antônio.....	1988
Edi.....	1990
Lurdes.....	1991
Cida.....	1992

O resultado da tabela acima mostra que a princípio 3 terreiros se instalaram em 1983, data que coincide com a formação do bairro. Após isso, depois de 5, 7, 8 e 9 anos respectivamente, outros terreiros foram se formando, indicando que o número deles cresceu na mesma ordem em que o bairro se expandia.

Os primeiros terreiros que se instalaram no bairro vieram de Campinas e dedicavam-se à prática da umbanda: duas mães-de-santo, Lúcia e Celina, se converteram ao candomblé um pouco mais tarde. Antônio, por seu lado, veio de São Paulo; já Cida e Lurdes se tornaram mães-de-santo no próprio bairro. No momento

da instalação no bairro, os pais e mães-de-santo encontravam-se dedicando às seguintes religiões:

TERREIRO	ORIGEM	RELIGIAO INICIAL
Ana.....	Campinas.....	Umbanda
Celinas.....	Campinas.....	Umbanda
Lúcia.....	Campinas.....	Umbanda
Antônio.....	São Paulo.....	Quimbanda
Edi.....	Campinas.....	Umbanda
Lurdes.....	Sumarezinho....	Umbanda
Cida.....	Sumarezinho....	Umbanda

Em relação às mães-de-santo que converteram-se após a mudança para o novo bairro, tem-se a seguinte tabela:

TERREIRO	RELIGIAO ATUAL	ANO DE CONVERSÃO
Lúcia	Candomblé	1984
Celina	Candomblé	1984
Edi	Candomblé	1986
Lurdes	Umbanda	1988

Quando Lúcia, Ana e Celina se instalaram no bairro, praticavam a umbanda. Porém esse cenário primário foi alterado depois que Lúcia e Celina se convertaram ao candomblé. Portanto, de acordo com a tabela anterior, vemos que o candomblé só apareceu no bairro um ano mais tarde, com a conversão dessas duas mães-de-santo.

Pode-se adiantar aqui o caminho realizado por cada chefe de terreiro até se instalarem em Sumarezinho. Ana foi a primeira a chegar. Vinda de Campinas, segunda cidade que morou depois de sair do Paraná, possuía um pequeno terreiro funcionando numa área de posse pública em Campinas. Abandonando esse lugar, transferiu-se com sua casa de culto para Sumarezinho levando consigo sua mãe-pequena, Cida, que também adquiriu uma área no novo bairro onde construiu sua casa.

A segunda a chegar e montar seu terreiro foi Celina. Também vinda do Paraná, teve terreiro em Campinas até se mudar para Sumarezinho, onde se converteu ao Candomblé, adaptando seu terreiro à nova religião.

Logo após chegou Lúcia que também tocava terreiro de umbanda em Campinas. Mudou-se para o Jardim Sumarezinho praticando ainda essa religião, porém um ano mais tarde, através de uma mãe-de-santo de um candomblé da cidade Santos, iniciou-se na nova religião, transformando seu terreiro de acordo com esse culto.

Edi foi a quarta mãe-de-santo a se instalar no bairro. Morou antes em Campinas onde frequentava terreiros de umbanda como filha-de-santo. Retornou à Bahia de onde viera, iniciando-se como filha-de-santo de candomblé até mudar-se definitivamente para Sumarezinho, já como mãe-de-santo.

Antônio foi o quinto chefe de terreiro a se transferir para o bairro. Nascido como quimbadeiro, praticava essa religião

desde menino. Vindo de São Paulo, montou em Sumarezinho sua unidade de culto.

Lurdes, a sexta mãe-de-santo a fazer parte do campo religioso de Sumarezinho, primeiramente participou como filha-de-santo no terreiro de Antônio, saindo em seguida para o de Ana. Após três anos, abandonou esse terreiro transferindo-se para um outro em Campinas, trocando-o posteriormente pelo de um amigo seu. Dali saiu já como mãe-de-santo.

Finalmente Cida, depois de ter ficado vários anos como mãe-pequena no terreiro de Ana, abandonou-o para participar brevemente de um outro fora do nosso campo religioso, num bairro próximo. Nesse terreiro ficou pouco tempo, valendo-se dos socorros e auxílios mágicos do pai-de-santo, chefe do terreiro. Em seguida solicitou ajuda à Edi, mãe-de-santo do candomblé, que submeteu-a a uma seqüência de banhos de ervas. Após o desenrolar desses acontecimentos, tornou-se mãe-de-santo.

A essa altura pode-se ver que apenas 2 terreiros, o de Lurdes e o de Cida, surgiram quando o bairro já estava formado; são, assim, terreiros recentes que, na ocasião em que desenrolava a pesquisa, possuíam ainda poucos filhos-de-santo. Essas mães-de-santo estavam ainda em fase de estruturação de suas bases de culto.

De certo modo a transferência de um terreiro e de uma religião a outra vem confirmar a dinâmica que se verifica entre os seguidores das religiões afro-brasileiras. Um filho-de-santo

pode, se assim quiser, sair de um terreiro que não lhe agrada para um outro que melhor expresse suas necessidades religiosas. A princípio não há nada que garanta sua fidelidade ao terreiro, justificando o empenho dos pais e mães-de-santo em mostrar ao seguidor que sua casa de culto possui práticas religiosas que, comparativamente, são melhores que as demais. Cada terreiro procura, por isso, ser específico em alguns rituais ou práticas religiosas que o diferencie dos demais. Mostrará sempre ser genuíno em relação aos rituais de sua religião, bem como apregoará ser um conhecedor profundo do sagrado.

É certo que outras modalidades religiosas que não o candomblé, umbanda e quimbanda, também chegaram em Sumarezinho. Atualmente encontram-se lá, além dos terreiros aqui falados, mais 3 templos pentecostais e uma pequena igreja católica. Porém, embora os templos arregimentem um maior número de fiéis, inclusive por possuir uma melhor estrutura de assistência aos seus neófitos, nada se compara a velocidade de expansão dos terreiros. Mesmo mobilizando recursos escassos, os terreiros de Sumarezinho teimam em ter cada vez mais seguidores, expandindo-se velozmente.

É certo também que aqueles terreiros mais recentes contam com uma baixa frequência de clientes e seguidores, mas pela tabela a seguir vê-se que há tendência de crescimento se considerar que o número de seguidores aumenta na proporção em que o terreiro se consolida no bairro, indicando que os mais

estabelecidos possuem mais acólitos se comparados àqueles mais recentes:

TERREIRO	Nº. FILHOS-DE-SANTO
Celina.....	20
Antônio.....	21
Lurdes.....	09
Cida.....	16
Lúcia.....	150
Ana.....	44
Edi.....	01

Os números assim expressos refletem unicamente aquelas pessoas que são participantes ativas nos terreiros, os filhos-de-santo. Fora esses seguidores frequentes, cada pai ou mãe-de-santo atende, tanto nas ocasiões de cerimônias públicas como particulares, um volume de pessoas, os consulentes, que por vezes é numericamente superior àqueles frequentadores assíduos. Embora nenhum deles possua registro do número de consulentes atendidos nas ocasiões de cerimônia e nas consultas particulares, é possível dar uma idéia da importância que esses consulentes têm para o terreiro, observando o nível de profissionalização de seus chefes. Assim, se fizermos um gradiente que aponte desde o pouco profissionalizado, aquele que dedica apenas algumas ocasiões ao terreiro, até o profissional de fato, aquele que trabalha exclusivamente no terreiro, teríamos, para o caso de Sumarezinho, uma situação que apontaria que quanto mais profissional os pais-de-santo, mais filho-de-santo e clientes possuem ;

TERREIRO	GRAU DE PROFISSIONALIZAÇÃO
Celina.....	Total
Antônio.....	Total
Lurdes.....	Total
Cida.....	Parcial
Lúcia.....	Total
Edi.....	Parcial
Ana.....	Total

O fato de Cida e Edi terem grau de profissionalização parcial, deve-se sobretudo à situação de instalação de seus terreiros. Cida acabara de se estabelecer como mãe-de-santo quando ainda eu estava concluindo este estudo; no caso de Edi, por ser uma mãe-de-santo com poucos recursos financeiros disponível que possa ser aplicado no terreiro, dedica-se em menor grau a função de mãe-de-santo, pois tem de trabalhar fora como forma de garantir seu sustento.

Isso mostra que o acúmulo e poupança de recursos advindos de clientes comprova aos pais-de-santo sua eficácia mágica ou *consensus coletivo*, como prefere Lévi-Strauss (49). Quando mais eficácia mágica possuir, mais eles podem se estabelecer como profissionais por que certamente possuirão mais clientes, liberando-os para se dedicar com exclusividade ao seu terreiro.

49- Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 207.

Porém é bom dizer que unicamente a eficácia mágica não dá liderança aos pais-de-santo. Eles têm também de ser bons negociadores políticos. A soma desses dois atributos indicam o sucesso com terreiro. Quanto mais eficácia mágica comprovarem, mais seguidores serão atraídos para o terreiro; se forem bons negociadores políticos, os filhos-de-santo poderão ser mantidos no terreiro contribuindo para seu crescimento e expansão, aumentando seu patrimônio e, ao mesmo tempo, liberando-os das atividades externas para unicamente administrar o terreiro.

As múltiplas negociações estabelecidas pelos pais-de-santo com vistas a ter em torno de si um grande número de clientes e seguidores que reconheçam sua majestade, é o que permite então o retorno ao terreiro de recursos necessários para sua continuação. Por isso quanto mais profissional o pai-de-santo for, é por que mais estabelecido se está, o que indica possuir um considerável número de clientes e acólitos.

1.3 - A DISPUTA ENTRE OS TERREIROS E A ACUSAÇÃO DE DEMANDA

A disputa entre os terreiros inclui colocar-se como diferente dos demais. Cada mãe-de-santo nesse empenho apresentará um discurso e prática religiosa que pressuponha ter maior eficácia que aquele de seus concorrentes. Procurará ainda mostrar que manipula os códigos de sua religião melhor do ninguém. O relacionamento entre terreiros, por esse aspecto, indica uma natureza modal pelas quais se estabelecem as relações dialógicas nesse meio. Pela acusação de demanda, pode-se pensar para o caso

de Sumarezinho, em relações inter-terreiros na medida em que por este evento as unidades de culto são vistas dentro de preocupações e projetos idênticos, por estarem interagindo de acordo com a mesma ordem de eventos.

1.3.1 - TIPOLOGIAS DA ACUSAÇÃO DE DEMANDA

Há razões para se pensar que pela acusação de demanda é possível compreender as relações intra-terreiros. Certamente, deve-se reconhecer que esse tipo de acusação não se desenvolve unicamente entre pais-de-santo, uma vez que ela pode existir também entre filhos-de-santo de um mesmo terreiro ou de terreiros concorrentes.

Na verdade o que distingue uma forma de acusação de outra é a natureza dos símbolos evocados para realizá-la. Um filho-de-santo não tem interesse algum em se opor aos outros terreiros acusando-os. Na maioria das vezes, nesse caso se acusa de demanda por problemas que são de natureza pessoal, não envolvendo o terreiro e tampouco os pais-de-santo. Parte-se do princípio que um filho-de-santo é menos poderoso, no aspecto do conflito místico, se comparado a um pai-de-santo, que se notabiliza por dominar e controlar o sagrado. Uma disputa entre um filho-de-santo e um pai-de-santo, no caso de Sumarezinho, só pode ocorrer se o primeiro se aliar a um outro pai ou mãe-de-santo como forma de conduzi-la. A autoridade dos chefes de terreiro de Sumarezinho se torna, dessa forma, incontestável por parte de seus acólitos. Um filho-de-santo poderá alegar vários motivos por ter abandonado uma certa mãe-de-santo, porém

difícilmente dirá que é por duvidar de sua perícia ou destreza mística no trato das coisas do santo, preferindo dizer que escolheu não participar mais do terreiro por qualquer outro motivo que não envolva a habilidade de sua ex-mãe-de-santo. Sua alegação pode justificar uma série de causas que empeceram sua permanência no terreiro, mas dificilmente colocará publicamente em dúvida a autoridade daquela que foi sua mãe-de-santo.

Fazendo aqui um breve parêntese, tomarei rapidamente o caso vivido por Cida para mostrar como realmente isto funciona. Cida que foi mãe-pequena no terreiro de Ana, desde o período em ele funcionava em Campinas, ilustra muito bem a submissão dos seguidores de um terreiro em relação à mãe-de-santo. Em todo tempo em que estivera no terreiro jamais colocou em dúvida a autoridade de sua mãe-de-santo. Sua fidelidade a ela, levou-a a acompanhá-la quando esta se transferiu para Sumarezinho. Quando estourou a crise entre as duas, Cida, ainda na condição de subordinada, jamais dirigiu acusações claras a Ana, embora suspeitasse impetuosamente de sua participação em uma demanda contra seus familiares. O enfrentamento de Cida e a ulterior resposta de Ana, só ocorreu quando a primeira se investiu da função de mãe-de-santo.

Também Mott, no trabalho supra citado, observou em Marília que as relações entre terreiros são sempre palcos de grandes rivalidades. Aliás, após explicar as várias formas de acusação existente entre terreiros, a autora conclui sabiamente que acusado e acusador são sempre hierarquicamente equivalentes

(50). Portanto considerando esses fatores, Cida só podia acusar Ana quando estivesse na mesma relação de *status*, o que ocorreu quando se tornou mãe-de-santo.

Parêntese fechado e visto como ocorre a acusação de demanda entre as pessoas e os terreiros, podemos classificá-las em duas variáveis: a primeira chamarei de acusação de curto alcance, uma vez que ela ocorre no interior do terreiro não se expandindo para além desse limite. Essa forma de acusação possui um caráter restrito; a segunda é a acusação de grande alcance, assim considerada por que é realizada entre diferentes terreiros, tendo como agenciadores os próprios pais-de-santo. É a acusação desse tipo que aponta para as rivalidades e as alianças que os terreiros constroem em suas relações com os outros, mostrando preferencialmente a existência de disputas por produtos religiosos e clientes, dados no contexto de um campo religioso onde essas matérias-primas são escassas.

Acusar alguém de demanda pressupõe dizer que alguém lhe possui inveja ou temor, desejando por isso causar-lhe malefícios através de agenciamentos mágicos. Por esse argumento, se se demanda, é para tirar vantagens desse ato, pois só se demanda quanto se deseja que alguma coisa ou qualquer objetivo atinja o demandado. A acusação de demanda é por isso consequência das tensões e rivalidades entre as pessoas e seus terreiros. Por essa via, só se acusa aquele com quem se tem alguma animosidade ou pendência pessoal. Assim, amigos não teriam motivo para se

50- Ver Hott, op. cit. p. 115.

acusarem entre si de demanda, a não ser que passem, de alguma forma, a disputar alguma coisa qualquer entre si.

Outro ponto importante que merece ser ressaltado, é que pelo fato dos terreiros maiores possuírem mais filhos-de-santo, suspeitam que sejam objeto de demanda por parte dos menores, que por cobiça ou inveja procuram prejudicá-los. Os menores por sua vez também suspeitam que os grandes os demandem por temerem sua concorrência. Entre outras atribuições, é por essa via que se justifica Sumarezinho como um campo pródigo de acusações de demanda que se dissipam por várias direções.

1.3.2 - A CONTRA-DEMANDA E OS LIMITES EXTERNOS DOS TERREIROS

Quando se fala em acusação de demanda há que se reconhecer sua extensão. Ao se acusar imediatamente algumas providências são tomadas no terreiro: são as chamadas contra-demanda ou contra-feitiço, que são aqueles cuidados adotados para que o objetivo da demanda não seja atingido.

Em sua grande parte, em Sumarezinho a acusação de demanda se desenvolve dentro do campo religioso em específico: são os 7 terreiros que se acusam. Porém a mecânica da acusação é dinâmica, isto é, a acusação não se fecha em torno de si, mas movimenta signos, linguagens, rituais e celebrações que a torna efetiva. Ao perceber que foi demandado o pai-de-santo tomará iniciativas no sentido de se desfazer do peso e malefício que acreditam ter a demanda, seja através de banho de cachoeira ou ervas, que tanto pode ser realizada no Vale dos Drixás ou outro

local qualquer; seja ainda controlando os exus com visitas rituais ao Túmulo do Exu Tranca-Ruas, no Cemitério da Saudade, visto pelos umbandistas e quimbandeiros como um local eficientemente controlador e agenciador da demanda; ou ainda por outros recursos mágicos quaisquer.

Por isso o Vale e o Túmulo não são as únicas possibilidades que os chefes de terreiro lançam mão, considerando que podem utilizar, como bem disse, outras cachoeiras, matas e esquinas apropriadas.

O interesse em apontar aqui o Vale e o Túmulo reside no fato deles terem servido aos muitos interesses dos terreiros de Sumarezinho, como apontarei detalhadamente no próximo capítulo. Com isso quero marcar dois instantes, um primeiro que diz que tanto o Vale dos Orixás quanto o Túmulo do Exu foram cenários na dinâmica da acusação de demanda entre os terreiros pesquisados; um segundo, que assegura que os terreiros possuem limites externos (51) que vão além do âmbito físico da casa de culto. Quero assegurar com isso que um terreiro não é formado unicamente pela casa de culto, mas faz parte dele as cachoeiras, as matas, as esquinas, as escadarias de igrejas e ainda cemitérios, todos utilizados com fins rituais.

51- Outra definição e aplicação do termo limite externo, ver Mary Douglas (1976), Capítulo VII.

1.4 - O VALE DOS ORIXÁS (52)

O Vale dos Orixás se localiza na cidade de Campinas, num bairro distante da área urbana. Para se chegar a esse local é necessário uma viagem de 30 minutos de carro ou ônibus, trafegando pela estrada velha que antes fazia a ligação entre Campinas e Indaiatuba.

Na verdade o que é conhecido como Vale dos Orixás nada mais é do que uma mata que pertence a uma fazenda da região. Pelo fato de possuir um riacho com corredeiras que em alguma parte do leito forma pequenas cachoeiras, um considerável número de adeptos das religiões afro-brasileiras passou a utilizar esse espaço para a realização de seus rituais.

Não há em definitivo nenhum relato que aponte os primeiros terreiros a se utilizar desse local; tudo o que consta, é que ano-a-ano tem aumentado o número de visitantes que faz uso dele, popularizando essa região entre os praticantes de umbanda e candomblé. Por ser um lugar de referência para muitos terreiros, esse local ficou conhecido pelos seus frequentadores como Vale dos Orixás.

Embora seja uma propriedade privada, o uso da mata e cachoeira é aberto a qualquer terreiro que para lá queira ir, muito embora haja implícita uma regra que é seguida por todos os

52- O fato deste estudo ter o mesmo nome "Vale dos Orixás" como título, é uma decorrência das inúmeras menções que ouvi nos terreiros de que o Vale dos Orixás se encontra, na verdade, no próprio Jardim Sumarezinho. Assim se referiam, muitas vezes com certa ironia, para ressaltar o grande número de terreiros compartilhando o espaço de um único bairro.

frequentadores: quando um terreiro utiliza o Vale, deve realizar a limpeza do terreno, removendo os matos e entulhos e reservando esse local para seu uso exclusivo sempre que para lá retornar.

A utilização do Vale dos Orixás obedecendo a essa regra, fez com que o bosque fosse entrecortado por inúmeras trilhas, que é local que dá acesso às clareiras onde são realizados os encontros rituais de cada terreiro. Assim cada qual em visita ao Vale, organiza a manutenção de sua clareira e das trilhas que a rodeiam. Pode ainda colocar uma placa com o nome de seu terreiro como forma de marcar o local. Porém como não existe nenhum acordo formal sobre a divisão do espaço do Vale, todos podem, se assim quiserem, abandonar o local que tradicionalmente utilizam e procurar um outro que melhor se adéque aos seus interesses.

Se a utilização da mata inclui uma regra informal criada pelos terreiros, o uso da parte encachoeirada do riacho para banhos de descarregos, obedece a uma ordem de espera que confere direito àquele que primeiro chegar; aos outros cabe esperar, uma vez que são poucos os espaços disponíveis para o banho que não oferecem perigo de acidentes aos usuários.

A preocupação que o Vale dos Orixás desperta nos terreiros do Jardim Sumarezinho, obedece a interesses variados que servem para entender algumas das expressões da acusação de demanda que ocorrem entre eles e também uma preocupação política que envolve alguns terreiros de Sumarezinho no sentido de controlar institucionalmente os terreiros.

O primeiro desses interesses é a utilização do Vale para rituais de purificação, tanto no candomblé como na umbanda. No candomblé esses rituais são realizados preferencialmente para aqueles iniciantes que permaneceram recolhidos para passar à condição filho-de-santo. Na umbanda e quimbanda, os rituais visam celebrar os orixás ligados à mata e à água, considerados símbolos de pureza. De maneira geral o Vale dos Orixás tem a função de agência de purificação para os terreiros. Todos os que para lá se dirigem vão cientes de que alguma coisa vai ser purificada ou lavada.

O segundo interesse envolve um projeto idealizado por Lúcia e apresentado junto à Prefeitura de Campinas. Por esse projeto, Lúcia, representando um conjunto de pais-de-santo do candomblé, requereu o tombamento dessa área para a criação de um centro de cultura afro-brasileira que serviria entre outras coisas para disciplinar o uso do local pelos terreiros que freqüentam o Vale. Dentre vários objetivos, esse projeto visa criar um poder fiscalizador que se incumbiria inclusive de controlar a abertura de novos terreiros em Campinas e Região, selecionando os candidatos a pai-de-santo que teriam de demonstrar, mediante a aplicação de certas provas, o domínio dos segredos que essa função requer.

Embora o projeto pretendido por essa mãe-de-santo tenha sido apreciado pela Prefeitura de Campinas, o tombamento do Vale dos Orixás deixou de ser a prioridade para a mãe-de-santo devido a impossibilidade de construir lá uma infra-estrutura que torne

possível o atendimento aos terreiros. O desinteresse de Lúcia pelo projeto decorreu de um problema prático: não se permite, pela legislação de tombamento, que se realize alterações no plano original do monumento tombado.

Lúcia persiste ainda com a idéia do centro cultural que passou a ser planejado no local onde funciona seu terreiro, muito embora continue em negociações junto a Prefeitura de Campinas para a desapropriação do Vale (e não tombamento) e sua transformação em patrimônio público.

Por vezes apáticos, os pais-de-santo de Sumarezinho são contrários ao projeto de Lúcia, alegando que ele pode afetar a autonomia dos terreiros. Por seu lado, Lúcia sempre procurou tratá-los mostrando uma evidente cortesia. Em algumas vezes tentou atrair Ana para a defesa de sua causa. Convidou-a ao seu terreiro e fizeram lá um ritual de caráter ecumênico. No início Ana mostrara-se simpática ao projeto, porém a idéia de Lúcia em controlar os terreiros como uma federação terminou por conquistar a antipatia de sua única aliada entre os umbandistas.

O Vale dos Orixás é assim, não unicamente um dos limites externos preferidos pelos terreiros de Sumarezinho, mas sobretudo parte da ambição política de Lúcia. Se de um lado os terreiros realizam uma ocupação informal do Vale; de outro, o projeto de Lúcia é oficializar esse espaço através de seu tombamento. Tanto uma situação como outra serão importantes como definidores de estratégias nas acusações de demanda entre terreiros.

1.5 - O TUMULO DO EXU TRANCA-RUAS

"Tava durzino na beira do mar
quando uma cobra me chamou!
Acorda Tranca-Ruas
vem guerrear
Inimigo está invadindo
a porteira do currá
Ollaca as mãos nas armas, exu...
Vem Guerrear" (53)

Todo ano, no Dia de Finados, muitos terreiros de umbanda e quimbanda são atraídos ao cemitério da Saudade, em Campinas, para prestar suas homenagens rituais àquele que acreditam lá estar sepultado: trata-se do Exu Tranca-Ruas.

O túmulo do Exu Tranca-Ruas se diferencia dos demais túmulos do cemitério pela presença constante de despachos depositados em sua frente, verdadeiros indicadores que mostram a frequência de visitas feitas por umbandistas e quimbandeiros. Localizado na quadra central do cemitério, o túmulo não possui o requinte das lápides, pedras em mármore e inscrições em bronze que muitos dos outros túmulos ostentam. Quase sempre encontra-se queimado pela inflação de velas que diariamente são acesas sobre e em torno de sua construção. Aliás, embora seja muito visitado, não possui privilégios quaisquer se comparado aos outros túmulos: o espaço em torno de si é reduzido e raramente limpo das comidas, bebidas e velas depositadas pelos visitantes, a não ser quando é feita pelos moradores vivos do cemitério, mendigos e andarilhos, que se aproveitam dos alimentos votivos

53- Poeta cantado no Dia de Finados no Cemitério da Saudade por um terreiro adônio.

para saciar a fome e das bebidas para se embriagar. De maneira geral, as visitas a ele são realizadas dentro de duas variações básicas:

1- Visitas individuais

2- Visitas realizadas por terreiros

As visitas individuais ocorrem ainda em três maneiras: a do chefe de terreiro, que vai ao cemitério prestar homenagem ao seu santo preferencial, no caso o Exu Tranca-Ruas, que quase sempre é realizada por aqueles que praticam a quimbanda ou a umbanda traçada com quimbanda; a do filho-de-santo, que segue os mesmos propósitos do chefe de terreiro; e a do consulente, aquele que não participa ativamente do terreiro, e que só vai ao cemitério realizar despachos depois de solicitados pelos guias em alguma ocasião em que estiveram em casas de culto afro-basileiras para a resolução de infortúnios de qualquer espécie.

As visitas realizadas por terreiros são aquelas que se dão unicamente em situação de ritual coletivo, que é o caso do Dia de Finados. Essas visitas se diferenciam das demais por serem parte do calendário religioso do terreiro. Nesse dia todos os terreiros levam para o cemitério sua majestade, vista pela quantidade de filhos-de-santo, preparo de comidas, bebidas e indumentária ritual utilizadas durante as cerimônias. Nesta ocasião o ritual é transformado numa atração pública que chama a atenção de dezenas de pessoas em visita à necrópole.

Nos 3 anos de acompanhando do desenvolvimento desse ritual, observei ampliar ano-a-ano o número de terreiros participantes:

ANO	No. (54)
1990.....	253
1991.....	315
1992.....	382

Faz-se por bem dizer que nem todos os terreiros mobilizam seus filhos-de-santo para a cerimônia pública, preferindo ir apenas o chefe de terreiro que rapidamente cumpre os rituais de oferenda ao exu. Esses pais-de-santo alegam que a falta de espaço, que de fato é muito reduzido, e o conseqüente congestionamento de pessoas impedem que muitos possam fazer seus rituais ao mesmo tempo. Como os rituais ocorrerem simultaneamente, aqueles que têm preferência em levar seus filhos-de-santo costumam se adiantar em relação aos demais, chegando ao local ainda na parte da manhã, quando o número de frequentadores é ainda reduzido.

Na ocasião deste evento o cemitério mantém-se aberto ao público das 8 até às 17 horas, quando os portões são fechados. Os terreiros começam a chegar por volta das 9 horas, ficando cada qual, no local do túmulo, cerca de 2 a 3 horas, dependendo

54- Fiz a contagem dos frequentadores no período em que coletava dados para a realização da Monografia para o Curso de Ciências Sociais. Assim procedi na tentativa de saber mais ou menos o número de terreiros em Campinas, utilizando-me de um censo realizado nos locais mais frequentados por eles, como é o caso Túmulo do exu. No ano de 1992, já com o objetivo de escrever esse trabalho, retornei às anotações de meu diário de campo, fazendo também minha última visita a esse local no Dia de Finados de 1992.

do número de filhos-de-santo disponível para participar da ocasião. Aqueles que possuem muitos, acima de 15, ficam mais tempo, geralmente de 3 a 4 horas, obedecendo a uma demorada sequência ritual, onde todos os exus são contemplados pelo transe; porém, no geral, os visitantes nunca passam mais de 2 horas para a realização da visita. Os chefes de terreiro que não levam filho-de-santo e os frequentadores isolados, formam também uma parcela considerável de visitantes.

Examinada a importância do túmulo do Exu Tranca-Ruas para os terreiros e as várias formas de visitas, é bom explicar como apareceram as histórias em torno desse monumento funerário.

Comprovadamente há duas versões mais recorrentes que se referem a ele: uma é religiosa, a outra é da administração do cemitério. A versão religiosa é dada pelos chefes de terreiros e frequentadores do túmulo em geral. Elas são contadas basicamente através de duas maneiras mais recorrentes: uma que diz que no túmulo está enterrada uma filha-de-santo que recebera, certa vez o Exu-Tranca-Ruas que não mais deixou seu corpo fazendo "passar seu burro", matando-a, finalmente, de inanição; outra que conta sobre um antigo senhor de escravos, reconhecido por sua violência, que fora lá enterrado, posteriormente aparecendo na forma de exu para umbandistas em visita ao cemitério.

Embora tanto uma versão quanto a outra tenham se tornado as mais comuns, novas histórias podem ainda ser contadas aos visitantes curiosos. Em 1992 pude ver mais três versões: a primeira conta sobre uma criança morta em condições trágicas; a

segunda fala de um pai-de-santo desconhecido, praticante de bruxaria; e por último, o relato de um caso de suicídio, onde todos, depois de enterrados se transformaram em no Exu Tranca-Ruas. As versões, de maneira geral, tem o poder de se multiplicarem, o que certamente é uma decorrência da ausência de uma uniformidade na umbanda em relação às estórias sobre o túmulo, fazendo com que os terreiros elaborem, cada qual, sua própria forma de explicar o túmulo, passando-as posteriormente para seus filhos-de-santo através do processo de socialização no terreiro.

Por outro lado, um segundo momento se impôs quando a administração do cemitério - SETEC -, através de um de seus administradores, no início da década de 70, para controlar o acesso dos umbandistas ao cemitério decidiu criar um espaço próprio construindo o túmulo, posteriormente batizado pelos umbandista como o Túmulo do Exu Tranca-Ruas.

A princípio algumas conclusões podem ser levantadas. A primeira delas diz sobre os relatos empregados nas narrativas que justificam a existência do túmulo. Em sua grande parte são concepções que visam oferecer um modelo lógico como forma de resolver uma contradição oriunda dos umbandistas que visitam o cemitério, ou calunga como preferem chamar: para estes, cemitérios são lugares reservados a algumas espécies de exus.

Tudo indica que nas formas de relato dos frequentadores do túmulo, há uma reelaboração do exu enquanto mito, advindo da própria experiência dos umbandistas em associar esse deus à

noção cristã do demônio. No primeiro relato, o que se narra, é que exu leva seu burro. Sabe-se que na tradição da umbanda e quimbanda, só é levado aquele que desafia os exus ou aquele que extrai vantagens da cumplicidade com ele, como ilustra um caso lembrado por Ana, que serve para reforçar a associação do exu com o negativo ou com a ruptura da ordem cotidiana.

Ana conta que havia um pai-de-santo muito ruim e ladrão. Fazia maldades de todo tipo, roubava e estuprava os clientes incautos que iam procurá-lo. Trabalhava só com exu; era um quimbandeiro. Embora se servisse dessa associação, seu passamento* (55) foi realizado numa ocasião em que o exu não o avisara. Para Ana, o Exu assim procedeu por que dali em diante ele também foi transformado em exu.

É claro que a versão de Ana se soma a um outro número de relatos que podem ser ouvidos. Quero apenas assinalar que a associação exu=mau ou exu=desordem é a tônica por onde se orientam grande parte das histórias sobre o túmulo do Exu Tranca-Ruas (56).

Certamente, não se pretende dizer que elaborar versões sobre a origem do túmulo seja uma prática recorrente entre os umbandistas. A tônica dos relatos à respeito do túmulo corrobora

55- As palavras que aparecerão doravante marcadas com asterisco estarão melhor explicadas no glossário da parte final deste estudo. Por existir dicionários sobre termos afro-brasileiros de fácil acesso, decidi dar significados apenas àqueles termos específicos e de uso exclusivo pelos terreiros de Sumarezinho.

56- Liana Salvia Trindade, no seu *Estudo Exu: Símbolo e Função* (1979), apresenta uma série de relatos apontando a associação que seus entrevistados fazem entre o exu e a prática da maldade como reelaborações daqueles que a contam (cf. pp. 97-108).

um valor negativo que pode ser agenciado na realização da demanda. Não que esse valor tenha correlação com a antinomia bem/mal; o que um visitante do túmulo pretende quando lá está é agenciar o exu para a realização de uma demanda de ataque ou defesa, sua ou de seu terreiro. O túmulo é assim dotado de significados que podem ser manuseados de acordo com o interesse do terreiro visitante.

Se cada terreiro, como foi visto nos parágrafos anteriores, possui limites externos que vão além da casa de culto, então o Túmulo do Exu Tranca-Ruas, pode-se dizer, representa uma negatividade por ser o local em que as demandas são realizadas. E por isso que o Túmulo, além de ser muito visitado, se reveste de grande importância para os terreiros, considerando o fato dele ser uma poderosa arma de ataque ou defesa nos casos de demanda. Acreditam, sobretudo, que as demandas mais eficazes são ali preparadas; creem que qualquer demanda de defesa ou contra-demanda adquire mais eficiência se forem preparada sob o auspício do Túmulo. Isto nos incita a diferenciar o Túmulo de outros limites externos pelos quais os terreiros podem se socorrer; enquanto as esquinas, matas e cachoeiras são limites variados, que podem ser aleatoriamente escolhidos por eles por existir em todos os lugares e locais, o Túmulo é o único local efetivamente reconhecido por ter ali enterrado um exu, considerado potente mediador de demandas.

Sabendo assim que os terreiros não se limitam unicamente à casa de culto, mas extrapola essa fronteira requerendo espaços

que, dependendo do pai-de-santo, chega inclusive às praias e encruzilhadas entre outros locais possíveis, o Vale dos Orixás e Túmulo do Exu Tranca-Ruas representam para os terreiros de Sumarezinho os limites externos mais requisitado e solicitado entre eles.

Dai o fato de apenas esses dois limites nos interessarem. O Vale dos Orixás além de servir para rituais de purificação por parte dos terreiros é objeto de disputa: de uma parte Lúcia tenta controlá-lo para controlar a religião afro-brasileira em Campinas; de outra, há terreiros que são contrários a esse projeto como forma de defesa de sua autonomia. Já o Túmulo do Exu Tranca-Ruas, dado sua característica, não evoca o mesmo tipo de interesse por que está associado, não a idéia de ordem, mas de perigo (57), por ser utilizado como forma de agenciar demandas.

Para o caso de Sumarezinho é importante pensar que o túmulo se contrapõe, para os interesses dos terreiros, ao Vale dos Orixás. Enquanto os terreiros têm no Vale dos Orixás um espaço para a realização de rituais que não pressupõe ataque e tampouco contra-ataque que culmine em acusação de demanda, o mesmo não ocorre com o Túmulo do Tranca-Ruas, que carrega e evoca nos

57- Utilizamos a idéia de ordem e perigo de acordo como feito por Mary Douglas (1976), que diz que "a ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita e de todas as possíveis relações foi usado um conjunto limitado. Assim, a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização. Dal por que, embora procuremos criar a ordem, simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder" (p. 117).

terreiros os elementos substanciais do conflito expresso pela acusação de demanda.

Procurei discutir até aqui os 3 cenários onde foram realizadas a pesquisa. Articulados, o Túmulo do Exu Tranca-Ruas e o Vale dos Orixás representam para os terreiros de Sumarezinho os limites externos mais solicitados em suas rotinas e calendário religioso.

Porém, antes de tudo, deve-se dizer que embora a idéia seja mostrar que os terreiros de Sumarezinho experimentam relações tensas, não se pretende apontá-los como facções rivais ensandecidos por uma luta sem tréguas; são, ao contrário, terreiros com sujeitos ativos inteiramente comprometidos com a criatividade religiosa em seus domínios e que a reboque suscitam, pelos atos, variações, alianças e dissidências entre outras coisas, a vida e o cotidiano de uma gente de fala simples, mas com experiência de vida que permite ampliar nosso conhecimento sobre o mundo e as coisas das religiões que praticam. São pedreiros, donas de casa, faxineiras, trabalhadores eventuais que como especialistas notáveis do saber religioso nos envolvem com suas histórias, experiências de vida e acontecimentos religiosos.

CAPITULO II

O CAMPO RELIGIOSO DE SUMAREZINHO

Depois de ter examinado o Vale dos Drixás e o Túmulo do Exu Tranca-Ruas como importantes limites externos para os terreiros do Jardim Sumarezinho, é necessário ver também como funcionam suas práticas religiosas e como elas estão internamente organizadas em cada terreiro.

O próprio termo terreiro, de maneira geral, é empregado para se referir à casa onde se desenvolvem os rituais. Porém, quando os acólitos se referem a sua casa de culto, na umbanda e quimbanda dizem de uma maneira e no candomblé de outra. Para as primeiras a casa de culto é chamada de terreiro ou centro. No candomblé usa-se chamar a casa de culto de ilê ou roça, seguido do nome africano da mãe-de-santo, como, por exemplo, Ilê Axé Bomboroxema Guirilê de Ozambi.

Na mesma ordem de prioridades a hierarquia é um fator importante nos terreiros. É por ela que se determina o papel que cada membro deve desempenhar durante os rituais e na organização do terreiro. No candomblé a hierarquia é mais rígida e iniciática; na umbanda e quimbanda ela assume outra dimensão em que o papel mais importante é sempre desempenhado pelos pais-de-santo. De maneira geral, pode-se descrever a hierarquia nos terreiros de candomblé, umbanda e quimbanda do seguinte modo:

CANDOMBLE

UMBANDA E QUIMBANDA

1- CHEFE DE TERREIRO (zeladora, pai ou mãe-de-santo)	<----->	CHEFE DE TERREIRO (pai ou mãe-de-santo)
2 - IAQUEQUERE (substitutos e auxiliares da mãe-de-santo)	<----->	MÃE DO PAI-PEQUENO
3- EQUEDÉS	<----->	CAMBONE
4- ACHOGUM	<----->	Sem equivalência
5 - IABASSE	<----->	Sem equivalência
6- IÃO	<----->	FILHO-DE-SANTO
7- ABIA	<----->	IRRADIADO

Comparativamente, apenas o achogum e a iabassê não encontram equivalência na umbanda e quimbanda. Certamente, isso ocorre por que o papel exercido pelo cambone diluiu as funções cerimoniais do sacrificador, o achogum, e o preparador das comidas rituais, a iabassê. Nesse caso, pelo fato dos orixás da umbanda falarem através de seus cavalos, deu-se lugar a uma função religiosa que se incumbe da tradução, função esta exercida pelo cambone. A tradução tornou-se necessária por que a linguagem dos santos nem sempre é compreendida pelos leigos; um preto velho, por exemplo, costuma chamar a todos de "zefio", que é mesmo que "meu filho", impondo a necessidade da tradução pelo cambone para que essa forma de falar se torne compreensível ao leigo que ouve.

Por isso, ao adotar novos elementos, a hierarquia da umbanda tornou-se menos complexa e mais fluidica em comparação a do candomblé. Analisando esta questão, José B. Cantor Magnani (MAGNANI, 1986), justificou as diferenças de hierarquia entre uma religião e outra pelo fato da umbanda ter surgido nas grandes cidades, não permitindo aos seus acólitos longos períodos de retiro para a iniciação e observância dos tabus alimentares. Se isso explica em parte a umbanda nas grandes cidades, não dá conta, porém, do fato dos candomblés, hierarquizados de acordo com a disposição do quadro anterior, sobreviver também em áreas urbanas preservando seus antigos rituais e organização interna.

A respeito da comparação entre uma religião e outra, é necessário considerar as maneiras como cada qual adaptou-se à sociedade urbana como um todo. Nesse sentido, a hierarquia menos complexa da umbanda, se comparada à do candomblé, obedece a fatores peculiares que se encontram no cerne de sua constituição enquanto religião. A umbanda, como se sabe, além de se desenvolver nas grandes cidades, apropriou-se de traços de diversas religiões, desde o próprio candomblé até o catolicismo. Foi o amálgama de diversos conteúdos religiosos, então, que lhe garantiu a conformação atual pela qual ela é conhecida. Do mesmo modo não há dúvidas de que o candomblé, na sua formação mais recente, principalmente os do Jardim Sumarezinho, moldou-se igualmente às grandes cidades, seja diminuindo o tempo de iniciação, seja ainda ajustando suas tradições de acordo com o ritmo urbano do trabalho das grandes cidades industrializadas.

Portanto não se pode deixar de mencionar que o candomblé também se transformou para se adaptar à dinâmica da sociedade moderna, de tal sorte que ele pode ser visto fortalecido em Sumarezinho.

Na mesma ordem de prioridades a pesquisa em Sumarezinho mostrou também que no candomblé, homem e mulher desempenham funções diversas que vão além dos limites impostos pelos papéis sexuais dos indivíduos nos terreiros. Se os homens têm um lugar definido nesta religião, podendo ser ogã, sacrificador entre outras funções correlatas, tudo indica que para o cargo de chefia de terreiro ocorre, entretanto, uma predominância feminina (58).

Certamente o papel de chefe de terreiro, principalmente no candomblé, exige deste uma dedicação integral à casa de culto. Ele é por isso melhor desempenhado por aqueles que possuem nenhuma ou pouca obrigação familiar.

O investimento pessoal que um terreiro de candomblé exige, como permanecer constantemente junto ao noviço recolhido nas cerimônias de iniciação, obedecer às abstinências sexuais e interditos alimentares, ser antencioso e obsequioso com os acólitos e clientes, enfim; são atividades que requerem uma dedicação quase que exclusiva ao terreiro. Assim, é certo que as mulheres solteiras ou descasadas e os homossexuais (59)

58- Ver Ruth Landes, 1967 e Edison Carneiro, 1978.

59- Peter Fry (1982) analisou o fato dos terreiros em Belém serem rotulados como um nicho de bichas, concluindo que, sendo bicha, o pai-de-santo tem melhores possibilidades do que a mãe-de-santo para intermediar o terreiro com a sociedade, uma vez que ele pode cumprir os aspectos-chave dos papéis femininos e masculinos pelo fato dele ser considerado imparcial na estrutura social. Assim, "...descomprometidos politicamente com facções, partidos e outros grupos de interesse, eles podem experimentar a expectativa de serem imparciais.

preponderem, às vezes, como pais-de-santo pelo fato de seus laços familiares serem fracos se comparados àqueles que obrigatoriamente dividem seus compromissos entre a família e o terreiro.

Mesmo que posteriormente pretenda retomar a linha desse argumento numa ocasião mais oportuna, adianto que não quero causar impressão de casados não se dedicam a tocar terreiro. Sabe-se muito bem da existência de chefes de terreiro masculino, como também os homens participam ativamente de outros papéis sociais da hierarquia do terreiro que não unicamente o de pai-de-santo. Porém não há dúvidas de que tanto o pai como a mãe-de-santo podem se empenhar com maior ênfase na condução do terreiro se não tiverem nenhuma ou pouca obrigação doméstica com seu lar.

Em Sumarezinho a vida dos chefes de terreiro corroboram esse fato. Lúcia, Ana e Edi são separadas de seus maridos e com filhas já crescidas e independentes. Já Antônio se reconhece como homossexual. Todos, portanto, podem dedicar-se intensivamente aos seus terreiros por não possuírem obrigações familiares rígidas, como garantir o sustento de filhos. Ora, um chefe de terreiro que se dedica intensivamente a sua casa de culto está em relação aos outros numa melhor posição para ampliar consideravelmente seus seguidores e sua clientela. Os chefes que não incorporam famílias são aqueles que em

Vistos como politicamente desinteressados, geralmente são capazes de obter informações relevantes de todos os lados em qualquer situação conflitiva; eles se tornam centrais de informação" (p. 77).

Sumarezinho comprovadamente possuem maior número de seguidores; são os profissionais de sua religião.

Após isso, para esclarecer melhor alguns aspectos de funcionamento dos terreiros, é necessário dizer que quando se dá o recolhimento dos abixás, aqueles que vão ser filhos-de-santo, eles são os responsáveis pela despesa com alimentação, sua e dos auxiliares, como também a do chefe de terreiro que com eles devem permanecer até que cesse esse período. Nessa fase é passado ao neófito todos os segredos relativo ao orixá a quem foi consagrado, aprendendo sua origem e seu lugar na natureza; seus passos de dança e comportamentos durante os rituais; cores, dias do mês e comidas que devem ser dedicados aos orixás.

O recolhimento é ainda o período em que proibições alimentares e de relações sexuais devem ser seguidos; enfim, representa a ocasião em que o neófito é socializado no candomblé. É sobretudo - de acordo com uma expressão de Arnold Van Gennep (VAN GENNEP, 1978) - um rito de passagem no qual o novato é submetido aos ritos preliminares, liminares e pós-liminares (60). Caracterizam-se como ritos preliminares - tomando a definição de Van Gennep e aplicando-a ao caso dos terreiros - a ocasião em que o noviço é separado da sociedade pelo grupo e colocado por mais de 20 dias num pequeno quarto agregado ao terreiro. Os rituais preliminares comportam ainda os ritos de liminaridade, pois se constitui numa fase que o neófito

60- Arnold Van Gennep, *Os Ritos de Passagem: estudo sistemático da porta e da saída, da hospitalidade, da adoção, gravidez, parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, novado, casamento, funerais, estações etc.* Petropolis: Vozes, 1978, p. 31.

se encontra entre a vida profana e a vida sagrada como filho-de-santo. Finalmente, passado esse período, o noviço é integrado ao grupo através do ritual pós-liminar, que é a saída de iaô. Nesse dia, o neófito tem sua cabeça raspada e escoriações lhes são feitas estrategicamente no corpo. O novo filho-de-santo é apresentado ao público numa cerimônia conhecida como oruncô, ocasião em que seu orixá se torna conhecido. Ao terminar o ritual, o filho-de-santo deve proporcionar uma festa no terreiro a todos os convidados. Daí em diante, durante três meses, período em que continua as interdições e proibições, terá de usar o quelê, colares, que nas mulheres são acompanhados de uma longa saia branca.

Ao completar sete anos no terreiro o filho-de-santo estará pronto para receber o dekâ (*), que são parafernâlias rituais dadas àqueles que estão autorizados a atuarem como chefes de terreiro. E quando novamente fazem retiro, obedecem novas interdições e realizam nova raspagem dos cabelos. É um outro rito de passagem.

Por seu lado, na umbanda e quimbanda, como vimos, os iniciados são chamados de irradiados: aqueles que ainda não receberam totalmente o santo, tendo portanto um transe parcial e não total. Os irradiados, nas ocasiões de cerimônia ficam girando constantemente até que venham a dominar totalmente o transe e recebam seu santo; após isso, comportar-se-ão de acordo com sua fala, dança e andar próprios.

Diferentemente do candomblé, quando se inicia no terreiro na condição de irradiado, o neófito da umbanda e quimbanda pouco-a-pouco vai definindo seu santo preferencial, que no dizer de Velho (1977), citando Mauss, significará a *máscara social* do indivíduo. Isso não implica que ele não vá receber nenhum outro santo; ao contrário esse é preferencial, mas o filho-de-santo pode incorporar santos de todas as linhas, indistintamente. Não há recolhimento e retiro como no candomblé, embora os terreiros de Lurdes e Ana falem em pretender, algum dia, adotar essa prática, conhecida na umbanda como camarinha. No geral, o rito de passagem na umbanda exige que o filho-de-santo aprenda a se comportar no transe, ensinado nas giras-de-desenvolvimento (*), rituais que se desenvolvem fora das giras semanais. A gira-de-desenvolvimento é unicamente, como o próprio nome sugere, uma forma de firmar o santo (*) na cabeça do neófito.

Não há por assim dizer, uma iniciação nos padrões do candomblé. O irradiado se torna filho-de-santo sem que nada de extraordinário possa ocorrer com ele a não ser o domínio e afinidade com o transe. É por essa via que os filhos-de-santo aprendem a comportar-se, seja nas falas, danças e gestos, tal como faz seu santo preferencial, o santo-de-cabeça, e também como muitos outros que eventualmente venham receber. A construção das personagens dos santos nos terreiros de umbanda, seguem certos estereótipos que se localizam no conjunto da sociedade brasileira: um preto velho expressa a figura de um escravo doméstico, paternal e leal nas relações afetivas de parentesco. Se for um caboclo mostrará um andar orgulhoso e

enérgico! sua fala imitará ao índio que pouco conhece a língua portuguesa (61). Enfim, um filho-de-santo na umbanda (e também da quimbanda) pode desempenhar vários papéis, correspondendo cada qual a um santo próprio. Isso quer dizer que embora haja uma ênfase em fazer o neófito se comportar de acordo com seu santo, também lhe é ensinado as maneiras de todos os outros santos, sejam caboclos, pretos velhos, baianos, exus, marinheiros, enfim, todos os santos do panteão umbandístico.

A iniciação funciona assim como a única forma possível dos indivíduos terem acesso a essas religiões. Saber desempenhar certos papéis é o requisito necessário para que ele ingresse nesses cultos. Como o aprendizado só é adquirido dentro do grupo, é fundamental seguir e obedecer as regras do terreiro como forma de ser admitido nos cultos.

Por seu lado há razões para dizer com segurança que os ritos de passagem, se são dramáticos nas religiões afro-brasileiras, se aproximam do que é conhecido em outras religiões como batizado, que sinaliza a entrada do indivíduo como parte do grupo. Pode-se dizer mais, se o batizado marca a entrada do indivíduo na experiência sagrada compartilhada por uma grupo de

61- A respeito desse tema, Patrícia Birman (1985) desenvolveu um quadro em que caboclos, pretos, crianças e exus são ordenados em Domínios da Natureza, no caso dos primeiros, Mundo Civilizado, para os segundos e, Mundo Marginal no caso dos exus.

Também Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade (1972) fizeram, para o caso dos exus, a observação de que neles estão contidos os elementos dos sonhos de um poder negro, aquele dos quilombolas. Concluem que, cooperativamente, no que diz respeito à construção da figura do africano nos cultos de umbanda e quimbanda, há uma representação domesticada, a dos pretos velhos, que se contrapõe a uma outra, formada pela representação do negro revoltado.

Tanto no caso de Birman e como no de Luz e Lapassade, o que se tem, na verdade, é uma construção cultural por parte dos terreiros, decorrente da necessidade de explicar o mundo do sagrado e sobrenatural através dos recursos que a cultura oferece.

peças, da mesma forma nas religiões afro-brasileiras a entrada do indivíduo no grupo só se efetiva após o cumprimento de um conjunto de normas rituais que o prepararam para a vida no terreiro.

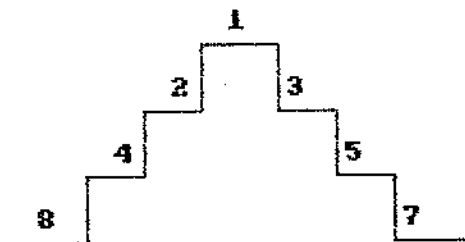
Após esse exame, mergulhando mais profundamente na vida dos terreiros, ouvimos com muita frequência falarem sobre santos, entidades, guias e orixás para expressar sempre uma mesma coisa. É por este sentido que na umbanda um chefe de terreiro pode falar em "o meu guia" ou "minha entidade", ou ainda "meu orixá" para comentar uma mesma ordem de interesses. Pode também mencionar que fez uma prece ao seu santo; enfim, os termos diferem, mas o sentido expressado é um só, guia é o mesmo que entidade, santo ou orixá.

Nos terreiros de umbanda e quimbanda de Sumarezinho as entidades são arranjadas numa espécie de altar chamado congã, obedecendo uma disposição padronizada em todo o Brasil (veja esquema na página seguinte).

Quando são solicitados no transe, dizem que essas entidades vieram trabalhar ou fazer caridade. O candomblé se diferencia da umbanda e quimbanda pelo fato de seus orixás não trabalharem e tampouco darem consulta. Por isso chamam aqueles que descem para dar consulta na umbanda de iluminados ou eguns, denotando certamente um valor negativo em relação aos rituais desse culto.

Em relação ao candomblé, antes de analisar seu panteão religioso, convém entender o que querem expressar quando se

referem à idéia de nação, sendo que encontramos em Sumarezinho duas nações: dois terreiros da nação angola: Edi e Lúcia; e uma nação jêje/nagô: o terreiro de Celina.



1- Oxala 4- Ogum
 (S. Jerônimo ou
2- Iemanjá Sto. Antonio)
3- Xango 5- Oxossi
 (S. Sebastião)

6- Pretos velhos
 (S. Benedito)

7- Crianças
 (S. Cosme e Damiano)

Na verdade as diferenças entre uma e outra, praticamente não chegam a expressar sinais diacríticos distintos; nas ocasiões de festas e rituais, o mesmo ogã-de-atabaque serve tanto ao terreiro de Lúcia como o de Celina; Edi, por sua vez, participa da mesma maneira, em um como em outro.

A forma original de cada nação, tal como é concebida pelos seus teóricos, difere-se entre si por algumas particularidades nos rituais, como ter ou não a cabeça raspada durante o período de recolhimento, ou mesmo através de nomes distintos atribuídos aos orixás (62). No candomblé nagô, por exemplo, conhece-se os seguintes orixás : Oxalá, Ogum, Xangô, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim, Oxumaré, Aro-Aro e Erê. Para o caso dos jêje, chamam Obaluaiê de Xapanã e Oxumaré de Becém, o restante dos orixás seguem os mesmos nomes da nação nagô. Já a nação angola, obedecendo a equivalência do nome dos orixás em jêje/nagô, utiliza as seguintes nomenclaturas: Lemba, Incoce, Zaze, Lumbondo, Luango, Mutacolombo, Burugunço, Insumbo, Tingongo, Catendê, Angorô, Tempo Dia Baganga, Caiti Quindimbanda, Cuqueto e Vúnji (63).

Se no geral os terreiros de candomblé se diferenciam entre si pela adoção desta ou aquela nação, o mesmo não ocorre em Sumarezinho. O terreiro de Lúcia, embora se classifique como sendo da nação angola, segue também a nação jêje/nagô no

62- Para a nação angola, o termo orixá é substituído por inquices.

63- Para uma descrição mais detalhada consulte os anais do Encontro das Nações do Candomblé, realizado em Salvador, no ano de 1981.

terreiro de Celina quando seus filhos-de-santo são convidados às festas que lá se realizam. Celina, por sua vez, atua da mesma maneira em relação ao terreiro de Lúcia, frequentando-o nas ocasiões festivas. Edi, por seu lado, visita ativamente tanto um quanto o outro, de tal forma que possui em ambos a função de cota (*), sendo chamada nos instantes de apresentação pública desses terreiros para auxiliar o bom andamento dos rituais.

A fluidez da idéia de nação entre os candomblés de Sumarezinho decorre da origem das mães-de-santo: todas elas foram egressas da umbanda, possuindo portanto pouca ou nenhuma ligação com aqueles candomblés cuja tradição da divisão por nação é mais forte. Aliás, inexistem em Campinas e cercanias, terreiros de candomblé que sejam tão antigos quanto aos do Jardim Sumarezinho. Lúcia foi quem na verdade iniciou o candomblé em toda região. Atualmente muitos terreiros em funcionamento em Campinas, Sumaré e Hortolândia têm parentescos de alguma forma com o de Lúcia.

Como em sua maioria os terreiros são formados por pequeno número de pessoas, necessitam, muitas vezes, da colaboração de outras casas de culto. A divisão criteriosa dos terreiros por nação dificultaria o intercâmbio entre eles, necessário, em muitos casos, para que o terreiro possa oferecer festas ou qualquer outra forma de aparição pública. Se, então, o peso da tradição é fraco, os terreiros de candomblé operacionalizam a idéia de nação de acordo com sua conveniência.

Assim se os terreiros de Sumarezinho procuram organizar seus rituais de acordo com o que é recorrente nos cultos pelo qual se identificam (64), é preciso dizer que a independência do terreiro frente à tradição faz com que cada qual possua uma característica própria na forma de realizar seus rituais, dada pela liberdade que os pais-de-santo têm para operacionalizar a seu critério os códigos conhecidos nessas religiões.

Se cada terreiro manipula a seu critério aquilo que é consagrado como sendo sua tradição, a próxima etapa a ser examinada aqui, é diferenciar os rituais dos terreiros. Para isso escolhi separá-los em rituais abertos, aqueles que ocorrem para um público geral, e rituais fechados, feitos para um grupo seleto de pessoas, geralmente ligadas ao terreiro.

Na umbanda os rituais fechados são aqueles de desenvolvimento, chamados de gira-de-desenvolvimento, e as consultas particulares aos consulentes. Na gira-de-desenvolvimento, que acontece num dia específico do mês ou da semana, é ensinado aos filhos-de-santo novatos, além das leis do terreiro, as maneiras de se relacionarem com seus santos. É nessa ocasião que os neófitos aprendem as danças, pontos cantados e riscados de cada entidade, bem como relações de reverência e comedimento com a hierarquia do terreiro, mas, sobretudo, aprendem a controlar o transe.

64- Ver: Edison Carneiro (1978) para conferir os rituais comuns ao candomblé; Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade (1972) para os rituais de quiabanda; e José G. Cantor Magnani para a verificar a organização dos rituais de umbanda (1986).

O recolhimento por que passa o abiã no candomblé, é também uma forma de ritual fechado, realizado no segredo do terreiro. Da mesma forma são as consultas particulares, feitas diariamente nas dependências do terreiro ou na própria casa da mãe-de-santo. No geral, os pais-de-santo raramente se recusam a dar consultas. Em sua grande parte é onde mais conseguem os recursos financeiro que, aliás, servirão ao seu sustento.

As consultas no candomblé são realizadas mediante o jogo de búzios - conchinhas esculpidas ritualmente - que são jogadas em posições variadas no interior de uma pequena peneira. As posições sucessivas dessas conchinhas é o que possibilita a leitura pela mãe-de-santo que, a partir delas, vai orientar o consulente. As consultas, em geral, são pagas: em Sumarezinho há um preço padronizado para todas as mães-de-santo do candomblé que no início de 1993, era de 100 mil cruzeiros.

Os rituais abertos ao públicos são os rituais semanais, aqueles realizados para a descida dos santos. Para os umbandistas e quimbandeiros a descida do santo está ligada ao fato e necessidade da prática da caridade. Acreditam que só assim os espíritos podem ascender na hierarquia espiritual. A idéia da prática da caridade fica evidenciada pelo empenho dos santos em resolver os malefícios ou problemas diversos, seja de natureza física, como doenças; problemas profissionais, doméstica ou sexual, como ainda pendências de natureza espiritual, os chamados encostos (*). Embora alguns terreiros use receitas beberagens a seus clientes, a solução dada aos infortúnios é

sempre mágica, através de passes, benzeções, que podem ou não serem feitos em situação de transe, e ainda banhos de descarrego e defumações.

Outro ritual aberto ao público na umbanda e quimbanda é a festa ocasionalmente oferecida no terreiro e aquelas ocasiões especiais realizadas em praias uma vez ao ano, no Vale dos Orixás, ou no túmulo do Exu Tranca-Ruas. Por sua vez os rituais abertos no candomblé se desenvolvem nas sessões quinzenais ou mensais, nas chamadas saídas-de-santo e na Lavagem das Escadarias da Catedral.

Tem-se então para todos os terreiros de Sumarezinho, o atendimento individual que ocorre nas sessões semanais, nos trabalhos ou giras dos terreiros, e as consultas particulares, da qual já falamos. Tem-se ainda os rituais abertos ao público em geral, que ocorrem tanto nos terreiros como nas festas organizadas fora dele.

	:sessões semanais
1 - Rituais abertos-----	:festas no terreiro
	:ocasiões especiais

	:consultas individuais
	:sessões semanais (umbanda)
2- Rituais Fechados-----	:recolhimento para iniciação
	(candomblé)
	:consultas particulares

No caso dos terreiros de quimbanda e umbanda de Sumarezinho, as consultas particulares são cobradas, com exceção dos terreiros de Lurdes e Cida que, tacitamente, nada cobram por elas, muito embora os consulentes agradecem através da doação de

presentes, como bebidas, aves, cigarros e animais pequenos. No geral, para aqueles que cobram, os preços variam de acordo com o santo com quem se deseja consultar. Uma consulta com um preto velho terá o preço menor, pois esses santos apenas dão conselhos e fazem benzeções; um caboclo e, sobretudo, um caboclo chefe do terreiro terá um preço maior, considerando que caboclos são utilizados para desfazer demandas entre outras coisas. Também o que justifica o alto preço cobrado nas consultas com os chefes espirituais do terreiro é sua importância em relação aos outros. Por serem a expressão da existência dos terreiros são aquelas que mais têm conhecidas suas proezas mágicas, daí o fato de uma consulta com ele ser sempre disputada.

Visto isto é necessário examinar ainda a importância dos santos que dão consulta na umbanda e quimbanda. Pela cosmologia umbandística esses santos são comandados pelos orixás, os chamados chefes de linha. Xangô, por exemplo, deus das pedras e cachoeiras, chefia a Linha dos Caboclos. Seus nomes realçam, não é à-toa, esses lugares da natureza, como o Caboclo Sete-Cachoeiras, Caboclo Sete Pedreiras etc. Já Oxóssi chefia a linha das matas, tendo nomes como o Caboclo Pena Verde, Caboclo Índio, enfim todo quando é nome associado às matas, representa uma possibilidade nessa linha.

A umbanda e a quimbanda têm seu panteão de deuses classificados pelo número 7; assim são 7 orixás, que comandam 7 linhas, que por sua vez se desdobram em 7 sublinhas e em 7 falanges, indefinidamente. Quando se pergunta a um chefe de

terreiro a qual linha pertence um determinado caboclo ele evocará o nome do chefe e dos comandados da entidade. Dirá por exemplo que o Caboclo Indio é comandado por um outro chefe caboclo que, por sua vez, é da Linha de Oxóssi. Com isso os umbandistas explicam o fato de existir em outros terreiros caboclos homônimos. De alguma maneira dirão que é a mesma personagem, justificando que ele é de uma sublinha ou falange homonímia.

Os exus, por sua vez, nunca formam uma linha independente, senão estão subordinadas aos chefes de linha. Assim o Caboclo Indio, além de controlar uma sublinha, tem como comandados uma sublinha ou falange de exus. Os terreiros consideram que o aspecto de submissão dos exus às linhas é uma forma de controlar seus impulsos, uma vez que ele pode ser solicitado tanto para uma ação positiva como negativa, o que justifica a pressão por parte das linhas para positivar todas suas ações. Por esse argumento os cultos de umbanda diferenciam os exus batizados, que são aqueles colocados sob tutela de uma linha, do exu pagão, cujos serviços podem ser solicitados, desde que devidamente pagos, para qualquer tipo de ação mágica com consequências danosas. Essa espécie de exus assim agem por que encontram-se livres da moralidade e controle das linhas, podendo atuar de acordo com o desejo do solicitante. Na maioria das vezes, são esses os exus solicitados para a realização das demandas. Quando se quer demandar alguém, existe várias possibilidades de agenciar os trabalhos de um exu. Numa delas o exu é solicitado durante o transe e inquirido sobre o que exigiria para demandar

fulano de tal. O exu irá pedir velas, charutos, cachaça, ou ainda algum animal sacrificado para atender a solicitação da demanda.

Da mesma forma quando alguém suspeita que está sendo demandado, geralmente se socorre de um terreiro até descobrir o que está ocasionando seu infortúnio. Caso isso falhe, em transe, o guia, geralmente aquele que comanda o terreiro, socilita uma transferência para trazer o exu e inquiri-lo. Essa transferência é sempre feita com o auxílio de um filho-de-santo, onde primeiro as mãos do filho-de-santo são colocadas sobre os ombros do consulente que, sob o comando da mãe-de-santo tomada pelo seu guia, entra em transe recebendo os exus pagãos que estão no consulente. Em seguida o exu será inquirido sobre sua procedência, se é um exu de cemitério ou de rua, se foi acionado para causar infortúnios ou mortes, e, finalmente, o que cobraria para abandonar o demandado. Nesses casos o exu sempre pedirá uma quantia a mais do que alega ter recebido daquele que lhe pediu a realização da demanda. Ocorre frequentemente do guia que controlou o exu, ser indagado posteriormente pelo demandado procurando saber quem é seu inimigo. Quase sempre o guia solicita do consulente uma lista de possíveis inimigos e dela escolhe quem melhor se aproxima da condição de demandador. Quando não é assim, ele dirá que é um parente próximo, companheiro de trabalho ou vizinhos; enfim, qualquer pessoa que se relaciona diariamente com o consulente pode ser apontado como o demandador. Raramente o resultado é contestado pelo consulente, que não obstante obedece a todos os procedimentos

pedido pelo guia, fazendo os despachos no horário e local acertado durante a consulta. Quando o despacho tem de ser realizado em cemitério ou local de difícil acesso, o chefe de terreiro, depois da sessão pode combinar com o neófito em fazê-lo sob sua supervisão.

O candomblé procura também dar solução mágica aos infortúnios que perseguem a vida de um consulente. Sua descoberta se dá através do jogo de búzios. Uma mãe-de-santo, depois de jogá-los e verificar qual o infortúnio, pode, se isto for à gosto do consulente, encomendar um banho de ervas como forma de descarregar ou tirar o agente causador do mal. Cada mãe-de-santo dos candomblés em Sumarezinho é uma especialista e conhecedora de inúmeras plantas que julgam possuir poderes terapêuticos e mágicos. Porém, jamais assumem publicamente, com exceção de Edi, que operacionalizam exus, cablocos ou outros orixás quaisquer da umbanda como forma de resolver com alguns consulentes problemas que julgam ser de natureza mágica.

É bom ver ainda outros tipos de classificação que são feitas nos terreiros. Os umbandistas, por exemplo, quando vão se referir a si mesmos, tanto podem dizer que são umbandistas ou espíritas. Já quando falam do candomblé é para mencioná-lo como um culto dirigido aos ricos; é uma crítica por essa religião não enfatizar, como na umbanda, a humildade e o altruísmo, conhecidos como prática da caridade. Por isso mencionam-os como um culto de exibição que se vende para aqueles que podem lhes pagar.

Em relação ao terreiro de quimbanda a crítica assume um tom mais áspero: é diretamente associada à magia negra ou um culto dedicado aos exus, onde a prática da caridade dá lugar ao interesse especulativo do chefe de terreiro, preocupado em tirar vantagens econômicas daqueles que o procuram.

Mas o fato mais interessante e que destaca a rivalidade entre eles é que tanto a umbanda, como o candomblé e a quimbanda possuem em seus rituais elementos de um e de outro, indistintamente. Um terreiro de umbanda que se identifica como traçado, como o de Ana, pode ser classificado de acordo com aproximação com o candomblé ou a quimbanda. Caso pratique leitura de búzios ou outro ritual típico do candomblé será considerado, então, pelo chefe de terreiro, como sendo traçado com candomblé. Já na hipótese de dedicar ritual aos exus e trabalhar pesado (*) será visto como sendo traçado com a quimbanda. Por outro lado existem terreiros que não se aproximam nem de um, nem de outro, realçando apenas algumas práticas próximas ao kardecismo, como é o caso daqueles que autodenominam como pertencentes à umbanda branca. Há ainda aqueles que ficam numa posição intermediária, que reivindicam a autenticidade da prática umbandística, alegando que são por isso os únicos verdadeiramente umbandistas. Em Sumarezinho a ocorrência dessas muitas variações, com exceção das duas últimas, encontram-se presente, formando a tônica de múltiplos rearranjos.

É comum ainda os terreiros se referirem ao termo macumba em dois momentos: um primeiro, como forma de ironia aos outros.

Quando perguntam a um qualquer "você não quer ser um macumbeiro?", se referem na verdade a espécie de ironia ou zombaria pelo fato de que na boca do povo todos são, indistintamente, macumbeiros. O outro, o segundo, é como forma de referirem à demanda propriamente dita. Nesse sentido entendem que demandar é o mesmo que fazer macumba, muito embora prefiram sempre falar em demanda e não macumba.

Os candomblezistas, quando se referem à umbanda e a quimbanda é para dizer que fazem marmotagem, isto é, não conhecem os verdadeiros orixás por que não o aceitam, preferindo os iluminados ou eguns. Diferenciam, assim, aqueles que sabem trabalhar no santo e que não marmotam, daqueles que desconhecem suas coisas, considerados ignorantes em relação ao sagrado. Criticam frequentemente o fato da umbanda e a quimbanda serem pouco iniciáticas, permitindo que qualquer indivíduo possa se estabelecer como chefe de terreiro.

Depois de ter examinado todos esses pontos, pensando agora no aspecto dos rituais realizados fora dos terreiros, é comum, nessa situação reproduzirem externamente aquilo que ocorre internamente durante os rituais. Explico: uma gira improvisada no Vale dos Orixás, ou qualquer outro local, por exemplo, deve funcionar mais ou menos em consonância com o que ocorre no interior do terreiro. Para o caso da umbanda, se estiverem no Vale dos Orixás, reproduzirão o espaço ritual em que estão habituados: velas serão colocadas nas entradas das clareiras, simbolizando a porta de entrada e tronqueira, a segurança do

terreiros; outras serão arranjadas ao fundo para indicar o congá. Enfim, todos os que participam do culto comportar-se-ão como se estivessem no espaço do terreiro: as mães ou pais-de-santo estarão sempre à frente; os filhos logo atrás e a assistência espalhada em torno deles. No candomblé, o xirê se desenvolve mais ou menos da mesma forma, e não ser a posição da mãe-de-santo que sempre fica sentada aos fundos, de frente para o local onde desenvolve o ritual.

Existe também uma separação entre o lugar dos rituais e o lugar da assistência. Todo visitante a um terreiro reconhece que o lugar em que estão sendo realizadas as giras é permitido unicamente aos que participam diretamente dos rituais. Sabem também que para se penetrar nesse lugar é necessário que se ponha descalço. Na umbanda e quimbanda é comum os próprios filhos-de-santo permanecerem todo o ritual com os pés descalços.

O que permite falar que os terreiros são divididos em vários espaços rituais, não autoriza dizer que um não esteja impedido de entrar no outro, de se misturarem. Um bom exemplo acontece com a umbanda e a quimbanda. Como nessas modalidades religiosas os orixás falam, muitas vezes ocorre deles irem até o espaço da assistência para inquirir alguém entre os consulentes.

A análise dos terreiros feita assim, permite dizer que sua divisão interna e externa obedece a uma natureza estrutural. Em qualquer ocasião ou lugar, a separação mantida no terreiro será transportada para onde forem. E dessa forma que os terreiros de candomblé, entre outros, quando estão nos rituais de lavagem da

escadaria da Catedral, reproduzem a mesma separação que existe no dia-a-dia do terreiro: de um lado reserva-se o lugar dos acontecimentos rituais, de outro marca-se o lugar para a assistência. No Vale dos Orixás, como mostrei, ou no Túmulo do Exu Tranca-Ruas, os terreiros de umbanda e quimbanda procedem como se estivessem na própria casa de culto: há o lugar em que se realizam as giras e o lugar da assistência. Assim, um curioso, se penetrar no lugar das giras, será prontamente admoestado e levado para o lugar onde lhe é reservado ficar.

Isso tudo ocorre pelo fato dos terreiros, como foi visto, possuírem limites que são flexíveis e extrapolam as fronteiras da casa de culto, permitindo que muitos outros locais e lugares possam ser incorporados em suas práticas rituais. Assim, as matas, cachoeiras, esquinas, cemitérios, praias e escadarias de igrejas são partes incorporadas ao terreiro. Sempre que nelas estiverem reproduzirão o mesmo ambiente dos rituais que praticam em suas casas de culto.

Tudo isso faz com que as mesmas regras respeitadas nos terreiros tenham a mesma equivalência para esses lugares. É o caso, só para ilustrar, dos terreiros que se preparam para entrar no Vale dos Orixás. Antes de colocar os pés nos caminhos que levam ao Vale, os neófitos reproduzem um conjunto de mímicas rituais, tocando no solo ou na água e levando em seguida as mãos à cabeça numa sequência de movimentos rápidos, o que em si são os mesmos gestos que fazem quando vão adentrar o terreiro. Da mesma forma, a idéia de sagrado e profano para os terreiros não

se localiza unicamente nos limites da casa de culto, mas se expande para todos os lugares em que ela venha ser representada.

Examinadas essas partes, talvez seja conveniente comentar em algumas linhas o que vem a ser o transe nessas religiões, considerando que anteriormente alertei que o acesso aos orixás não se dá por súplicas ou rezas, mas pela possessão através do transe.

Ioan M. Lewis definiu o transe como uma dissociação mental, seguida pela perda dos movimentos voluntários e, frequentemente, pelo automatismo do pensamento representados por estados hipnóticos ou mediúnicos (65). O transe, asseverou Lewis, pode ainda ser parcial ou completo, podendo estar acompanhado de visões excitantes que raramente são lembradas subsequentemente. Tomando essa definição por acreditar que é a mais próxima daquilo que nos terreiros é chamado de mediunidade ou estar no santo (*), procederei uma análise de suas categorias.

Nos momentos de transe há uma distinção na maneira como ele ocorre, do candomblé para a umbanda e quimbanda. No candomblé, quando o transe acontece, dá-se um imperceptível movimento no corpo; em seguida cada neófito comporta-se-á de acordo com seu orixá, permanecendo sempre com os olhos cerrados. O transe na umbanda, ao contrário, é mais frenético: no instante do êxtase, o corpo é arremessado para trás e seguido por tremores que o sacodem por completo. Muitas vezes, esse movimento é acompanhado

65- Ioan Lewis, *Êxtase Religiosa*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 41.

de mímicas, como a do boiadeiro que, ao se incorporar no neófito, caminha como se estivesse sobre um cavalo, imitando os movimentos de um laço arremessado sobre uma boiada imaginária.

Enquanto no candomblé o transe ocorre dentro do grupo e controlado por ele, na umbanda e quimbanda, além dessa prerrogativa, o transe pode ser conseguido também através da concentração mental. Porém isso, dizem os umbandistas, só é possível depois de algum tempo de prática e treinamento, quando se adquire firmeza no santo (*). Aquele que domina essa forma de transe, pode se quiser, alcançá-lo nos momentos que bem desejar, mesmo fora das ocasiões rituais das giras. Nessas horas ele abaixa a cabeça, cerra os olhos e em seguida entra em transe. Muitos chefes de terreiro da umbanda e quimbanda preferem dar consultas nesses instantes.

O transe possui vários estágios nos acontecimentos das religiões afro-brasileiras. Quando o transe é parcial, diz-se que se está irradiado ou bolado (*). Esta categoria de transe ocorre sempre quando o neófito, pela primeira vez, tem uma experiência extática. Na umbanda e quimbanda quando o neófito experimenta essa espécie de transe, seus movimentos são seguidos de rodopios violentos e sem controle. Numa gira de pretos velhos, o neófito terá um transe de preto velho e se comportará de acordo com o padrão e mímica desse guia. Porém seus movimentos serão nervosos, agitados e sem controle. Quando isso sucede sempre há o auxílio do cambone ou filhos-de-santo fora do transe, que cuidam para que o neófito não vá ao chão. O

iniciante, por muito tempo, ficará nessa espécie de transe, melhorando-o gradativamente até que finalmente possa controlá-lo.

No geral os terreiros de Sumarezinho justificam que as pessoas entram pela primeira vez em transe por possuírem capacidade mediúnica. Assim quem possuir capacidade mediúnica ou mediunidade latente pode, durante o ritual, incorporar os santos sem que necessariamente esteja participando do ritual. Quando isso ocorre o consulente é levado para o interior do local onde se desenvolve a gira para ali ver controlado seu transe. No candomblé geralmente quem bola para o santo teve previamente seu orixá confirmado no jogo de búzios; porém vale dizer que tal acontecimento pode ainda se dar na ocasião em que o neófito visita o terreiro pela primeira vez, quando no transcurso dos rituais ele bola para o santo ou apenas fica irradiado, num semi-transe. Quando isso se dá ele é convidado para ficar num local próximo ao acontecimento ritual, sem nele se envolver diretamente.

Não há por assim dizer algo que comprove o desejo do neófito em entrar em estado de transe; ele, o transe, não é procurado e tampouco provocado. Entretanto todos os terreiros consideram que é necessário uma pré-disposição para que ele ocorra. Na umbanda, como foi visto, a pré-disposição é chamada de mediunidade. Assim, quem tem mediunidade basta unicamente educar-se no transe. No geral não se conhece nas religiões afro-

brasileiras outras formas de se chegar ao transe a não ser possuindo pré-disposição a ele.

Embora obedeça uma padronização característica a cada terreiro, o transe é uniforme no sentido de mostrar que é por essa via que o neófito se transforma em um Outro, dotado de uma nova identidade e um novo comportamento. De certo modo em todos os terreiros o grupo impõe um controle cultural ao transe: ele ocorre sobretudo nos momentos rituais. Isso não quer dizer que não haja o transe individual; como vimos um chefe de terreiro da umbanda ou quimbanda se utiliza do transe para consultas individuais. Porém - isso é o mais importante -, o comportamento durante o transe é ensinado; dominá-lo por vezes é uma tarefa árdua e demorada. E o grupo que lentamente vai domesticando-o; inicialmente violento, pouco-a-pouco ele se torna calmo e suave.

A capacidade de entrar em transe e assumir durante o ritual outros papéis sociais permite aos seguidores das religiões afro-brasileiras renovarem suas tradições através do desempenho personificado de deuses e homens míticos. O transe é assim um importante acontecimento nos rituais dessas religiões; por ele são dados aos indivíduos certos papéis fixos, onde histórias míticas são revividas e recontadas. O que não dizer do Exu Zé Filintra representado por uma caricatura de um baiano malandro, fazedor de mandingas, conhecido por suas artimanhas e espertezas no trato com as pessoas, provadas muitas vezes às custas da ingenuidade alheia? E os pretos velhos, conselheiros e curandeiros renomados que atendem por nomes que evocam a idéia

do calor da família e dos parentes próximos como Vovó Cambinda do Congo, Pai Joaquim, Tia Anastácia e outros? Como se vê são dramas encenados por personagens vivas que despontam à superfície da nossa realidade social e cultural através do aflição - o êxtase -, batuques e danças ; são encenações míticas que brotam do passado para revitalizar o presente. Esquecidos pela história contada nos livros, essas personagens emergem nos terreiros como reis africanos, senhores de histórias passadas em outras terras, ou como sujeitos esquecidos que antes foram heróis ou marginais consagrados na memória coletiva. Pelo transe são lembrados e transformados em deuses, contanto talvez uma profecia de que ali as fronteiras entre eles e os homens se encurtam e se aproximam no instante em que os homens são transformados em deuses vivos, e estes, por sua vez em homens que aparecem, não como ícones petrificados e tampouco como sujeitos sem importância e despossuídos de valor social, mas como seres intimamente familiares e conhecidos pelos seus pecados e egoísmos, suas mazelas e fraquezas, enfim sua abnegação e equidade. E por isso que tudo que vivenciam os terreiros nas ocasiões do transe ritual, lembra que a vida é formada pelos feitos da gente simples dos morros, das florestas, dos becos e de todas as localidades que a história ou memória oficial dificilmente contemplariam porque não as alcançam. Nos terreiros, ao calor dos batuques e danças retornam na forma de deuses para, num lapso de tempo, conviver entre os homens.

Tudo isso leva a dizer que as experiências dadas no âmbito dos terreiros mostram uma forte conclusão indicando que

possuem uma preponderante capacidade de aglutinar elementos novos através da *bricolage* - no sentido dado por Lévi-Strauss a esse termo -, permitindo aos pais-de-santo manipular símbolos e linguagem, dotando-os de valores próprios e personalizados que criam uma relativa independência de um terreiro ao outro.

A capacidade que permite a cada pai-de-santo ser criativo em relação às categorias funcionais no terreiro, é aquela que altera os sentidos culturais consagrados na tradição religiosa afro-brasileira.

Assim me refiro por que o fato de não haver formas de controle que se imponham sobre os terreiros, permitem a todos, na medida do possível, alterar o conteúdo de suas religiões de acordo com suas necessidades. E por isso que se o caboclo de uma mãe-de-santo costuma rodopiar durante os rituais, de antemão essas características serão herdadas pelos filhos-de-santo através da socialização no terreiro. Por outro lado, quando esse mesmo filho-de-santo se tornar um novo chefe de terreiro, poderá, se assim quiser, agregar outras novidades àquilo que sabe. E então a flexibilidade permitida no ritual que dá ao pai-de-santo a possibilidade de manipular signos arbitrariamente.

Entretanto, é bom dizer que se a *bricolage* existe em todos os terreiros, ela se vê limitada por algumas práticas que determinam sua intensidade. Num terreiro praticante de quimbanda ela aparece, certamente, com mais vigor, considerando sua sutileza em aproveitar elementos de outras religiões que são agregadas ao seu repertório, diferenciando-se, assim, da umbanda

e do candomblé. Não é à-toa que em Sumarezinho encontramos a quimbanda dotada de uma fabulosa mobilidade que a faz ora estar próxima da umbanda, ora do candomblé e outras vezes em nenhuma das duas. Justifica-se, então, o motivo de Antônio sacrificar animais como no candomblé; tratar seus caboclos como na umbanda e utilizar punhais e cores berrantes sem paralelo nessas duas religiões. Justamente por ser manipulável, a *bricolage*, na umbanda, determina se o terreiro é traçado ou não, mas no candomblé, sua intensidade é menos vigorosa, pois caso um chefe de terreiro dessa religião decidisse fazer uso de punhais em seus rituais enfrentaria críticas de seus filhos-de-santo e daqueles hierarquicamente inferiores que o acusaria de desvio. Por outro lado, na umbanda, se esse procedimento fosse adotado, o chefe de terreiro poderia argumentar que sua casa de culto é traçada com quimbanda, justificando e dando validade para esse tipo de procedimento. E por isso que no caso da quimbanda ela se afirma com maior intensidade permitindo ao pai-de-santo adotar elementos recusados por outros segmentos das religiões afro-brasileira em seus rituais. Sem exus, punhais, pólvoras, cachaça, charutos e sangue de animais não haveria quimbanda, pois ela seria unicamente equivalente à umbanda.

Então o que permite em Sumarezinho a manipulação da tradição é a flexibilidade das categorias em uso nos terreiros. Agora responder por que elas são flexíveis é uma tautologia, considerando que é através da ação simbólica dos indivíduos que a ordem do sistema é alterada. É isso que permite afirmar que é a posição do chefe de terreiro em relação a sua casa de culto

que confere uma relação privilegiada tanto com a tradição quanto com o terreiro propriamente dito. Com a tradição ele pode justificar seu apreço a este ou àquele elemento, dizendo que sua nação é jejê\nago, diferenciando-se da nação angola ou ketu, muito embora o ritual em seu terreiro em nada reflita essa relação. Pode ainda, se for um terreiro de umbanda, dizer que é traçado, ou com candomblé ou com quimbanda; ou mesmo, considerando outras situações, pode dizer ainda que é um terreiro de umbanda pura. O que importa é que a relação com a tradição é uma construção feita de acordo com o interesse do pai-de-santo, mostrando que o que há de concreto nesse sistema é o valor atribuído a si mesmo pelos terreiros, realizado sempre num sentido contrastante.

Como Marshall Sahalins, que disse que

o signo, no sistema cultural, tem um valor conceitual fixado por contraste a outros signos... (66),

os pais-de-santo de Sumarezinho estabelecem seu valor pela dessemelhanças existente entre si. Isso explica por que um pai-de-santo da umbanda não admite realizar publicamente rituais de quimbanda, uma vez que isso o colocaria em equivalência como terreiro praticante deste ritual. Cida, a mais recente mãe-de-santo a se instalar no bairro, ao se socorrer dos trabalhos de um quimbandeiro, o pai-de-santo que primeiramente a ajudou no sentido de desfazer as demandas que pesavam sobre ela, procurou argumentar continuamente, a quem quisesse saber, sua

66- Marshall Sahalins, *Ilhas de História*. Rio de Janeiro Zahar, 1990, p. 187.

desvinculação com essa prática, dizendo que se havia quimbanda em seu terreiro, não era ela quem a praticava.

Talvez a maneira como os rituais são organizados ajude a esclarecer melhor como são construídos os sistemas de contraste nos terreiros, pois funcionando de acordo com um conjunto de sistemas dessemelhantes, Sumarezinho mostrou que a organização do candomblé é marcada por uma hierarquia e rituais inflexíveis, que só permite ao filho-de-santo se tornar um pai-de-santo na medida em que ascenda na hierarquia. Fora isso apenas a dissidência para um terreiro em que prevaleça arranjos mais elásticos é que torna possível a quebra dessa rigorosa hierarquia. Na umbanda e quimbanda há, ao contrário, uma hierarquia e rituais flexíveis que permitem ao filho-de-santo se projetar de antemão como um potencial pai-de-santo, podendo ter sua casa de culto assim que julgar conveniente e seus atos comprovarem eficácia mágica.

Existe então uma frequência agregativa que é responsável pelo tipo de culto que os terreiros apresentam. Por ela o candomblé apresenta conteúdos rituais mais ou menos padronizados se comparado à umbanda e à quimbanda. Em outra direção o sistema derivado dos arranjos possíveis nesses cultos, indica um modelo que torna possível falar em umbandas - no plural é verdade - na medida em que a tradição, pela ação dos sujeitos, é arranjada de forma diferencial de acordo com a posição em que se encontram em relação à estrutura dos demais terreiros de Sumarezinho. Por essa ordem de fatores, é então pela capacidade de agregar novos

signos de acordo com a liberdade de escolha do pai-de-santo que o candomblé, umbanda e quimbanda se diferenciam em relação as suas práticas religiosas.

Todos esses fatos mostram que no mundo das religião afro-brasileiras existem oposições tanto na direção do sistema de crença constitutivo a cada terreiro, como ainda naqueles momentos que envolvem uma severa demarcação daquilo que é considerado legítimo ou não para cada casa de culto, isto é, aquilo que é reconhecido como sendo tradição.

E nesse caminho que no discurso dos pais-de-santo está presente a utilização de recursos simbólicos utilizados para estabelecer a validade de sua religião e da existência de seu terreiro. Ao agir assim o pai-de-santo em Sumarezinho reelaboram o que antes era tradição ou história para validar seus atos, sugerindo que por detrás deles há uma lógica que emerge à superfície da realidade de cada terreiro, utilizada como forma de estabelecer a dominância do sagrado. Essa lógica, certamente, é a capacidade de independência e reinvenção que os pais-de-santo realizam em relação ao que é consagrado como sendo sua tradição.

Seria então admitir que o candomblé apoia-se mais na tradição do que faz a umbanda e a quimbanda? Certamente sim; porém como qualquer outra religião, o candomblé não é um monólito sobrevivido ao tempo. Ao contrário, é uma religião dinâmica e ativa e por isso admite igualmente em seu meio as transformações que sofreu enquanto religião ao longo dos anos.

Mas se as mudanças nele existem em decorrência de sua dinâmica, mantem-se entretanto próximas de práticas rituais tradicionalmente reconhecidas entre os terreiros dessa religião.

Assim é pela pregação da virtude dos pais e mães-de-santo que cada terreiro desenvolve, sustenta e legitima suas casas de culto em Sumarezinho. Por isso, através desses artificios, elaboram em torno de si um conjunto de valores sobre o sagrado que determina e orienta seus atos e práticas religiosas que são reavaliados em muitos sentidos possíveis. Tal como o tabu entre os haitianos que se apresenta como signos polissêmicos, como descreveu Sahline (67), também aquilo que foi construído pelos terreiros de Sumarezinho em relação à tradição de suas religiões, ocorrem da mesma maneira em diversos planos que podem ser desdobrados em apenas dois: um primeiro que permite dizer que a religião do qual o religioso se identifica é aquela que é julgada com tal reconhecimento e não outra; ela é por isso considerada a religião mais correta; a segunda, é a que ganha força através dos atos políticos que cada um dos pais-de-santo investe em seu terreiro.

Reconhecer-se como pertencente a um dos terreiros de Sumarezinho pressupõe elaborar uma concepção do universo e das coisas que necessariamente pode não ser compartilhada pelos outros terreiros. Cada pai-de-santo em sua casa de culto possui uma explicação sectarizada sobre sua religião, apregoando, acima de tudo, uma autonomia em relação às demais. E por isso que

67- Marshall Sahline, *Ilhas de Histórias*, Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 186.

quando falam de suas práticas religiosas, acabam por acentuar as diferenças e as razões religiosas e humanas que marcam seus terreiros.

Albergados nessa análise, voltemos então a questão inicial. Se a hierarquia e o ritual do candomblé são inflexíveis pela maneira como são apresentados, seus chefes, no plano individual, transformam-no de inflexíveis em flexíveis pela prática e autonomia que apregoam a si. Não é por nada que uma das mais frequentes acusações contra os candomblés dizia que, no segredo de seus terreiros, as mães-de-santo também praticam rituais aos eguns e encantados. Edi como se sabe mãe-de-santo do candomblé assegurou realizar rituais visando manter esse tipo de ligação. Celina, por sua vez, ainda hoje presta suas celebrações rituais a Inhassã ou Santa Bárbara, antiga entidade guia de quando seu terreiro se dedicava à umbanda. Lúcia, por muitos anos, realizou rituais a caboclos e pretos velhos. Embora diga ter abandonado essa prática, Edi e Celina, frequentadoras e amigas de seu terreiro, garantem que ela ainda a continua realizando.

Tudo indica que Sumarezinho, através de seus terreiros, expressa um cenário de rivalidades e tensões. A busca de aspectos singulares que tornem um terreiro diferente dos demais cria uma miríade de discursos que penetra o profundo das relações traçadas nesse campo religioso. A lógica que predomina nesse meio assegura que cada terreiro é autônomo para construir em torno de si um valor que seja significativo para a atração de

clientes e serviços, movimentando para isso um conjunto de situações que o diferencie dos demais.

A oposição entre as modalidades religiosas de Sumarezinho se constroem por um conjunto formado por diversas relações substantivas, costuradas por valores diferenciados que cada qual confere a si como forma de distinguir-se das demais. Não são religiões que se superam e se distanciam, mas que se encontram e por vezes se fundem. Analisá-las separadamente como mônadas, seria perder a dimensão da totalidade que o estudo do campo religioso de Sumarezinho requer.

A questão então é saber como apreender os elos que ligam aqueles terreiros que, por uma necessidade congênial, apregoam ser diferentes. Os caminhos certamente são estreitos. Pelo ritual pouco teríamos a dizer, considerando que pela *bricolage* praticada por cada pai-de-santo, os terreiros se diferenciam em formas e linguagens variadas; pela hierarquia, um segundo caminho possível, verificamos a preponderância em uma e o insignificante em outro, isto é, a hierarquia não é um atributo valorizado por todos os terreiros, principalmente no terreiro de quimbanda que sequer faz a distinção entre atabaqueiro e os outros: nele todos podem cantar e ser atabaqueiro, bastando para isso que conheça alguns batuques e pontos cantados. Como se vê é necessário buscar aquilo que seja recorrente em todos eles e que funcione como uma categoria de uso comum. Se não pode ser pelos elementos constitutivos da vida do terreiro, como ritual e organização interna, então tem de ser pela forma como cada qual

se classifica e procura classificar o outro, tanto pela aproximação ou pela evitação. Não é preciso dizer que por detrás dessa relação construída pelos terreiros encontra-se a acusação de demanda.

E assim que ser acusado de demanda evoca um valor depreciativo: o lugar de quem acusa é sempre marcado pela necessidade de formar um sistema de referência que ofereça uma positividade que valorize seu terreiro em relação aos outros. O acusado por seu lado, articula outras estratégias de pregação pública que por vezes desloca o enfrentamento direto para fora da direção de quem o acusa. Se Ana acusa Cida, isso não quer dizer que Cida irá acusá-la, pois esta pode ter sua própria rede de acusados, dependendo da sua posição estrutural no campo religioso. De um lado e de outro, à esquerda e à direita da rede de acusação, estão presentes oposições e diversidades de uma pregação pública desenvolvida pela voz e palavra dos pais-de-santo. A idéia proferida nessas pregações é a de que no meu terreiro se encontra um reduto da virtude apegada ao estatuto do sagrado. Quando cada pai-de-santo traça suas linhas de confronto está, no essencial, marcando sua legitimidade num lugar em que vários terreiros buscam um espaço de representação.

A solução dessas questões por esse viés analítico, a acusação de demanda, conduz-nos no sentido de aproveitar o fato dos pais-de-santo serem verdadeiros contadores de histórias, seja na direção de seu próprio terreiro como em relação aos outros concorrentes. O aproveitamento e a utilização deste

expediente como material analítico, não apenas explica a origem e a natureza pela qual eles se classificam, mas é sobretudo um instrumento que permite vê-los em comparação aos demais expondo a maneira como cada qual se vê e é visto pelos outros em sua geografia atual.

CAPITULO III

A HISTORIA DOS TERREIROS DE SUMAREZINHO: A OPERATIVIDADE DAS ALIANÇAS E RIVALIDADES

Procurei nos capítulos precedentes explicar como os terreiros classificam a si e aos outros. Mostrei com isso como cada terreiro é possuidor de um domínio difuso em relação ao sagrado, dizendo ao final que esse domínio não é construído arbitrariamente ou acidentalmente; ao contrário, partindo dos terreiros, é realizado pelas redefinições residuais da tradição afro-brasileira que, em decorrência disso, envolvem disputas e oposições, cujo objetivo final é o domínio do sagrado frente aos seguidores e frente ao campo religioso de Sumarezinho. Por este processo é possível apreender as relações que determinam os sistemas de aliança e dissidência nesse campo religioso.

Nessa via de fatos, o conteúdo religioso expressado por cada terreiro é resultado de um demorado processo de formação que fornecendo-lhe normas, convenções e preceitos, acabam por se transformar em palco das ações criativas de seus agentes.

E por isso que quanto mais se ouve as palavras dos pais, mães e filhos-de-santo, mais se torna claro as aproximações e as distâncias entre eles e seus terreiros. O relatos orais que coletamos nesse meio, permitem de certa forma reconstruir suas trajetórias, apreendendo também a dinâmica de cada unidade de culto e a formação do campo religioso em questão.

Insisto que, por se tratar de um mesmo universo religioso, é fundamental dar atenção à situação que compreenda os terreiros dentro de uma mesma relação. Por essa via, ao falar de si e dos outros, todos estarão indiscutivelmente realizando uma taxonomia de valores, pois ao falar de si, necessitam contar sobre os outros.

Assim como um punhado de outros religiosos, os pais-de-santo de Sumarezinho possuem, cada qual a seu jeito, uma forma de marcar diferenças entre aquilo que eram e o que se tornaram depois de sua conversão à religião que atualmente professam. Pude ver que cada estória contada mostra pessoas que acreditam em milagres, santos e no mundo dito sobrenatural. Ao final o conteúdo das falas aponta sobretudo como estes agentes transitaram pelo mundo de sua religião até assumirem a atual conformação em seus terreiros. Mas o que de mais fértil se extrai desses discursos, revela que a maneira como apresentam as coisas nada mais é do que a síntese da reprodução e variação de suas vidas. Por isso falam como pessoas experientes que, ao se colocarem à disposição do sagrado, elaboraram diferentes conclusões e interpretações sobre a sociedade humana e as pessoas.

Dessa forma, o experimentado e o vivenciado, tal como são contados, mesmo que sejam virtualidades apontam para um conjunto de respostas que juntas podem oferecer soluções às semelhanças e

dassemelhanças que existem entre eles. Isso por que os homens, lembrando novamente Marshal Sahalins,

... em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e variação (68).

E tendo em vista essas perspectivas que procedo a análise dos conteúdos das histórias de vida contadas pelos pais-de-santo de Sumarezinho. No geral todas elas possuem as mesmas ordens de preocupações, causas e efeitos. As evidências disto estão nas formas pelas quais se iniciaram na religião, como mostro a seguir:

"Eu nasci em Presidente Prudente, mas morei mesmo em Casca-
vél. Eu não queria desenvolver. Eu tinha o dom e não queria.
Então, nos trabalhos eu dava muita risada. Eu trabalhava
junto com meu pai; os guias chegavam e pediam o modo de
trabalhar. Meu pai era de umbanda branca. Ai ele ficava
bravo. Chegou a ponto de não deixar eu assistir os traba-
lhos. Depois eu fui crescendo e fiquei doente. Ficava três
dias na cama, três dias eu não trabalhava. Tudo quanto era
exame não dava doença. Ai eu passei a mandar benzer minhas
roupas; meu pai dizia: olha filha, você tem que seguir. Mas
eu não queria acreditar.

68- Sahalins, *ibid.*, p. 09.

A minha doença era assim: nós estávamos como a gente está agora. De repente, eu cismava e não falava mais. Não soltava mais a voz. Dali eu largava tudo e saía sozinha. Se eu chegava em casa e encontrava a porta fechada, eu ficava fora mesmo. Nada me importava. Eu via tudo, mas não conseguia me mover. Outro instante, aparecia uma febre numa parte do corpo, enquanto a outra metade congelava. Também a minha mão enrolava e eu ficava sem saber o que fazer. Ai quando não tinha mais salvação eu fui no centro que meu pai trabalhava. Chegando lá a mãe-de-santo falou que meu problema já estava resolvido. Nessa altura eu via os guias falarem comigo; eles já ensinavam o que eu devia fazer. Eu já sabia se uma pessoa ia chegar ou não; se fosse acontecer alguma coisa, os guias me contavam. Também eles contavam os pontos na minha cabeça. Eu já me via trabalhando na mata, mas ainda não incorporava os guias.

Mas ai eu não quis continuar no terreiro, eu comecei a seguir a igreja de crente. Deixei tudo porque o pastor falava que tirava espirito. Só que cada vez que eu ia na igreja de crente, mais o espirito encostava (*). O pastor falava que tirava tudo, era só fazer um pedido para Jesus Cristo. Ai eu fiz o pedido, mas eu via 'os da mata' (*) trabalhando e os caboclos gritando nos meus ouvidos. Na última noite que eu fiz o pedido, eu vi um pontilhão muito grande. Os crente subiam naquele pontilhão e não conseguiam ir pra frente, só pra trás. Ai eu subi no pontilhão e fui embora, e me vi na mata. Ai eu vi umas panelas de barro, umas imagens de Nossa

Senhora Aparecida; aí eu disse: esse é o meu caminho, não tem jeito, não. Quando eu vi que não tinha mais remédio eu desisti. Aí eu voltei nesse centro que meu pai trabalhava. Quando eu cheguei lá e a mãe-de-santo abriu os trabalhos, os guias dela disseram que eu já era desenvolvida; só estava faltando firmar os guias. Eu perguntei: a senhora tem condições de amarrar meus guias? Ela respondeu: olha filha, é uma coisa que Deus te deu e eu não vou tirar, não. Porque se eu fizer isso, você vai parar em cima de uma cama e lá terminar seus dias. Aí ela falou: coloque as mãos na mesa. Aí os guias, a Cabocla Rosa e Caboclo João da Flor, cantaram os pontos na minha cabeça. Daquele dia em diante eu comecei a seguir e sarei. Levei bastante tempo boa, mas depois eu arruinei de novo. Tava com 19 anos. Eu sei que larguei três vezes o centro. Quando eu trabalhava com meu pai, os guias já explicavam que queriam atabaques e giras. Mesmo que eu não seguisse, quando chegava um trabalho pesado, meu pai me chamava pra ajudar. Depois eu passei a seguir um terreiro que era de umbanda mesmo" (ANA).

"Eu vim do Paraná. Nasci em Marialva, depois mudei para Maringá, Cianorte, Curitiba e depois Campinas. Eu conheci a umbanda em Campinas. Entrei no terreiro por dificuldades em casa e por problemas na família. Perto do lugar onde eu morava, na época mudou uma pessoa, a Ana, lá no Jardim das Bandeiras. Eu sentia dificuldades, aí eu achava que um terreiro podia me ajudar. Nessa época ela trabalha pouco, só de-

pois que ela começou a trabalhar mesmo. Ai eu cheguei no terreiro e a primeira coisa que ela falou foi que eu era média. Era a coisa que eu mais queria na vida; eu curtia aquilo. Tinha aquele amor pelo espiritismo. Eu sentia que era uma média. Sentia aquela emoção e fiquei contente em saber. Dei logo um jeito de entrar na corrente. Ai numa festa de São Cosme e Damião (*), eu entrei mesmo. Resolvi todos os meus problemas. Ai depois entrou uma dificuldade maior, mas também foi resolvida.

Quando eu comecei, eu sentia muito nervoso e outros problemas. Hoje eu sou feliz. Fico contente em ver meu terreiro cheio de gente. Acho que se tem bastante gente, é por que eles estão gostando" (CIDA).

"Nasci em Dulcenópolis, interior de São Paulo. Aos 12 anos de idade mudei pra Campinas; meus pais eram espiritas de mesa branca, mas eu nunca participei com eles. Toda minha família era espirita. Depois eu casei e comprei o terreno que eu moro hoje. Ai meu marido ficou desempregado. Não achava serviço de jeito nenhum. E eu trabalhava muito: fazia faxina e alisava cabelo. As coisas não davam certo em nada. Meu marido não arrumava serviço e muitas coisas começaram a sumir dentro de casa. Era uma correria a semana inteira pra comprar; quando ia usar, cadê ? Havia sumido. Criei um nervoso, eu tinha muita dor de cabeça, muito forte mesmo. Eu não me controlava, chorava muito. E saía à rua pra trabalhar eu perdia o endereço. As coisas não iam pra frente de jeito nenhum. Eu

alisava cabelo na época, e as coisas começaram ficar ruim também, não aparecia ninguém. Ai meu marido pegou a chapinha que eu alisava cabelo e levou para um terreiro benzer. Chegando lá, falaram que eu tinha mediunidade, que eu precisava frequentar um terreiro. Inclusive ele foi também pra pedir ajuda pra arrumar um emprego. Ai falaram que estavam acontecendo todas aquelas coisas por que eu tinha desenvolvimento e isso estava atrapalhando. Ai eles falaram que eu chorava muito e ficava muito nervosa, e nem queria que dissessem que eu tinha mediunidade. Mas as coisas foram apertando de uma maneira tal que não teve mais jeito, eu fui me benzer. Então lá me ensinaram a rezar em casa e a fazer os pedidos eu mesma aos orixás, pra eles me provarem se eu tinha mediunidade ou não. Cada vez que eu fazia os pedidos, eu melhorava e depois piorava. Foi quando eu comecei a perceber que realmente eu tinha mediunidade. Mesmo assim, eu não conseguia me ver dentro de um terreiro. Eu achava que não ia ficar rodando porque não era peru. Eu achava várias coisas e não conseguia me ver dentro de um terreiro. Mas eu tenho um irmão que já nasceu com mediunidade; ele é filho de exu. Esse exu fazia meu irmão sumir e ficar dentro do mato por muito tempo. Se tentasse agarrá-lo, ele atacava. Ele feria muito minha mãe por isso.

Então eu alisava o cabelo da Ana. Ela veio alisar cabelo aqui comigo, e alisando eu fui contando sobre meu irmão. Até ai eu só ia nos terreiros pra benzer. Então ela falou: leva seu irmão lá. Ai ela cuidou do meu irmão. Meu irmão já estava

até com a cabeça fraca de tanto que isso acompanhava ele. Depois eu comecei a levar meu irmão na gira. Quando meu irmão começou a girar, era eu quem o levava. Mas como ele caía e se machucava muito, eu ficava apavorada, parecia que estava arrancando um pedaço de mim. E ele se machucava e a turma batia nele e o queimava. Aquilo parecia que era comigo. No fim eu desesperei tanto, por que essa era a maneira deles tratarem os exus, mas eu não concordava com aquilo. Aí eu comecei a pedir que se realmente eu tinha mediunidade, eu queria que uma entidade encostasse em mim por que eu já não estava mais aguentando ver meu irmão naquele sufoco. Eu fiz esse pedido em pensamento, mas não é que enconstou mesmo! Eu fiquei uma semana irradiada. Mesmo assim eu não pude ajudar meu irmão. Era a metade eu e a outra metade a entidade. Eu sei que você não se controla. Eu só sei que não se incorporou, só irradiou. Quando eles encostavam mesmo, eu ficava tonta. Aí tudo rodava. Quando eu pensava que estava boa, eles enconstavam novamente. Eu ficava com tontura uma semana. Aí eu fui procurar essa Ana. Fui contar pra ela o que me aconteceu. Então o Zé Filintra dela me girou no terreiro. Ele me deu uma rodada e eu rodei para os quadro cantos das paredes. Aí eu perdi a cabeça mesmo. Foi quando eu vi que realmente tinha mediunidade. Comecei a pensar nisso por caso do meu irmão, eu queria ajudá-lo. Eu tinham uns parentes que estavam com problemas parecidos. Eu achava que eu entrando já podia resolver logo.

Então eu comecei a ver que tinha mediunidade mesmo. Comecei a ver todo esse sofrimento, eu ia tomar ônibus e errava. Tinha dia que eu entrava no ônibus o cobrador parecia que via outra pessoa e implicava comigo. Todo mundo brigava comigo sem mais nem menos. As vezes no trabalho me demitiam sem motivo algum. Todas as portas começaram a se fechar para mim. Ai eu comecei a pensar: se realmente é isso então eu vou seguir. Ai eu fiz uma promessa pra Nossa Senhora Aparecida. Também meu filho mais velho começou a dar muitos problemas. Pedi que se eu realmente tivesse mediunidade, que ela me mostrasse e eu ia seguir até os últimos dias de minha vida. E ela me mostrou de uma forma que eu entendi. Ai um dia eu fui levar meu irmão na Ana, não conversei com ninguém, de repente eu tirei o chinelo e comecei a girar. Quando a Ana foi ver, eu já estava girando. Dali eu comecei a frequentar todas giras e já pagava as mensalidades do terreiro de Ana" (LURDES).

"Vim de São Paulo, onde nasci. Sou de numa família praticante da quimbanda. Aos 8 anos já era um filho-de-santo por iniciativa de minha avó, que era mãe-de-santo. Depois que minha vó morreu, eu assumi o terreiro. Só que em São Paulo comecei a passar por uns problemas de falta de dinheiro, por isso resolvi mudar para Hortolândia. Aqui morei primeiro numa casa alugada; fazia de um dos quarto o terreiro. Os filhos-de-santo começaram a aparecer, e me lembro, cheguei a ter 15 filhos-de-santo logo no começo." (ANTÔNIO).

"Cheguei à Campinas em 1969, vinda de Minas Gerais. Eu estava internada e vim passar 15 dias em casa. Era uma semana de Natal. E eu já não aguentava mais, eu era batizada na igreja crente Adventista do 7o. dia. Minha família inteira é crente até hoje. Mas eu pedi pra Jesus que me libertasse da doença que eu sofria e que não aguentava mais. Nenhum médico tinha mais resposta pra minha doença. Eu era uma pessoa lúcida, mas ao mesmo tempo agressiva e complicada. Mas eu precisava criar meus filhos: tenho quatro, três meninas, uma de criação, e um menino. Resumindo, eu fui pra casa de uma senhora, que hoje tem 61 anos, era a única que conseguia me segurar nos meus períodos de crise. Ela me convidou para que eu fosse até um terreiro de umbanda, ao qual eu falo e explico a verdade, mas tenho um grande carinho pelos umbandistas. Eu falei que não ia por que eu era crente e não acreditava em nada daquilo. Assim mesmo ela me levou. Levou por que era uma força maior que estava me levando. Era um terreirinho muito simples. Isso foi exatamente em 1972. Cheguei lá e já senti uma diferença. Tinha uma pessoa sentadinha, uma senhora que recebia o Caboclo Sete Flechas. Eu achava muito estranho tudo aquilo por que meu pai era africano, cheio de magia, mas depois que ele morreu minha mãe virou crente. O Caboclo veio pra me dar um passe e aquela dor que eu tinha e que me atormentava, foi passando. Ele disse: melhorou, filha? A cambone traduziu por que ele falava um pouco em tupi-guarani. Minha descrença era muita. Pra mim

aquele negócio todo era do demônio, como a bíblia ensinava. Mas dali nunca mais eu saí.

Pedi pro meu marido buscar minha alta por que eu não tinha mais necessidade de ficar em hospital. Eu era vidente; na minha igreja isso não era permitido, eu sentia e eu premeditava as coisas. Eu falava pra minha mãe de carne: minha mãe, eu estou vendo essas imagens. Ela falava que era do demônio. Saí de lá e comecei a pesquisar. Comecei a ler e fazer de mim uma pessoa em que eu pudesse acreditar e que não era uma louca; aquela coisa de perceber, de ser intuitiva, era por que eu era paranormal. Eu não tinha dinheiro para ir a um analista, então tinha que resolver comigo mesmo. Fiquei nove anos na umbanda, foram dias felizes de minha vida" (LURDES).

"Quando eu vim do Paraná, em 1978, já vim pronta (*). Eu tenho 35 anos entre candomblé e umbanda. Comecei na umbanda quando tinha 30 anos; hoje tenho 65. Passei pro candomblé por que achei mais firmeza. Foi aqui em Campinas que eu firmei minha cabeça. Ai eu fui pra umbanda por motivo de doença. Eu sentia tudo, não saía do médico. Passava 1 mês em casa e 15 dias no hospital. Cada dia eu tinha um problema. Eu caía na rua, o povo me levantava. Caía até dentro de casa. Quando eu estava grávida de um dos meus filhos, tenho seis, eu cai de tal jeito que pensei que tivesse matado a criança. Fiquei mais de 15 minutos desacordada. Tudo em mim ficou adormecido. Não matei ninguém, nenhum dos meus filhos nasceu aleijado.

Dali pra frente fui caindo cada vez mais, até que eu achei que já hora de procurar ajuda. Fui levada para um terreiro, já caída. Lá me soltaram e em seguida levantei. Segui então com a umbanda" (CELINA).

"Eu sou baiana de nascimento. Mas tempo atrás eu me mudei aqui pra Campinas. Eu comecei na umbanda aqui. Na Bahia eu não me dedicava por que não gostava. Se eu ia era por que achava bonito. Então eu morava em Campinas e passei a frequentar um terreiro de umbanda por tava com dificuldades de dinheiro" (EDI).

O que mais impressiona nesses primeiros relatos é a maneira como todos se referem ao estágio inicial, antes de se aderirem à religião que doravante professarão, como sendo um amontoado caótico de desorganização da vida e do corpo. No geral são sensações dolorosas que beiram ao distúrbio mental. O mais marcante nas narrativas, é por isso, a dificuldade que todos têm em especificar o tipo de infortúnio ou doença que sofriam. Suas falas são marcadas pela imprecisão em caracterizar o que sofriam e suas justificativas a esse sofrimento, vagas e difusas.

Também a maneira como todos expressam o estado inicial, a fase de desordem da vida, só adquire sentido quando pensado no conjunto do sistema que os levou a se definirem pela religião umbandista; é quando a desordem é explicada pela resistência em aderirem à religião. E quando os problemas, as doenças, são apontados como se fossem de natureza espiritual. Se a desordem

era provocada pela doença, acreditavam poder explicá-la através do recurso da medicina, primeiramente. Porém, a ida ao terreiro conduziu às outras explicações que disseram que sua origem não estava na matéria, mas alhures, onde essa medicina não poderia alcançar. No geral, as doenças decorriam por falta de desenvolvimento, situação mais ou menos parecida em se ter um espírito que reclama um lugar na vida do neófito, mas este, resistente ou mal informado, nunca lhe dá espaço para sua aparição, produzindo, com isso, doenças e infortúnios. Desenvolver-se, isto é, iniciar-se na religião era a condição requerida para que a desordem cessasse e a paz voltasse a reinar em suas vidas.

Em sua maioria as falas nos relatos apontam as doenças como justificativas explicatórias dessa condição, chamando-a de mediunidade. Porém se é assim, todos, indistintamente, nasceram com mediunidade, pois ela é vista como condição essencial para estabelecer relações com esse espírito latente, que se não agraciado, produzia toda sorte de manifestações mórbidas e infortúnios. Neste caso a doença é apresentada como uma consequência mágica por se recusarem a assumir a existência da mediunidade, aparecendo como a única forma possível de se ter acesso aos espíritos.

Por estar latente e despercebido, a mediunidade, ou estado psicológico, reclamava um desenvolvimento que o neófito negava. Unicamente após a aceitação da religião é que os sintomas mórbidos desaparecem. Mas se isso explica os sintomas sofridos,

por quê a necessidade de comprovar que já nasceu mediunidade? A resposta mais ou menos próxima é que nascer com mediunidade, numa estrutura em que terreiros concorrem entre si, coloca-se como uma forma de dizer que a escolha em ser pai, mãe ou filho-de-santo foi realizada de antemão pelos espíritos. O que de certa forma isso é importante para mostrar a posição de alguém no terreiro, pois dizer-se mãe-de-santo escolhida, isto é, que já nasceu com mediunidade, evita que pese sobre ela acusações de oportunismo e aproveitamento para fins próprios nessa função. Acusações essas, vale dizer, muito comuns entre terreiros que disputam produtos religiosos, como é o caso de Sumarezinho.

Por outro lado, o fato de todo filho-de-santo ser um potencial chefe de terreiro, considerando que depois de algum tempo ele pode ter a iniciativa de abrir sua própria casa de culto, permite entrever as formas de acusação cruzadas entre terreiros. Assim, sem nenhum controle externo que impeça um filho-de-santo de se requerer como chefe de terreiro, dizer que nasceu com mediunidade é uma forma encontrada para justificar-se nessa função, pois nascer com mediunidade indica uma aptidão para os papéis religiosos do candomblé, umbanda e quimbanda. Demonstrar essa aptidão é um instrumento preferível à mediunidade adquirida ou construída, por que ela aponta justamente a competência que essa função requer, que diz que competente é aquele que nasce possuindo esse instrumento que permite o contato com os espíritos. Por isso quando se acusa de demanda, questiona-se sobretudo a competência do acusado como pai ou mãe-de-santo, que é o mesmo que pôr em dúvida a existência desse

instrumento, negando-o no acusado. Para os terreiros de Sumarezinho aqueles que se guiam pela equidade não realizam demanda, demonstrando com isso sua competência no trato com o terreiro e suas coisas. Oportunadamente voltarei a tratar melhor essa questão. Por ora é de bom senso ver como são construídas as acusações entre os terreiros, uma vez que as aponto em demasiado nesse capítulo.

No que diz sobre o competência como instrumento da mediunidade, primeiramente há seu uso para a acusação entre uma religião e outra ou ainda entre terreiros:

"Essa gente acende uma vela e já pensa que é mãe de santo" (Lúcia falando da umbanda).

"Qualquer pessoa pode abrir terreiro na umbanda, eles não têm hierarquia" (Celinha).

Para as chefes do candomblé seus rivais da umbanda são destituídos de qualquer treinamento requerido para se tocar um terreiro; são enfim, ausentes de mediunidade e com isso acusados de oportunistas ou de marmotagem (69); alegando ao final que nada entendem de terreiro e dos assuntos que uma mãe-de-santo deve dominar. Ao contrário, quando falam de si, o candomblé é valorizado como o lugar em que a mediunidade justificaria a própria existência da mãe-de-santo, de tal sorte que é comum nos relatos dos participantes dessa religião a referência ao longo aprendizado no qual foram submetidos, exigência fundamental para quem deseja galgar a função de zelador, a chefia de um terreiro.

69- Marmotagem é um termo utilizado pelos candomblézistas para acusar outros terreiros de ignorância em relação ao sagrado.

Ter mediunidade apresenta-se, dessa forma, como uma maneira de afirmar e legitimar o fato de se ter terreiro. Quando é preciso, negar a ausência de mediunidade no terreiro alheio é uma maneira clara de atacá-lo.

Por outro lado quando examina-se as falas da umbanda contra o candomblé, o mesmo argumento é realçado; nega-se a mediunidade, explicando a existência dos terreiros de candomblé para outros fins que não a prática da caridade, elemento fundamental para justificar os propósitos pelos quais se orientam a umbanda:

"Lá (no candomblé) é importante que se tenha dinheiro, cobram tudo. É uma religião de ricos"(Lurdes falando do candomblé).

"No candomblé o que conta mesmo é fazer tudo aquilo pra gente rica"(Cida)

"Antônio é um homossexual aproveitador, vive de bruxaria pra ganhar dinheiro"(Ana).

O cruzamento entre as acusações de ausência de mediunidade como forma dos pais-de-santo se comproveram como originais em suas casas cultu, constrói-se ativando o controle e domínio do sagrado para si e negando-os aos demais. Tal fator faz com que todos os terreiros elaborem uma classificação cujo eixo é uma referência que parte de si em oposição aos outros.

Por este tipo de classificação os terreiros tornam possível e evidente a contraposição no interior da estrutura religiosa que agrega todos as casas de culto em Sumarezinho. A diferenciação entre eles através de um duplo processo de

classificação que fala de si e dos outros mostra, à claro, o funcionamento e a dinâmica do campo religioso.

Nessa ordem de fatos um terreiro não poderia construir seu discurso se não fossem os outros servirem como referência. E então pela relação entre as partes da estrutura que é possível explicar e entender o movimento dinâmico e contínuo em que todos estão envolvidos. Por isso, a simplicidade eloquente das falas dos pais-de-santo é uma maneira encontrada para dizer, não apenas como iniciaram em seus cultos e nele se tornaram mestres, mas também é uma maneira de mostrar a forma pela qual se estabelecem os contrastes e a alteridade de um terreiro para outro.

Se o fato de se dizer nascido com mediunidade serve para marcar diferenças entre os terreiros, também a forma global como os relatos compõem o quadro da desordem da vida e das coisas, não é, entretanto, um mero acontecimento casual; é, sobretudo, um fator significativamente importante, pois mostra como, ao se definirem pela religião, a ordem e o equilíbrio foram restabelecidos. O relatos pontuam ainda um itinerário nítido, onde primeiramente houve a crise, gerada por doenças - cuja definição e caracterização não eram importantes - e infortúnios, como insucessos no trabalho, problemas no lar ou mesmo algum distúrbio mental. Segundo, ocorreu a resistência em aceitar a religião, agravando ainda mais o quadro de desequilíbrio da vida. Por último, deu-se a aceitação e transformação da religião como modelo de vida.

Os elementos presentes nos relatos caracterizam de maneira substancial as seguintes trajetórias:

- desorganização da vida individual, familiar e social em consequência de perturbações físicas (febre, enrijecimento do corpo e dor física) e distúrbios neurológicos (generalizado por eles como sendo "nervoso"). No caso de Ana, Lúcia e Lurdes, os desarranjos físicos e a amnésia, impeliam-nas a uma interpretação da ordem sobrenatural sobre os fenômenos do qual estavam acometidas, justificando-os pela presença da mediunidade;

- a desorganização ou desordem da vida podem também ser geradas por infortúnios de natureza social, como desemprego e problemas com marido, filhos ou outro próximo. Cida e Lurdes enfrentaram esse tipo de fenômeno como se fosse de natureza mágica: eram os espíritos que estavam ocasionando-o.

- por seu lado, a descrição da estória de Antônio mostra que, ao contrário dos outros chefes de terreiro, ser nascido na umbanda permite a associação terreiro/experiência que produz sentido a partir dela, pois nascer na umbanda (quimbanda, no caso de Antônio) necessariamente não impõe a mesma motivação que levou as mães-de-santo a aderir à religião. Por ter tomado outro caminho, o relato de Antônio segue então outra direção, que não a justificativa mórbida ou de infortúnios.

- a maneira como o relato é construído por Lúcia, envolve ainda uma relação de parentesco entre os membros do terreiro. Assim, diferenciam a mãe biológica, chamada de mãe-de-carne, da mãe espiritual, que é a mãe-de-santo; estes, distinguem-se ainda do avô ou avó-de-santo, do padrinho e madrinha, do filho-de-santo e da filha-de-santo. A hierarquia familiar é transposta para o terreiro como forma de conotar o parentesco espiritual de um em relação ao outro.

- a estrutura dos relatos mostram também os infortúnios entrelaçados com as qualificações que impediam a vida; eram por isso acontecimentos de extrema gravidade que só podiam ser entendidos pela explicação mágica.

Por tudo o que foi dito qual seria outra forma de se justificar na religião a não ser pela obliteração dos infortúnios e doenças? Uma solução seria nascer nela, sendo um umbandista de nascimento, como é caso de Antônio. Fora isso, sem dúvidas, a entrada e adesão à umbanda se dá pela cura ou pelo estabelecimento da ordem no cotidiano do consulente. Considerando que a umbanda (também o candomblé) não possui formas de conversão, a maneira possível de entrar na religião é pela cura mágica ou pelo restabelecimento, de alguma forma, do equilíbrio perdido nos assuntos da vida.

Após isso, os relatos apontam ainda o instante em que as pessoas envolvidas na religião decidem criar o próprio terreiro.

Os resultados mostram que esse empenho é um trabalho gradual, onde pouco-a-pouco, cada qual vai se firmando como pai ou mãe-de-santo, expandindo sua casa de culto e sua clientela.

"Depois eu mudei pra Campinas; vim trabalhar. Mas eu tinha emprego e não parava. Podia fazer de tudo que nada dava certo. Nada estava bom. Como eu sofri, foi demais mesmo. Um dia eu olhei pro céu e falei: se este é o meu dom, eu vou seguir até o fim; vós vais me arrumar um emprego e não eu cair, só levantar. Eu prometi a São Cosme e Damião que ia dar uma festa pra eles, mas que eu tinha de conseguir tudo. Ai noutro dia eu ia passando e uma mulher me chamou pra dar emprego pra uma amiga minha que estava precisando também. Eu havia ajudado essa amiga; tinha feito uns trabalhos pra ela. Noutro dia ela veio em casa e falou: olha, eu vou dar um pedacinho de terra no fundo de meu quintal pra você fazer sua casinha. Ai ela pegou, morava num terreno da Prefeitura, vendeu o barraquinho e o resto ela me deu. Ai eu fiz meu primeiro centrinho. O primeiro que eu levantei foi um terreiro sem porta e sem janela; também levantei minha casinha. Dai eu peguei e fiz o salão do centro. Eu trabalhava fazendo faxina durante o dia e só atendia à noite.

Imediatamente apareceram 5 médiuns. Por que desde quando eu comecei a seguir, os guias falavam pra mim: você tem que pôr um terreiro e ser mãe de santo. Ai eu dizia que não dava; por que seguir nos terreiros dos outros ainda vai, mas eu pôr um terreiro não dá. Ai os guias falaram que ia comprar um

terreno. Eu concentrei e eles falaram. Até eu brinquei: eles ficaram loucos! Nessa época eu não cobrava nada de ninguém. O povo, às vezes, me dava alguma coisa. Ai com as faxinas que eu fazia eu comprei, num loteamento que apareceu, esse meu terreninho. Vendi lá, e com dinheiro da venda eu comprei material pra construir. Aqui não tinha água, nada, só mato. Eu trabalhava na faxina durante o dia e à noite eu atendia. Depois os guias disseram que era pra eu parar. Ai três dias eu costurava e três dias fazia faxina. Até que eu controlei a costura e fiquei só com ela" (ANA).

"Eu fiquei uns 10 anos no terreiro da Ana, desde de Campinas até aqui. Fui mãe-pequena do terreiro dela. Eu fui preparada lá. Ai ela mudou pra cá eu vim também. Lá o terreno era da Prefeitura, aqui eu comprei. Comprei por que ela me aconselhou muito. Chegou um dia que eu resolvi sair do terreiro da Ana, depois da gente ficar muito tempo juntas. Os orixás disseram que eu devia ser mãe-de-santo, que eu devia abrir um terreiro.

Por motivo de dificuldade eu resolvi abrir meu terreiro. Os orixás também pediram muito. Eu não me sentia bem em terreiro nenhum. Em todos os lugares que eu ia, me diziam que eram meus orixás que tinham que resolver meu problema. Quando os problemas dentro de minha casa começaram a aumentar, eu decidi a começar a trabalhar. Eu não ia abrir terreiro, comecei a trabalhar só pra fazer as obrigações. Mas daí

começou a aparecer gente de fora, doentes, e eu tinha dó de dizer não; e aí começou a aumentar e eu fui atendendo.

Eu tinha conhecido outras pessoas que saíram de outros terreiros e queriam vir pro meu; eles sabiam que eu estava trabalhando. Também começaram a aparecer pessoas doentes, que depois de curadas passaram a ficar no terreiro. A primeira pessoa que eu fiz trabalho para ela era médium de outro terreiro, e ela ficou aqui por algum tempo. Saiu depois por que era muito difícil pra ela vir por que morava longe. Daí meu terreiro foi crescendo, e não teve outro jeito senão começar a trabalhar.

Não digo que eu viva num mar de rosas, mas eu tenho as coisas boas. Agora no meu modo de pensar, os umbandistas são sofredores. Têm dificuldades na vida. A gente que começa um terreiro não é pra enriquecer. Eu mesma não tenho desejo de enriquecer, eu tenho isso como uma profissão. E aquele amor que eu sento pelos orixás; gosto de praticar o bem e receber o bem deles" (CIDA).

"Depois começou a não dar certo mais. Foi quando eu fui procurar um outro terreiro. O pai-de-santo de lá falou que a minha linha era cruzada com quimbanda, e a linha do terreiro de Ana era fraca pra mim. Com ele eu fiquei 11 meses. Foi quando minha vida começou a mudar, meu marido conseguiu um emprego, apareceu bastante serviço pra mim e nunca faltava dinheiro pra eu ir trabalhar. Fiz cama de folha, fiz muito tratamento com ele e nunca faltava nada pra mim comprar. Aí

eu resolvi meus problemas; só que ele trabalhava muito pesado e acontecia algumas coisas que eu não concordava. Foi aí que eu resolvi sair.

Quando saí, fui para um terreiro de um amigo que frequentava o mesmo centro que eu. Hoje ele é meu pai-de-santo. Lá com ele eu fiquei 7 anos até que saí para ter meu terreiro. Comecei desenvolvendo 4 filhas-de-santo, só depois é que eu construí o barracão e abri o terreiro" (LURDES).

"Naquela época, quando me mudei pra Campinas, tive que continuar com o mesmo nome do terreiro que minha avó tinha deixado: Terreiro de Quimbanda caboclo Guicá. Ela tinha registro em federação e tudo certinho, por isso eu quis continuar. Depois eu tive uma filha-de-santo que hoje é mãe-de-santo em Campinas. Ela ficou aqui comigo por algum tempo. Mas aí ela saiu e foi trabalhar em Campinas e lá montou seu centro. Ela é fiscal da União Espírita de Umbanda de Santos. Aí eu aproveitei e me filiei a essa federação de Santos.

Então eu tive que sair de onde o terreiro estava. O aluguel estava muito caro. Aí ficou difícil eu arrumar casa. Aí apareceu a Maria, que passou a ser uma das minhas filhas-de-santo, que deu uma parte da casa dela pra eu construir meu terreiro. Foi quanto eu montei o terreiro e um barraquinho pra morar. Fiquei lá dois anos. Continuei trabalhando com os meus filhos-de-santo, depois vieram outros e até cresceu mais. E eu trabalho muito, qualquer hora; não tenho preguiça, não. Aí começou a ter problema com o marido de Maria. Aí ele

não gostava muito de terreiro, não. Bebia demais e ficava bravo. Também eles quiseram vender a casa. A Maria mudou pra São Paulo e largou o marido; o filho dela ficou comigo, não quis ir, não.

Depois uma filha-de-santo minha tinha um terreninho e eu mudei pra cá. Só que deu muita briga com a família dela. Agora tem um vizinho que está querendo o terreno. Tem filhos-de-santo que ainda continuam comigo, mas a maioria desitiu. Mas logo vou mudar daqui, vou pra Santos. Já têm 5 pessoas que disseram que vão comigo. Não vou ficar sozinho, não" (ANTONIO) (70).

"Mesmo na umbanda eu não acreditava que eu recebia espírito, que eu liberava energia e que eu era uma personagem ou um ator de várias personagens. Me tornei mãe-de-santo com 20 anos. Eu tenho realmente 21 anos entre umbanda e candomblé. Eu não entendi por que saí da umbanda, não que não estivesse bom, mas a minha sede era maior. Era a vontade de saber mais do meu povo, dos meus ancestrais. Eu percebi que o meu problema era uma doença, mas era uma doença minha e que eu tinha de ficar com ela; não era uma maldição, e eu tinha que saber mais sobre ela. Foi aí que eu busquei minha mãe-de-santo, em Santos, e procurei saber mais sobre o candomblé. No candomblé você tem que iniciar, fazer raspagem e retiro

70- O terreiro fora objeto de pesquisa em outra ocasião, o que permitiu que conhecesse sua estória. Pouco antes dele mudar-se para outra cidade, pedi que novamente o pai-de-santo fizesse outro relato, dessa vez considerando inclusive o motivo de sua mudança. As partes iniciais desses relatos mantiveram-se as mesmas que estão na *Honografia Negra e Contestação: cooperação entre os Rituais de Umbanda e Candomblé*, realizada junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH -, UNICAMP, no ano de 1990.

espiritual. Isso pra mim era tudo muito inaceitável, mas eu já estava com mais compreensão. Ai quando entendi eu disse: o candomblé é uma faculdade. Se eu quero aprender o que sou e o que meu povo foi, eu tenho que estudar nessa faculdade.

Como eu já tinha terreiro aberto, não foi difícil não. A diferença que eu senti em relação ao candomblé e a umbanda, é que no candomblé se estuda muito. Você necessita de 7 anos pra se formar professor no candomblé. Na umbanda se você recebeu uma vibração ou já revelou um guia, você já pode abrir um congá. No candomblé não! no verdadeiro candomblé você passa 7 anos estudando o por que do transe. Primeiro você tem que ser elegum, o aluno, pra depois ser professor. Em 7 anos você está realmente pronto. Eu fiquei 7 anos estudando, fui à Bahia, li Pierre Verger, Roger Bastide, todo esse povo eu fiquei estudando, tendo aquela sede de saber por que eu não tinha dinheiro para ir à Africa. Foi assim que eu pude ter meu terreiro e os projetos que tenho hoje. Para isso é preciso estudar muito" (LUCIA).

"Quando me mudei aqui pra Hortolândia, aqui era tudo mato. Abri um terreirinho, ainda estava na umbanda. Mas a umbanda pra mim não serviu mais. Não penso nada de ruim, não. Eu penso que cada um na sua. Por que eu vivi e me levantei foi na umbanda. Eu me pus de pé foi na umbanda. Dali acabaram-se aquelas coisas que me davam! não fui mais pro médico. Quando passei pro candomblé, eu e a Lúcia, a gente se uniu mais. A

gente se segura nesse parte de cá. Chegou uma hora que a umbanda não segurar mais.

Agora, eu comecei no candomblé devagar. Comecei a sentir mais firmeza nele. Já tinha o terreiro de umbanda funcionando, então pra mudar não foi difícil. O meu pai de santo é daqui de Campinas mesmo. Ele é da nação jeje/nagô, como eu também. Quando eu estava na umbanda e já era burizada (*), sentia muito coisa do candomblé! Era meia umbanda e outra parte candomblé. Então eu fui me desenvolver. Tive filhos-de-santo que começaram a cair (*) também, assim devagar: primeiro um, depois outro. A mudança não foi difícil, não.

As vezes as pessoas vinham aqui e bolavam (*), então a gente ajuda no que pode. Se chega caindo a gente ajuda. Nós aqui temos as curas só em cima das folhas. E assim que nós levantamos as pessoas. Eu não vou mais em farmácia, só se for uma doença da matéria, aí a gente procura o médico. E assim que a gente vai aprendendo mais e mais e não chega ao fim. Estou muito bem assim. Não troco minha religião por nada" (CELINA).

"Eu fiquei 4 anos na umbanda. Aí eu parei por que as coisas começaram a não dar certo pra mim. Aí eu voltei pra Bahia. Lá eu fui numa casa e eles falaram que eu tinha que entrar na religião do candomblé. O meu candomblé e o da Lúcia é de Angola. Eu acho que do candomblé pra a umbanda, o candomblé tem mais firmeza. O modo de trabalhar é diferente. Eu gosto muito da umbanda, só que a umbanda trabalha muito com caboclos e

pretos velhos. Agora no candomblé a gente começa a cuidar do tronco; a umbanda cuida dos frutos e das folhas. O tronco é o orixá. Nesse aspecto o candomblé é melhor do que a umbanda; é o que equilibra mais a vida material da gente. Uma mãe-de-santo do candomblé tem mais firmeza que as mães-de-santo da umbanda, que é mais maleável, é mais fácil de se derrubar por que ela é mais fraca de espírito. O espírito dela não é alimentado conforme é o do candomblé. No candomblé a gente trata os nossos santos com elementares vivos, que é o egé (*) do animal que a gente corta, a fruta que a gente arria (*), o milho, o mel, o dendê, que sustenta os orixás do candomblé. Na umbanda não tem essas coisas, eles fumam e bebem na matéria da gente.

Então quando eu recebi o deká (*) eu tinha 8 anos de santo. Agora, eu não tenho um ilê (*) por falta de dinheiro e falta de filho-de-santo. Agora eu não sou fanática; só faço minhas orações, jogo meus búzios, tenho minhas ervas, zelo do meus legbas(*)....e aqui eu fiquei. Eu vim da minha terra com 1 ano de santo feita, e pra não ficar parada eu ajudo a Celina e a Lúcia. Eu ajudo elas fazerem comida de santo por que aqui não tem ninguém que saiba dessas coisas : como fazer comida, explicar um ebô (*), um pé-de-dança (*), por que elas vieram todas da umbanda e muitas coisas elas não sabiam. Mas eu mesma não tenho filho nenhum ainda; pretendo um dia ter se Iansê quiser" (EDI).

Por esses outros relatos observa-se uma dinâmica que permite ver a maneira como os terreiros foram construídos, tanto no aspecto de sua formação, quanto nas relações costuradas entre eles, deixando à vista que é perfeitamente possível apreender parte de seus acontecimentos através da análise de suas relações de alianças e rivalidades. Mas como entender um conjunto de terreiro envolvidos em relações de aproximação e distância?

Evans-Pritchard (1978), numa feliz expressão, falou em distância estrutural, que reservada sua especificidade na aplicação ao caso dos Nuer, pode ser adaptada ao nosso interesse como uma possível solução a esta questão. Pela definição do autor, distância estrutural é entendida como sendo:

"a distância entre grupo de pessoas dentro de um sistema social, expressa em termos de valores"(71).

Utilizando a idéia de distância estrutural em Sumarezinho, é possível distribuí-la através de uma variedade de conjuntos de distâncias. O terreiro de Lúcia, por exemplo, está próximo dos terreiros de Edi e Celina por praticarem também o candomblé; porém Lúcia considera Edi mais distante do que Celina pelo fato dela praticar rituais aos encantados. Por sua vez, Celina está mais próxima de Edi do que de Lúcia, considerando que a primeira é cota de seu terreiro. Na umbanda, Ana está mais próxima de Lurdes, a quem pouco acusa, e mais distante em relação à Cida e Antônio. Por seu lado, o candomblé está estruturalmente mais próximo da umbanda do que da quimbanda. Enfim, são os valores

71- E. E Evans-Pritchard, *Os Nuer*, São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 123.

que cada qual atribui aos outros que determinam a distância estrutural.

O quadro classificatório ampliado de acordo com as posições de cada terreiro dentro da estrutura define a posição e o lugar que possuem se comparados aos outros; mas não só, definem ainda o estatuto de cada grupo no interior da estrutura, mostrando que há uma dilatação das posições que cada terreiro ocupa. Então se a classificação tem o poder de alargamento ou dilatação da estrutura, impedindo seu fechamento sobre si mesma, promove também uma aproximação entre horizontes diferentes mostrando ao final que o candomblé, umbanda e quimbanda possuem formas contraditórias e específicas de se verem.

Pela idéia de distância estrutural podemos aprender o conflito, a rivalidade e os enfrentamentos entre as casas de culto, permitindo, ao final, ver, não só a configuração de um campo religioso como palco de inúmeras disputas, mas também como cada religião age por intermédio de relações cruzadas que se desenvolvem através de acusações de demanda.

Tratando de uma mesma questão, Yoshiko Tanabe Mott (1976), no estudo entre os terreiros de Marília, chegou à conclusão de que todos eles formavam uma intrincada rede social, ao mesmo tempo em que o conflito era um elemento presente em suas relações. No campo restrito de Sumarezinho, os conflitos apontados pela autora ocorrem igualmente, mas de maneira muito mais intensa. Acredito que, da mesma maneira como testemunhei em Sumarezinho, se deva à proximidade dos terreiros a

direcionalidade das acusações de demanda presentes no estudo de Nott.

Desse modo, quando se tem um campo religioso com as características encontradas em Sumarezinho, as relações entre terreiros estarão sempre sendo ampliadas e redefinidas; elas são por isso histórias sem fim.

Por um tempo, numa pausa ligeira, é lícito a essa altura realizar uma síntese da construção do campo religioso até aqui estudado, vendo como os terreiros se edificaram no decorrer do tempo, vislumbrando os desdobramentos das acusações de demanda propriamente ditas.

Em Sumarezinho vemos pelos relatos que a umbanda apareceu ao mesmo tempo em que o bairro se formava, trazida por Ana, que tinha um terreiro em Campinas, e por Lúcia e Celina que ainda não haviam se convertido ao candomblé.

O candomblé, por seu lado, passou a existir depois da conversão de Lúcia e Celina e pela entrada de Edi como mãe-de-santo.

A quimbanda veio com Antônio, que a princípio se instalou em um local ainda distante dos terreiros de Ana, Lúcia, Celina e Edi (ver croqui de localização), para depois transferir-se para uma rua próxima aos outros terreiros.

A partir do terreiro de Ana se originaram os de Cida e Lurdes. A primeira, desertou-se para formar seu próprio terreiro; a

segunda, transferiu-se a um outro fora do campo religioso, e, anos mais tarde, retornou como mãe-de-santo. Tem-se, então, 6 fases ou etapas que podem ser sequenciadas dando idéia da construção do campo religioso em Sumarezinho:

- 1- A instalação da umbanda no bairro com a chegada de Ana, Celina e Lúcia.
- 2- A conversão de Lúcia e Celina ao candomblé e a chegada de Edi.
- 3- A entrada de Antônio com a quimbanda, passando a participar ativamente do campo religioso quando se transfere para uma rua vizinha dos outros terreiros.
- 4- A deserção de Lurdes do terreiro de Ana para um outro terreiro fora do campo religioso e sua reentrada como mãe-de-santo, anos mais tarde.
- 5- A deserção de Cida e a criação de seu próprio terreiro.
- 6- Finalmente, a saída definitiva de Antônio do campo religioso e sua transferência para a cidade de Santos.

A seqüência assim exposta, permite ver o início da formação do campo religioso em estudo, tendo como parâmetro a chegada da umbanda e um movimento intermediário marcado pela instalação do candomblé e da quimbanda; como final, o estabelecimento de Cida e a saída de Antônio fecham, então, a seqüência desses eventos.

De acordo com essa distribuição, a distância estrutural entre os terreiros pode ser entendida através do período em que cada terreiro se estabeleceu em Sumarezinho: Lúcia e Celina,

quando se instalaram no bairro pertenciam à umbanda, mudando depois para o candomblé. No candomblé ambas eram estruturalmente próximas ao terreiro de Ana, de umbanda, pois eram amigas da primeira fase de instalação dos terreiros no bairro. Também a proximidade entre elas era possível por que ainda não disputavam filhos-de-santo, clientes e serviços religiosos. Com o aumento do número de terreiros, a tendência foi fazer com que as disputas se iniciassem até se tornarem mais intensas, uma vez que os terreiros passaram a ser concorrentes e de certa forma, também rivais em sua religiões. E por isso que a única paz possível sempre se deu entre as mães-de-santo do candomblé, pois além dessa religião ser recente em Hortolândia (e também em Campinas e Região, onde os terreiros possuem menos de 12 anos), era necessário que trocassem informações entre si como forma de superarem a inexperiência como zeladoras de terreiro. Caso se fechassem em torno de si pela rivalidade, os terreiros de candomblé seriam, com certeza, sufocados pela ausência de informações externas, elemento aliás importante para que mães-de-santo inexperiente possam, cada vez mais, granjear novidades religiosas enriquecendo o repertório que possuem sobre a religião que professam. O mesmo não aconteceu com os terreiros de umbanda, pois como vimos, todos eles contaram com aliados externos.

Celina e Lúcia, tiveram então uma trajetória diferenciada e marcada pela amabilidade e troca de informações. Até hoje, nas ocasiões de festa no terreiro de Celina, é o ogã-de-atabaque de Lúcia quem toca e canta os ritmos dessa ocasião, corroborando o

fato de que há uma intensa colocaboração entre essas duas mães-de-santo, como anteriormente mencionei.

Continuando a desenhar esse círculo, no lado da umbanda, Lurdes e Cida, abandonaram o terreiro de Ana conquistando sua animosidade. Antônio e Edi entraram nesse campo religioso a partir de fora, surgindo como potenciais concorrentes. Edi, por não possuir terreiro, integrou-se facilmente aos de candomblé, mas integrou-se também à umbanda por ver nessa religião uma forma de conquistar solidariedade e reconhecimento. Antônio, por ser de fora, representou o aluimento de uma divisão mais ou menos harmoniosa do campo religioso, significando o perigo e o rompimento de uma frágil ordem.

Diferentemente, Cida e Lurdes, por terem formados seus terreiros cindindo-se do de Ana, pressupunham conhecer os códigos da disputa entre os terreiros, provocando por isso uma outra qualidade de eventos, que dizia, por exemplo, que dificilmente alcançariam solidariedade entre os terreiros do bairro, a não ser fora dele.

Por essas análises é possível assegurar que é a flexibilidade das relações entre terreiros que permite falar em conflitos e lutas marcadas pelas oposições específicas. A independência que um apregoa em relação ao outro, levá-los a constantemente se enfrentarem e buscarem formas variadas de alianças.

Por serem autônomos e independentes entre si, cada terreiro é livre para acusar e menosprezar seus concorrentes da maneira como bem quiser. Porém, pela dinâmica desse processo, na medida em que regressamos à formação originário do campo religioso de Sumarezinho diminui até dissipar o círculo das acusações. De 3 três terreiros originários acusavam-se pouco ou quase nada, como mostrei. A acusação só assume uma grande intensidade quando é aumentado o número de terreiros.

Por isso os arranjos da distância estrutural entre os terreiros resultou num sistema difuso e de múltiplas direções, permitindo falar que em Sumarezinho cada casa de culto mantém relações diversificadas, marcadas sempre pela aproximação e distanciamento. Porém nenhuma dessas relações são dadas como definitivas, uma vez que outras podem ser agregadas, seja por novos terreiros que lá instalem ou por rearranjos entre aqueles atuais.

Pudemos acompanhar até aqui as maneiras e as situações em que os pais e mães-de-santos recorrem por sua conta às histórias de sua vida para justificar a existência do terreiro e porquê adotaram esta e não outra religião. Vimos também como cada um, a seu modo, legitimam e dão voz aos conteúdos religiosos de suas crenças e terreiros. São eles os mestres do sagrado, aqueles que dominam o conhecimento da religião, do uso de fórmulas sagradas e dos códigos aplicados em seus terreiros.

Se assim me refiro, é por que os valores pelos quais nossa cultura localiza o saber na razão científica, não reconhece que

também os pais-de-santo em seus terreiros dominam uma ampla área do sagrado no qual são especialistas. Cientistas de sua religião, tal como os mestres de nossas academias, ensinam e formam seguidores, transmitindo aos seus filhos-de-santo e clientes aqueles conhecimentos que adquiriram ao longo de suas vidas.

São reinventores em potencial das tradições da religião afro-brasileira, que atuando em espaços abertos e inter cruzados por várias alternativas religiosas, tornaram-se agentes e sujeitos que nominam o sagrado e consagram regras e normas à maneira como acreditam que devem acontecer as trocas religiosas.

O exercício e a prática religiosa desses sujeitos, donos do sagrado, garantem a autonomia de seus cultos através de uma lógica difusa, como foi mostrado, indicando que aquilo que é julgado como sendo apropriado, deve ser transmitido como ensinamento aos acólitos.

Mas tudo o que foi dito sobre esses donos do sagrado, expressa ainda um conjunto de combinações e rearranjos que deram a configuração encontradas nos terreiros, quando pela primeira vez cheguei à Sumarezinho. Eles, os pais-de-santo, ensinam por isso a maneira pela qual os sujeitos em questão transmitem seu saber sobre suas religiões, mostrando que possuem uma lógica que se encontra inscrita no empenho empregado para realizar e representar o encontro entre eles e o sagrado. Por outro lado, a maneira como transformaram-se em profetas criativos desse sagrado, evidência, mais do que nunca, o sucesso ou fracasso

desse empenho. Como nada pode ser tomado como definitivo em Sumarezinho, posso dizer que embora suas trajetórias de vida estejam consolidadas, por sua dinâmica, os terreiros estão sujeitos às alterações e adoções de novos rumos.

3.1 - DIFERENÇAS BUROCRÁTICAS ENTRE OS TERREIROS

Cada terreiro elabora de maneira diferenciada os seus cultos, procurando ressaltar através deles sua autonomia frente aos concorrentes. Como foi visto, a ênfase pela qual se vêem e se reconhecem, recai na afirmação da autonomia que cada qual apregoa a si mesmo, transparecendo na liberdade de escolha dos rituais e das normas em vigor no terreiro. E de se esperar por isso que, na busca pela legitimidade, descubra-se uma variedade de agências burocráticas pelas quais as diferenças sejam cada vez mais ressaltadas. O que testemunhei em Sumarezinho a respeito dessas relações, espelha e pontua ainda mais a distância estrutural da maneira que falei anteriormente. Cada uma das casas de culto encontra-se filiada às diferentes federações ou mesmo em outras formas de arranjos burocráticos. Vejamos:

CANDOMBLE	
NOME	SITUAÇÃO DO TERREIRO
Lúcia.....	Estatuto próprio
Celina.....	Filiada ao Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé de São Paulo
Edi.....	Não possui terreiro organizado

UMBANDA	
NOME	SITUAÇÃO DO TERREIRO
Ana.....	Filiada à Federação de Umbanda Tupinambá de São Paulo
Cida.....	Filiada à Federação de Umbanda do Interior do Estado de São Paulo
Lurdes.....	Filiada ao Primado de Umbanda de São Paulo

QUIMBANDA	
NOME	SITUAÇÃO DO TERREIRO
Antônio.....	Filiado à União Espírita de Santos

E de conhecimento público que os pressupostos pelos quais se construíram as federações eram o de, entre outras coisas, oferecer assistência jurídica aos seus associados e funcionar como uma espécie de canal de comunicação com o Estado (72). Porém, como mostra o quadro anterior, tais atribuições não são cumpridas no caso dos terreiros de Sumarezinho, pois o vínculo que dizem possuir com suas federações não vai além da formalidade de "dar documentos" (73).

Por outro lado, como oportunamente se referiu Lísias Negrão, a proliferação e o empenho moralizador das federações, no sentido de realizar uma unificação doutrinária, ritual e institucional da umbanda (74) não tem conseguido fazer com que os terreiros abandonem aqueles guias considerados incompatíveis com a dignidade de uma umbanda padronizada, como bem as federações pleiteiam (75). Corroborando essas falas, em Sumarezinho, todos os terreiros de umbanda, além de aceitarem aqueles guias reconhecidos, como pretos velhos, caboclos e crianças, possuem ainda em seu panteão uma série de bairanos, marinheiros e exus (76).

72- Diana Brown et al., *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, Cadernos do Iser, No. 18, 1985.

73- Patrícia Birman, "Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: Diana Brown et al. op. cit., p. 161.

74- Lísias Nogueira Negrão, "A umbanda como expressão da religiosidade popular", in: José Murilo de Carvalho... et al. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, No. 4, 1979.

75- O exemplo mais ilustrativo do empenho moralizador das federações foi dado por Patrícia Birman (in: Brown, 1985), que acompanhou a criação de uma federação durante quatro meses, verificando que gradualmente a "ação pedagógica" impunha-se contra a "ignorância" e a "falta de cultura", sinônimos de ações espalhafatosas, como engolir fogo, pisar em cacos de vidro e manipular punhais (pp.111-120).

76- O aspecto positivo ou moralizador de caboclos, pretos velhos e crianças em oposição a negatividade dos exus e as hostes de bairanos, malandros e prostitutas é, diametralmente, reconhecido por Patrícia Birman (1985),

Aliás foi a própria dificuldade de impor uma moralidade aos terreiros que fez multiplicar o número de federações (77). Como pouco ou nada diferem os aspectos doutrinários das federações entre si, o empenho moralizador e centralizador que apregoam, acabam sempre em fracasso - a função a que se propõem é anulada pela autonomia praticada pelos terreiros. Então, se é assim, se as federações nada federalizam, muito menos conseguem impor suas normas aos terreiros que continuam funcionando à margem de qualquer projeto federativo.

Por esse viés se explica a multiplicidade de federações representadas em Sumarezinho. Como são terreiros que mantêm entre si relações estruturais de rivalidades e autonomia, como mencionei, federalizar-se a uma mesma instituição denotaria aproximação e simpatias comuns. Tendo um leque de opções, cada terreiro escolheu a federação que estivesse ausente nos outros. Assim, mesmo afiliados, os terreiros têm assegurado sua autonomia e liberdade.

Mas uma lacuna fica sem explicação, por que é que os terreiros procuram se federalizar se a federação não afeta sua autonomia? Uma entre outras respostas possíveis é que os terreiros de Sumarezinho, por estarem numa malha de relações de

que os divide, como já alertei na nota 61, em três domínios, onde os caboclos estariam no domínio da natureza, os pretos velhos e as crianças, no domínio do mundo civilizado; e os outros, no mundo marginal (138-48).

77- Lisias Negrão aponta que em São Paulo, no ano de 1960, surgiu o Supremo órgão da Umbanda do Estado de São Paulo com uma preocupação de caráter confederativo, que, entretanto, terminou em fracasso por que houve recusa de seu projeto original por parte de muitas federações (In: Religião e Sociedade No. 4)

concorrência e oposições, procuram, por essa escolha, garantir uma legalidade de seus cultos. Estar federalizado significa ser reconhecido legalmente pelo Estado, que é ter registro em cartório e alvará de funcionamento. Antônio ostentava a quem pedisse sua ficha de filiação à União Espírita de Umbanda de Santos, com o respectivo número de registro publicado pelo Diário oficial da municipalidade dessa cidade, embora nunca um fiscal dessa federação tenha lhe feito qualquer visita. Isso comprova que, mesmo que as federações em nada alterem suas rotinas, estar federalizado é sinônimo de reconhecimento oficial, o que ajuda a torná-los definitivamente aceitos pela sociedade, podendo com isso requerer um tratamento jurídico equivalente às religiões mais estabelecidas.

E por essa via que os terreiros do nosso campo religioso mantêm com suas federações apenas vínculos burocráticos: anualmente pagam a taxa de federalização; porém são independentes em relação a elas. Nesse caso, a filiação às federações é meramente uma formalidade na vida dos terreiros, uma vez que elas em nada impedem a autonomia dos pais-de-santo em relação a sua casa de culto. No campo religioso de Sumarezinho apenas o terreiro de Lurdes se socorre da federação para realizar viagens rituais à praia, ocasião em que sua federação negocia uma área para a realização dos cultos junto à prefeitura das cidades litorâneas visitadas. O terreiro de Celina, embora seja de candomblé, mantém-se ainda registrado na federação como sendo de umbanda, por que a mãe-de-santo não viu interesse algum em atualizar seus dados, alegando que isso em

nada mudaria seu terreiro. Lúcia, embora seja filiada a uma federação no Rio de Janeiro, alega não necessitar fazer uso dela por possuir estatuto próprio. Ana há mais de 7 anos não mantém contato com sua federação. O terreiro mais recente no bairro, com menos de 1 ano de funcionamento, o de Cida, depois de formalizada sua filiação à Federação do Interior do Estado de São Paulo, jamais voltou a ter contato com ela.

O peso e importância do quadro burocrático na vida dos terreiros, pouco ou nada influenciam em suas decisões, como aponta o quadro abaixo:

TERREIROS	FEDERAÇÃO	USO DO QUADRO BUCROCRATICO	RELAÇÃO COM A FEDERAÇÃO
Lúcia	própria	parcial	nenhuma
Celina	S.O.U.C de S.P	nenhum	nenhuma
Ana	Tupinanbá	nenhum	nenhuma
Lurdes	Primado de Umbanda	nenhum	para idas à praia
Cida	F.U.I.E.S.	nenhum	nenhuma
Antônio	U.E.U.S.	nenhum	nenhuma
Edi

S.O.U.C de S.P. - Supremo Orgão de Umbanda e Candomblé de São Paulo.

F.U.I.E.S. - Federação de Umbanda do Interior do Estado de São Paulo.

U.E.U.S. - União Espírita de Umbanda de Santos.

Por esse quadro, vê-se que a relação dos terreiros que formam o campo religioso Sumarezinho com suas respectivas federações, indica que eles fazem pouco ou nenhum uso dessas instâncias burocráticas. Considerando o fato delas não exercerem sobre os terreiros poder algum, assegurando-lhes uma total autonomia, podemos dizer que cada pai-de-santo é livre para fazer uso de qualquer recurso, ritual ou não, como forma de se transformar em centro de atração de clientes. Isso explica por que Antônio, mesmo federalizado continuou a manipular punhais e engolir fogo nas ocasiões de gira com exus. Cida, igualmente, cada vez mais independente de qualquer regra da federação a qual está filiada, incorpora exus, baianos e marinheiros em seus rituais. Da mesma forma Lúcia e Celina mantêm rituais a alguns santos da umbanda, de onde saíram, igualmente sem nenhuma preocupação sobre o que venha pensar suas federações. Tudo isso ressalta o pouco ou nenhum controle das federações sobre os terreiros de Sumarezinho, provando mais que de que nunca que lá ainda são os chefes de terreiro os responsáveis pelas normas que funcionam em vigor em suas casas de culto.

3.2 - A FESTA NO TERREIRO COMO MARCADORA DE DIFERENÇAS

Todos os terreiros, além dos rituais semanais, possuem ainda aqueles em que a unidade de culto é apresentada a um número maior de pessoas: trata-se das festas. Os rituais semanais são atividades corriqueiras para os terreiros, muitas vezes realizadas unicamente com a presença dos filhos-de-santo. Porém, o mesmo não ocorre em relação às festas, onde cada

terreiro procurará mostrar a variedade e riqueza que possui. A festa é, assim, a ocasião em que mães, pais e filhos-de-santo se apresentam com seus trajes rituais frente a um público. Quero enfatizar aqui que, além de cada terreiro organizar essas festas, elas servem como acirrada das competições e rivalidades.

Assim cada terreiro possui um calendário festivo próprio que se desenvolve em dias e locais determinados. Chamo de festa o ritual que mobiliza todos os seguidores no sentido de atrair um grande número de espectadores.

As festas realizadas pelos terreiros podem ser distribuídas da seguinte maneira: o candomblé possui uma festa onde todos os terreiros dessa religião participam, que é a Lavagem da Escadaria da Catedral. Fora esse acontecimento, cada um realiza outras festas com distribuição, quase sempre, de repastos aos convidados. A primeira dessas festas, a Lavagem das Escadarias da Catedral, é planejada em conjunto com a Secretaria da Cultura de Campinas, que se encarrega da montagem do local da festa ritual, do transporte dos membros do terreiro e seus instrumentos, e da promoção deste evento em cartazes e camisetas. Para esse acontecimento, é sempre Lúcia quem mobiliza o maior número de filhos-de-santo. Já as outras festas são planejadas e executadas pelos próprios terreiros. Assim cada terreiro de candomblé possui ao menos uma festa importante no decorrer do ano.

Na umbanda a festa ritual apresentada fora do terreiro e que mais mobiliza filhos-de-santo, ocorre no Túmulo do Exu

Tranca-Ruas. Fora esse ritual, igualmente, cada terreiro possui um conjunto de festas próprias, onde repastos e bebidas são também distribuídos aos convidados.

A realização ou não das festas nos terreiros está associada ao sucesso ou fracasso de cada pai-de-santo; quanto mais organizada e curiosidade despertarem nos expectadores, mais o chefe de terreiro assegurará sua grandeza e majestade no trato de sua casa de culto, o que resultará que seus acólitos terão por ele mais admiração e respeito.

O calendário festivo dos terreiros pode ser desdobrado de acordo com o interesse das festas: existe as festas oferecidas a um público extenso, como é caso da Lavagem das Escadarias da Catedral e os rituais no Túmulo do Exu Tranca-Ruas; como também existe as festas oferecidas a um público restrito, que são aquelas que se desenvolve nas dependências do terreiro.

Uma vez que nosso interesse é ver como os terreiros concorrem através dessa série de eventos, naquelas festas oferecidas a um público extenso, os terreiros se ostentam, mas não se rivalizam por que a disputa se dissolve num público que é comum a todos eles. Assim um terreiro de candomblé certamente procurará levar muitos filhos-de-santo na Lavagem da Escadaria, porém, como é um ritual coletivo, não há um público particular, mas sim uma multidão que é atraída pela novidade e espetacularidade que o evento representa. Na segunda forma de apresentação das festas de que falei, aquelas que são oferecidas a um público restrito e elaboradas no espaço do terreiro, a

rivalidade é um aspecto atinente: o público tem de ser atraído, portanto quem fizer a melhor festa considerará esse objetivo realizado.

A festa de São Cosme e Damião, ou festa dos Erês, como prefere o candomblé, é um exemplo de festa oferecida a um público restrito. Por ser uma festa em que o terreiro testa sua popularidade, é necessário agir no sentido de atrair muitos garotos que consumam as guloseimas preparadas. Cada terreiro empenha-se em atrair o máximo de pessoas, sinalizando com isso que quanto mais recurso o terreiro tiver, mais sua pompa se tornará evidente e mais dividendos retornará ao terreiro.

É impossível dizer em Sumarezinho se há um dia exato para a comemoração das festas no terreiro, uma vez que cada um deles procura oferecê-las em dias diferenciados, que ainda podem não ser os mesmos nos anos seguintes; tudo depende do número de pessoas e recursos que a mãe-de-santo consegue mobilizar para a sua realização. Ana só realiza essa festa no início do ano, no mês de Janeiro ou fevereiro, antes do carnaval, período que parte de seus filhos-de-santo encontram-se em férias. Edi a realiza depois que consegue alocar recursos advindos de seu 13o. salário; na hipótese de encontrar-se desempregada jamais realizará a festa. Lúcia prefere uma data antes de dezembro, sempre aos finais de semana, quando todos no terreiro não estão comprometidos com trabalho ou estudo; e, assim por diante.

Na ocasião deste acontecimento é distribuída uma fartura de doces e guloseimas, onde o público preferido é formado por

crianças. Os terreiros mais estabelecidos realizam suas festas geralmente à noite, como Ana e Lúcia; por serem tradicionais e ocorrerem todos os anos, elas são muito aguardadas pelo público. Os terreiros mais novos, o de Lurdes e Cida, realizam-nas geralmente durante o dia, quando antes de servir as guloseimas às crianças, é oferecido um almoço aos convidados, o que acaba sendo uma forma de atração de público. Nos terreiros de Candomblé, além de doces e bebidas, consome-se também comidas rituais (o caruru). O terreiro de Edi, por não possuir barracão onde as pessoas possam se alojar, realiza esses acontecimentos no interior de sua casa. O terreiro de Antônio aproveita essas ocasiões para realizar batizados de crianças levadas pelos pais, é a chamada cerimônia de apresentação, onde o pai-de-santo oferece a criança aos Doum, levantando-a no ar, onde todos possam vê-la, ao mesmo tempo em que todos no terreiro cantam pontos aos santos-criança.

As festas assim permitem que terreiros mostrem, cada qual a sua maneira, a majestade de seus cultos, publicizando-se e expondo o brilho de seus rituais a quem quiser ver. E isso que justifica o fato de cada qual possuir seu próprio calendário de festas que, em sua ocasião, arregimentará todos os filhos-de-santo para sua realização, mobilizando uma grande quantidade de recursos para torná-las um ponto de atração de público.

E certo que existem ainda outras festas nos terreiros, porém se comparadas às que enumerei anteriormente, não representam a mesma exclusividade e investimento. O terreiro de

Lurdes anualmente vai ao Vale dos Orixás, entretanto não leva a maioria dos filhos-de-santo; é um ritual festivo quase exclusivo da mãe-de-santo que vai prestar homenagens aos caboclos. Os terreiros de Candomblé também possuem outras festividades, que embora representem pouco investimento por parte do terreiro se comparada às festas da Lavagem das Escadarias, é de grande interesse, como as saídas de iadô ou saída de algum filho-de-santo que esteja completando 7 anos de raspagem. Nessas cerimônias o espaço do terreiro fica praticamente tomado por pessoas. A diferença em relação às outras festas reside no fato delas estarem ausentes na programação anual do terreiro; elas ocorrem circunstancialmente, dependendo da disposição de cada novo candidato a filho-de-santo em enfrentar os dias de retiro.

De maneira geral pelas festas os terreiros se opõem e se enfrentam, fazendo com que haja a exposição e abuso de seus recursos. Qualquer pai-de-santo ponderaria, assim, em realizá-la se possuísse recursos escassos ou muito limitados; por outro lado, possuí-los é uma forma dele comprovar-se como bom negociador para as causas do terreiro.

Talvez a partir desses elementos seja possível responder o porquê dos chefes de terreiro de Sumarezinho só abrirem suas casas de culto quando contam com um número suficiente de filhos-de-santo que permitam seu funcionamento público. Lurdes, por exemplo, só inaugurou seu terreiro depois de ter filhos-de-santo desenvolvidos. Cida, por seu lado, não tendo filhos-de-santo na mesma condição, contou, nos primeiros instantes de seu terreiro,

com a deserção de seguidores, como Andréa, do terreiro de Lurdes, Santa do terreiro de Antônio, e o pai-de-santo que a socorreu, tal como já apontei.

Tantos as festas oferecidas ao público extenso como restrito mobilizam a lealdade dos filhos-de-santo com seu terreiro e mostram a capacidade e perícia de seus chefes em agenciar os recursos necessários para a sua realização. Tal como os líderes Nambikuara estudados por Lévi-Strauss, a idéia do chefe de terreiro como agenciador de recursos e homens funciona basicamente através de três instrumentos de poder: a generosidade, a engenhosidade e o espírito lúdico (78).

O pai-de-santo tem de ser generoso com seus filhos-de-santo e com seus clientes, pois só assim conseguirá os recursos necessários para o funcionamento e sucesso de sua casa de culto. Um pai-de-santo que se recuse a ser generoso perderá seus seguidores e seu terreiro. Além disso, ele terá ainda de ser engenhoso: deve saber administrar o terreiro e sobretudo mostrar firmeza no santo para que sua eficácia mágica se torne conhecida, considerando que quando mais eficácia, mais clientes conseguirá atrair. Por final ele tem de ser lúdico: deve saber organizar viagens e passeios para o entretenimento de seus filhos-de-santo, seja nas matas, praias, locais de rituais públicos e, acima de tudo, deve sempre proporcionar festas ao terreiro.

78- Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955, pp. 350-365.

O poder de um pai-de-santo se mantém, então, à custa de seu empenho em várias frentes de atuação. É por isso que quanto mais frouxa for sua responsabilidade familiar, mais tempo terá para se dedicar ao terreiro. Peter Fry (1982) explicitou o quanto o desvio de dinheiro fora do círculo do terreiro diminui suas chances de reconhecimento e apoio político. Seu argumento é que o pai-de-santo tem de manter uma rede de redistribuição que se limite unicamente ao terreiro, pois se os recursos forem direcionados para fora, diminuirá, certamente, a quantia aplicada nele, uma vez que além de sua casa de culto deve ainda cobrir outras fontes de despesas. Dessa forma, quando mais independente for o chefe de terreiro em relação aos laços familiares, mais facilidade terá para desempenhar esse papel (79). Daí a ênfase ao trabalho árduo que está implícita nos discursos de todos os pais-de-santo. Pode acompanhar o quanto os pais-de-santo se lastimam da empresa que é tocar um terreiro. Celina, por exemplo, nos confidenciou o quanto é difícil se manter como mãe-de-santo para quem tem sua idade. Lurdes constantemente lamenta da responsabilidade que teve de assumir depois de ter se tornado mãe-de-santo. Lúcia conta sempre o quanto se ausenta de casa para cuidar das coisas do terreiro.

3.3 - O COMPORTAMENTO NOS RITUAIS

Os terreiros apresentam ainda diferenciações em relação ao comportamento ritual, que se expressa numa marca própria a cada unidade de culto. Bastide mencionou em *AS RELIGIÕES AFRICANAS NO* 79- Peter Fry, *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1982, pp. 75-76.

BRASIL, que na umbanda, no momento do transe, os espíritos se manifestam pelos mais patéticos e violentos êxtases (80). Porém nem sempre é assim que ocorre em Sumarezinho; lá há terreiros de umbanda que apresentam transees suaves e há terreiros de candomblé onde, para alguns orixás, o êxtase é seguido por uma série de movimentos e danças enérgicas. Nesses terreiros existem distinções que funcionam como uma marca que notabiliza um certo terreiro. Dizer que o caboclo fulano de tal tem certas características como movimentos, gritos e falas é uma forma de distingui-lo de outros caboclos em outros terreiros.

Da mesma forma um chefe de terreiro se torna conhecido pelo desempenho de alguma atividade que executa melhor do que os outros. Vejamos alguns casos: os seguidores do terreiro de Lúcia comentam entre si os gestos e mímicas rituais, como abraço, gritos e dança, que possui o Oxóssi incorporado por uma de suas mães-de-santo, aquelas secundárias que não a chefe de terreiro. Da mesma forma a clientela de Lúcia é ampliada pela sua eficácia no jogo de búzios. Edi, por seu lado, assevera que as danças dos orixás tanto do terreiro de Lúcia quando no de Celina, não são bem executadas, fazendo com que todas as vezes em que se apresenta em público, dance lembrando claramente sua crítica, procurando executar passos cadenciados e estudados, diferenciando-se, assim, daquelas danças executadas pelos demais. Celina por seu lado é conhecida pela eficácia mágica de sua Inhansã. Doutro lado, na quimbanda, os exus incorporados por

80- Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*. 3a. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989, pp. 456-457.

Antônio se tornaram conhecidos por serem violentos contra os consulentes incautos que se recusam a cumprir as determinações prescritas por eles. Com isso dificilmente alguém deixa de cumprir algum compromisso assumido com o exu. Na umbanda, os caboclos incorporados por Lurdes gritam e saltam de tal forma como não ocorre em nenhum outro terreiro! vivacidade que é atribuída pelos consulentes a sua força mágica. Também os caboclos de Cida, conhecidos pela eficácia dos passes e benzeções que curam, conseguem rodopiar por minutos seguidos sem que isto cause alteração alguma no equilíbrio e metabolismo do corpo da mãe-de-santo, o que comprova sua firmeza em relação ao seu caboclo. O Zé Pilintra de Ana justifica sua eficácia por sua baianidade! dizem que embora a mãe-de-santo nunca tenha estado na Bahia, consegue falar e agir como qualquer baiano, desfazendo demandas como a força da magia dos santos que possuem essa origem!

TERREIRO	MARCAS
LUCIA	JOGO DE BOZIOS ESPETACULARIZAÇÃO DAS DANÇAS DO OXOSSI
CELINA	EFICACIA MAGICA DE SUA INHANSA
EDI	PREPARAÇÃO DE COMIDAS RITUAIS E EBOS, DANÇA DE ACORDO COM A TRADIÇÃO AFRO-BAIANA
LURDES	FIRMEZA DOS CABOCLOS
ANA	EFICACIA MAGICA DO EXU BAIANO
CIDA	PASSES E BENZEÇÕES DADOS PELOS CABOCLOS.

E de se perguntar sobre a pertinência dessas distinções para um estudo relacional entre os terreiros. Ora, se cada terreiro possui uma forma específica de atração, que funciona como um conjunto metódico e sistemático de elementos pelo qual o terreiro é reconhecido, mostrando que não há uma padronização entre eles, então cada qual possui liberdade para organizar seus cultos e orientá-los da maneira que julgar mais conveniente. Não há como negar que haja uma seleção de certos rituais por parte dos terreiros, visando a atração de clientes e público. Por exemplo, quando Antônio é acusado de ser quimbandeiro e só trabalhar com "coisas ruins", percebe-se uma negatividade nessa acusação, porém, para o chefe do terreiro há uma positividade em

ser chamado de quimbandeiro, pois isso funciona como atração de clientes que, pelo acaso da vida, procuram resolver seus infortúnios através da mediação dos exus. Como, então, explicar o sucesso do Túmulo Exu Tranca-ruas? A única solução que cabe aqui é a inspiração popular que os exus suscitam nos terreiros de quimbanda e que, no caso de Antônio, é muito bem administrado para seus fins como pai-de-santo da quimbanda.

Mas por quê os terreiros se enfrentam? Pela reconstrução de suas histórias vimos que a concorrência praticamente inexistia quando as primeiras unidades de culto se instalaram no bairro. O produto religioso era farto e pouco disputado. Com a entrada de novos terreiros foi necessário que cada chefe de terreiro se envolvesse em múltiplas negociações para tornar seu terreiro atrativo. Tornou-se necessário que cada qual procurasse suplantar os concorrentes em alguns campos específicos, pelos quais passaram a ser identificados.

A especificidade elaborada por cada terreiro passou a significar uma marca sistemática que o identifica em relação aos demais. Se é assim, então podemos falar da existência de uma linguagem exclusiva a cada terreiro: essa linguagem é um falar de si. Da mesma forma, se falam de si é por que há um outro cuja referência elabora essa relação. E ainda, a dinâmica expressa por essa relação mostra que os terreiros concorrem disputando um mesmo produto. É dessa forma que cada casa de culto procura apregoar para si valores que a transforme num produto de consumo diferente em relação aos demais. Cada um organiza, então, seus

rituais de uma forma específica que não é repetida pelos concorrentes.

Vejamos como essas diferenças ocorrem, tomando como referencial as entidades mais solicitadas pelos clientes, pela ordem, nas ocasiões de consulta nos diversos terreiros:

TERREIRO	ENTIDADES (B1)
Ana	Caboclos - Baianos -exus
Cida	Caboclos - Pretos Velhos - Exus
Lurdes	Caboclos - Boiadeiros - Exu-Mirim
Antônio	Exus - Boiadeiros - Baianos-Caboclos

O gráfico exposto nos possibilita entender como funcionam as giras semanais nos terreiros. No terreiro de Ana, primeiro chamam-se os caboclos, depois os baianos, terminando com o exu Zé Filintra que nesse terreiro desce na Linha dos baianos. Na última sexta-feira do mês o culto é dedicado aos exus, porém, antes são chamados os Caboclos e Baianos, que utilizam o tempo preliminar à chegada desses orixás. Nos dias normais, aos exus é reservado o período excedente, depois dos Caboclos e Baianos.

B1- Não é necessário alertar que essa comparação é válida unicamente para os terreiros de umbanda e quiabanda considerando-se que no candomblé não existe a "consulta" nos moldes dessas religiões.

Grande parte dos filhos-de-santo são liberados dessa cerimônia dado o fato dela ocorrer em horas avançadas.

No terreiro de Cida o padrão obedecido é o mesmo: os próximos depois dos Caboclos são os pretos velhos. Porém é bom dizer que com a entrada do novo pai-de-santo, essas cerimônias tem sido mais rápidas para que se permita a descida dos exus.

No terreiro de Lurdes inicialmente incorpora-se todos os Caboclos que cedem sua vez aos boiadeiros e às outras linhas que podem se incorporar se o tempo permitir, seja na Linha dos Baianos, ou Linha dos Marinheiros e ciganos. O caso específico é o exu-mirim, que tem grande sucesso no terreiro. Esse exu só é incorporado em cerimônias particulares, quando se dá passes e benzeções.

No terreiro de Antônio é incontestável a presença e preferência pelos exus, principalmente as pombas giras. Foram raras as ocasiões em que visitando o terreiro, as pombas-giras não estivessem incorporadas, inclusive fora do ritual coletivo, mostrando seu brilho para uma ou duas pessoas no terreiro. A presença das pombas-giras e exus nesse terreiro é parte de sua rotina.

Todos esses itens permitem-nos dizer que os terreiros de Sumarezinho mostram, cada qual a sua maneira, diferenças nas mais diversas magnitudes. A harmonia não é, assim, uma prerrogativa que persiste entre eles; todos estão envolvidos em disputas para assegurar o controle do produto religioso e

clientes em oferta no bairro. O sentimento que os une dentro de uma mesma relação, a religião afro-brasileira, e território comum, o Jardim Sumarezinho, é o mesmo que cria a oposição que faz com que os terreiros procurem, a todo custo, se diferenciar entre si. São as marcas que notabilizam os pais-de-santo de Sumarezinho que faz com que todos se empenhem na tentativa de mostrar-se diferentes e originais no trato com suas casas de culto. São eles, então, os responsáveis pela existência de uma índole marcada pela sectarização do discurso, que diz que o terreiro a qual pertença é melhor do que os outros. E assim que a centralidade evocada no discurso de cada mãe ou pai-de-santo para tornar legítima sua unidade de culto é construída pela relação entre diferentes. O estatuto da legitimidade apregoada por essa forma de discurso diz, comparativamente, quem está próximo e quem está distante. Assim é legítimo os rituais do terreiro, e ilegítimo os dos outros terreiros, sendo por isso duas condições que só podem existir na medida em que se atribua valores diferenciados ao "meu terreiro", comparando-o com os "outros".

Por essa particularidade, vendo-os de acordo com o croqui de localização esboçado no Capítulo I, é possível determinar uma letra alfabética a cada unidade de culto, obedecendo seu período de instalação no bairro e, em seguida, cruzá-las seguindo a relação de aproximação e distância evidenciados nos discursos apontados nos parágrafos anteriores.

Como primeiro caso, temos que A-1 (Celina) está estruturalmente relacionado a A-2 e C. Isto é, (A-1) não possui rivalidade com Lúcia (A-2) e tampouco com Edi (C). São aliadas e amigas. Porém, por dirigir acusações em outras ordens, A-1 está estruturalmente em oposição a A-3, B, D-1 e D-2, que são os terreiros de Ana, Antônio, Lurdes e Cida, respectivamente. As relações cruzadas de A-1 se expressa então pelas seguintes equações:

$$A-1 \langle \Rightarrow \rangle A-2 \text{ e } C \quad A-1 \Rightarrow A-3, B, D-1 \text{ e } D-2 \quad (B2)$$

Em relação à A-2 (Lúcia), seguindo a mesma ordem de fatores, ela está para A-1 (Celina) e C (Edi), considerados terreiros amigos, assim como é neutra sua relação com a A-3, B, D-1 e D-2, Ana, Antônio, Lurdes e Cida, respectivamente (B3), por que como forma de conquistar simpatias para a causa do Vale dos Orixás, evita acusá-los. Isso permite escrever igualmente duas combinações :

$$A-2 \langle \Rightarrow \rangle A-1 \text{ e } C \quad A-2 \rangle \langle A-3, B, D-1 \text{ e } D-2$$

B2- Os sinais devem ser lidos da seguinte maneira :

(\Rightarrow) (está para...) \Rightarrow (opõe-se a...) X (é neutro em relação a...)

B3- A posição estrutural de Lúcia em relação aos outros terreiros, decorre de seu empenho político em controlar as religiões afro-brasileiras. Maiores detalhes estão esboçados no Capítulo seguinte.

Para o caso de A-3 (Ana), sua posição na estrutura é de neutralidade em relação a A-1 e C, pois não acusa Celina e tampouco Edi; possuindo entretanto rivalidades de naturezas diversas com A-2, B, D-1 e D-2, direção em que se dirige suas acusações:

A-3 >< A-1 e C A-3 => A-2, B, D-1 e D-2

Por seu lado, B (Antônio) é passivo diante das acusações dirigidas contra ele, uma vez que elas o beneficiam, como vimos. Na verdade, no interior do campo religioso, ele só não é acusado por Lúcia. A existência de uma única equação denota sua posição liminar na estrutura. As acusações unicamente vão a sua direção, sem contudo retornar; B é exclusivamente acusado, ao mesmo tempo em que requer essa posição; por ela, se reforça sua condição de bom demandador:

B <= a-1, A-3, C, D e D-2

Em se tratando de C (Edi), sua posição é de aceitação e integração com A-1 (Celina), A-2 (Lúcia) e D-2 (Cida), pois participa ou participou como auxiliar nos rituais desses terreiros. Por outro, é neutra se comparada à A-3 (Ana) e D-1 (Lurdes), uma vez que não mostrou nenhum tipo de rivalidade ou integração com essas mães-de-santo. Ao mesmo tempo considera-se rival de Antônio, B, acusando-o, pelo fato de ser quimbandeiro,

uma pessoa perigosa, permitindo escrever, então, a seguinte sequência:

C $\langle \Rightarrow$ A-1, A-2 e D-2 C $\rangle \langle$ A-3 e D-1 C \Rightarrow B

Considerando a posição de Lurdes na estrutura, sua relação é de rivalidade com todos os terreiros, desde A-1 até D-2, acusando a todos de invejá-la e temê-la por sua concorrência. Considera, por isso, que é a mais atacada pelos terreiros de Sumarezinho!

D-1 \Rightarrow A-1, A-2, A-3, B, C e D-2

Por último, D-2 (Cida) se encontra numa posição de aceitação e integração com C (Edi), que ajudou-a nos rituais, sendo ainda sua conselheira, e de neutralidade em relação à A-1 (Celina), por alegar nunca ter tido disputa alguma com essa mãe-de-santo. Sua rivalidade se manifesta em direção à A-2 (Lúcia), a quem considera estar voltada unicamente para ricos, ferindo, portanto, os preceitos da caridade por ser especulativa; A-3 (Ana), que fora sua antiga mãe-de-santo, responsabilizada por enviar demandas contra ela; B (Antônio), acusado de também demandá-la pelo litígio sobre o terreno doado ao pai-de-santo por sua cunhada; e D-1 (Lurdes), a quem acusa de invejá-la pelo crescimento de seu terreiro!

D-2 $\langle \Rightarrow \rangle$ C D-2 \times A-1 D-2 \Rightarrow A-2, A-3, B e D-1

Assim cada terreiro só pode ser compreendido se colocado em relação aos demais com quem forma a estrutura política do campo religioso. Assim candomblé, umbanda e quimbanda se caracterizam, como vimos em Sumarezinho, pela autonomia e independência dos comportamentos e normas rituais que vigoram em cada terreiro. Digo mais, partilham de uma estrutura comum cuja expressão básica é o enfrentamento e a rivalidade dadas em direções múltiplas e variadas.

Por outro lado, volto a enfatizar, a concorrência entre os terreiros varia de acordo com a distância estrutural em relação ao outro que, entretanto, pode variar e oscilar dependendo dos arranjos feitos na estrutura.

Cada terreiro mantém assim um conjunto de oposições que podem ser alteradas e colocadas em outras direções. Se Ana tem acusações contra Cida, necessariamente esta pode não ter acusações contra a primeira. Por sua vez, Ana pode mudar a direção de suas acusações para outros pais-de-santo do campo religioso.

Essas combinações asseguram a idéia de que os terreiros se diferenciam por que se rivalizam, isto é, acusam-se por que encontram-se concorrendo entre si. Nesse ponto, a acusação de demanda é um elemento importante para apreender a constância

dessas combinações no interior da estrutura, questão que será analisada a seguir.

CAPITULO IV

AS ACUSAÇÕES DE DEMANDA ENTRE OS TERREIROS

"Eh! Exu que tem duas cabeças
Vem cá que é pra demandar com fé
Uaa é Satanás do inferno
Outra é o senhor Lucifé" (B4).

Depois de ter examinado as maneiras como se contrói o mapa religioso dos terreiros de Sumarezinho, passo a partir de agora, através das palavras ditas por aqueles sujeitos ativos deste estudo, entender os vários terreiros, analisando-os pela acusação de demanda propriamente dita, observando-a, sobretudo, como uma prática utilizada em comum pelos terreiros, indistintamente.

Mesmo que um pai-de-santo advogue não fazer uso da demanda, julgando-a como um produto da ignorância em relação ao sagrado, estará, arbitrariamente, inserido no contexto dela por ser acusado pelos demais. Dessa forma a acusação de demanda em Sumarezinho pode ser reduzida a dois atores: o acusador, aquele que diz ter recebido a demanda, e o acusado, que sempre negará ser demandeiro.

Por essa via, e apenas ela, essa forma de acusação é similar à acusação de bruxaria feita entre os azande, que diz que um bruxo ataca um homem quando motivado por ódio, inveja

B4- Poeta cantado no terreiro de Lida.

ciúme e cobiça (85). Parto do suposto de que ela, a acusação de demanda, sempre tem por trás uma rivalidade ou disputa entre terreiros, uma vez que ela se refere à ação de um rival, inimigo ou concorrente que, por intermédio e manipulação de forças mágicas, visa prejudicar seu oponente.

4.1 - A SUBSTANCIA DA DEMANDA E A CONSTRUÇÃO DAS ACUSAÇÕES

Em Sumarezinho observei que quando se inicia uma acusação é necessário que se encontre o objeto mágico, a substância da demanda, como cabelo, animais mortos, cacos de vidro, pedaços ou quaisquer dos objetos de uso pessoal da vítima, terra de cemitério, sobras de cadáveres etc. Porém não é a soma de todos esses elementos que forma a substância da demanda, sendo que ela pode ser identificada por apenas um desses elementos: um ovo choco encontrado próximo de um terreiro pode ser tomado como resultado de uma demanda; um pequeno monte de terra comum pode ser associado à terra de cemitério, poderoso instrumento de demanda. Por isso, a substância da demanda, entre outras coisas, pode ser apenas um objeto tomado fortuitamente ou um conjunto deles.

Os despachos, geralmente formados por aves mortas, bebidas e cigarros, comumente encontrados em nossas esquinas, é também um exemplo de demanda de alguém solicitando um malefício a outrem ou devolvendo-os a quem quer que seja. Essa é uma outra natureza de demanda que ocorre quando alguém solicita a

85- E. E. Evans-Pritchard, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 85.

intermediação de algum exu como forma de solucionar problemas de qualquer ordem. Se no caso tenha sido uma infortúnio, o exu, durante as consultas possivelmente deve ter dito que origem desse do malefício deu-se pelas ações de outras pessoas, sendo necessário então contê-las pela ação mágica da demanda de defesa ou de ataque. Quando assim age, o exu responsabiliza, portanto acusa, alguém pelos danos de seu solicitante.

A identificação da demanda é ampla, permitindo aos indivíduos realizá-la através de várias formas de mediação mágica. Porém, isto é mais marcante, raramente alguém assumirá a responsabilidade ter feito demanda a qualquer pessoa que seja. Se em algumas vezes assumem realizá-la, procuram, sobretudo, mostrar que o que fez foi a demanda de defesa, aquela que tem o caráter defensivo contra outra forma de demanda, a mais agressiva, que é a demanda de ataque. Como ninguém assume realizar demanda para prejudicar qualquer pessoa que seja, sua existência se dá unicamente enquanto acusação. O que a experiência de campo nos mostrou é que a contra-demanda é assumida por todos os chefes de terreiro, pois como Sumarezinho é um campo religioso de ampla concorrência e disputa, a acusação é uma arma para desmoralizar o rival. Quando um chefe de terreiro alega ter recebido uma demanda, de imediato torna público, a quem queira saber, que domina os mecanismos do contra-feitiço ou contra-demanda. Por isso todo pai-de-santo coloca-se como um perito nessa arte, seja dizendo que possui santo forte, isto é, que seu santo é rebatedor de qualquer demanda, seja ainda através da arte no uso de receitas mágicas,

como de sal grosso, certas ervas, como arruda, e pontos riscados, desenhados estrategicamente no interior do terreiro. Todas essas providências são tomadas como forma de solicitar a defesa de algum orixá eleito como protetor do terreiro e segurador de demandas. Nos terreiros de umbanda é comum ver a casa do exu colocada logo na entrada da casa de culto, pois o exu é utilizado também como rebatedor de demanda; é um guardião que garante o equilíbrio do terreiro. Conhecido como tronqueira, esse local vive refletido de oferendas, mostrando o quando é solicitado.

Nos candomblé de Sumarezinho é frequente ouvir que o santo forte, o santo-de-cabeça (*), impede a concretude da demanda, sugerindo que ele funciona como uma espécie de guardião para essas pessoas.

Na umbanda e quimbanda predominam também a idéia do santo forte como protetor contra as demandas, mas o que predomina para as defesas, além da tronqueira, são as soluções mágicas. No terreiro Caboclo Pena Verde e Cabloca Jurema, esta solução beira a prolixidade: são tesouras, água misturada ao vinagre e carvão, bilhetes estrategicamente depositados aos pés de santo e pontos-riscados; tudo isso espalhados pelo terreiro.

Por ora é necessário apenas reter a idéia de que alguns pais-de-santo sempre negarão realizar demanda, reforçando unicamente o pressuposto da contra-demanda, esta, aliás, aceita por todos.

Nesse aspecto, a demanda é dotada de uma negatividade em oposição à positividade da contra-demanda. Os chefes de terreiro dizem que a demanda é coisa de ignorante do sagrado para mencionar que quem a pratica desconhece as "coisas" do santo, que é a boa condução do sagrado. Porém se assim pensa, dificilmente negará ser vítima dessa prática, deixando à vista que o que é negado para si é comprovado nos outros.

A recusa em aceitar a existência da demanda é um valor construído à partir de quem fala, que diz que quem demanda é outro. O aspecto depreciativo da demanda implícito nessa forma de discurso é uma maneira de negá-la em seu terreiro para ativá-la em outro lugar. Daí o motivo de todos tratá-la com absoluto desprezo quando a ela se referem. Um chefe de terreiro do candomblé pode acusar outros de demandá-lo, porém mostrará total pouco caso em relação aos objetos da demanda, como galinhas mortas, velas e bebidas, entre outros, alegando que seu santo é quem cuida de sua proteção, não lhe sendo necessário, portanto, recorrer à recursos mágicos como forma de defesa. Quando isso se dá o chefe de terreiro comportar-se-á com absoluta despreocupação, uma vez que preocupar-se, nesse caso, é sinal de fraqueza mágica, algo pouco tolerado nessa função religiosa. Quando mais distante e despreocupado se mostrar, mais ele reforçará a imagem de um chefe de terreiro tranquilo, portanto de santo forte. Isso nos leva a pensar que ao contrário, um terreiro cujo chefe possui santo fraco, pouco sucesso terá entre seus seguidores.

Os pais-de-santo acreditam ainda que quando se realiza a demanda é necessário que haja o agenciamento de exus para sua execução. Quando mais pagão (B6) for o exu, mais força ele terá no cumprimento da demanda. Por outro lado, para combater as demandas pode ser solicitado um exu batizado ou ainda um caboclo ou preto velho preferencial. Interessa dizer que a força dos exus batizados ou dos santos-de-cabeça, ou santos preferenciais, sempre será preponderante em relação aos exus pagãos. Pode-se fazer uma primeira contra-demanda, mas se o malefício persistir a vítima será instigada a alocar um número de forças maior, mais poderosa e eficaz, seja tomando um banho de descarrego numa cachoeira ou ainda através da indicação de velas que devem ser acesas em períodos determinados, ou pelo uso de pós-de-pemba e ervas rituais, entre outras formas.

A contra-demanda pode ter tanto a função de defesa, quando se quer unicamente prevenir contra seus malefícios, como a de contra-ataque, quando se pretende que ela seja devolvida, atingindo aquele que a agenciou.

Faz por bem alertar que a suspeita de demanda entre os chefes de terreiro não provoca uma situação constante de guerra e conflito como poder-se-ia imaginar. Um pai-de-santo pode fazer acusações contra seu concorrente, porém, nada o impede de se falarem e se tratarem de maneira cordial quando ocasionalmente se encontram. Nesse meio, se algumas coisas devem ser evitadas,

B6- Os umbandistas, sobretudo, acreditam que haja uma evolução espiritual entre os exus, que, pela prática da caridade, podem passar para um outro plano astral. Para isso, costumeiramente batizam os exus pagãos no terreiro, fazendo-os praticar boas ações.

não são pessoas, mas as visitas de um ao terreiro de outro. Por esse motivo não há cooperação alguma entre aqueles que se suspeitam, a não ser que sejam amigos. Terreiros amigos raramente se acusam de demanda, a não ser que apareça entre eles algum nível de tensão que desemboque em algum tipo de disputa.

A essa altura convém explicar quando e em que circunstância se suspeita de demanda. No geral é quando se tem alguma espécie de rivalidade com alguém. Caso a rivalidade seja antiga, menos acusado se é; pois é de conhecimento geral que o tempo sepulta os rancores. Assim quanto mais atual for a rivalidade, mais se é acusado.

A demanda é percebida através de 3 formas básicas: por envio direto, quando ela é encontrada na própria casa da vítima ou terreiro; por via indireta ou secundária, quando ela é encontrada nos limites externos dos terreiros, como esquinas e no Túmulo do Exu; e por último, o que chamaremos de demanda doméstica, quando se suspeita de sua realização no âmbito interno do próprio terreiro, onde o objetivo é atingir as pessoas do próprio grupo.

Quem define a existência da demanda é sempre o chefe de terreiro tomado ou não por seu santo que a identifica nas ocasiões das consultas e nos rituais. Uma doença na família pode ser atribuída à demanda, acusando nesse caso um inimigo da família. Os terreiros acreditam que quando a demanda é colocada em movimento, ela pode atingir qualquer pessoa que seja próxima do objetivo a ser atingido, parente ou amigo.

E por isso que estou assegurando que a acusação de demanda é o elemento que estabelece o conflito entre terreiros. É seu aspecto negativo que faz com que os terreiros a utilizem como peça de acusação. Por essa via, quem demanda é considerado potencialmente imoral entre essas pessoas, daí a preocupação em se livrar desse tipo de imputação. Os elementos da moralidade que nela estão constitutivas, encontra-se na própria expressão que esse termo traz, que diz quem se dá a esse tipo de prática, está diretamente praticando o mal, sendo, portanto, conivente a ele. Como só se faz mal àquele que de alguma forma não se quer bem, é correto dizer que os maus são os outros, o que faz com que nenhum chefe de terreiro reconheça que tenha ódio por alguém, preferindo colocar-se sempre na posição de odiado. Agora, se perguntarmos porquê ele é odiado, sua resposta será vaga e imprecisa, dirá unicamente que sabe que outros pais-de-santo o odeia, sem, entretanto, ver motivos práticos que justifique sua suspeita. Explicam, sobretudo, que não cativam inimigos pois são praticantes do bem, para si e para seus seguidores, não dando justificativas diretas para que o demandem. Se perguntarmos, ainda, se alguém por inveja ou qualquer outra paixão tenha lhe solicitado realizar demanda, ele responderá que jamais toleraria realizá-la em seu terreiro, sempre colocando sua casa de culto como um lugar onde impera a moralidade.

Visto isto cabe dizer que por trás das acusações de demanda está dispersa a concorrência entre os terreiros. Cada pai ou

mãe-de-santo é capaz de inumerar aqueles que ressentem de sua condição de chefe de terreiro, dizendo, entre outras coisas, que são pessoas insufladas pelo egoísmo entre outras paixões; são, por isso, considerados por ele como pessoas despreparadas no trato com o sagrado. Nesse caminho, a demanda, enquanto peça de acusação, é recusada insistentemente no interior do terreiro de quem discursa sobre ela, e ressaltada nos outros terreiros.

As várias direções em que essa forma de acusação pode ser apontada, permite dizer que cada terreiro tem sua malha de acusados, dinamizando o campo religioso pelas várias alternativas de ataques. Ou melhor, cada terreiro, entre as várias escolhas, possui acusados preferenciais que entretanto podem ser substituídos por outros na medida que a dinâmica do campo religioso altere a relação entre eles. A criação ou fim de algum terreiro é umas das formas em que se é possível mudar as direções dos ataques e acusações.

Nesse caminho, o propósito doravante será o de justamento acompanhar o desenrolar das acusações entre os terreiros, mostrando como elas se dinamizam na medida em que se altera as relações entre as casas de culto em questão.

4.2 - AS DIREÇÕES DOS CONFLITOS

No campo religioso ora estudado o conflito ocorre em direções sistematizadas, fazendo com o conteúdo das acusações reflita uma ordem de acontecimentos que obedece àquilo que cada pai-de-santo pensa dos terreiros. De maneira geral, as acusações seguem os seguintes caminhos:

1- As mães-de-santo do candomblé acusam as mães-de-santo da umbanda e o pai-de-santo da quimbanda de demandá-las, acreditando que estas temem a força mágica e religiosa que, segundo acreditam, o candomblé possui;

2- Por seu lado, as mães-de-santo da umbanda e o pai-de-santo da quimbanda, acusam as mães-de-santo do candomblé de demandá-los na tentativa de abreviar a concorrência que fazem com seus terreiros;

3- As mães-de-santo da umbanda e o pai-de-santo da quimbanda acusam-se entre si disputando filhos-de-santo, desertores e clientes. Principalmente as deserções criam apreensão entre eles por que acreditam que sempre o desertor levará consigo um lote de informações do terreiro do qual saiu. Acreditam, enfim, que essas informações poder ser manipuladas contra eles.

Antes de continuar é bom pensar como as formas de acusação e conflito tem sido trabalhada na tradição antropológica. Evans-Fritchard, em seu estudo entre os azande, foi quem melhor definiu os motivos da acusação de bruxaria:

"...um zande que sofre um infortúnio imediatamente especula sobre quem tem probabilidade de odiá-lo. Ele sabe muito bem que outros sentem satisfação com seus problemas e sofrimentos, e que invejam sua boa sorte. Ele sabe que, se ficar rico, os pobres irão odiá-lo, que se subir de posição social, seus inferiores terão inveja de sua autoridade, que se é bonito, os menos favorecidos e terão ciúme de sua aparência, que se é um caçador, músico, lutador ou orador talentoso, ganhará a má vontade dos menos dotados, e que se tem as boas graças de seu príncipe e de seus vizinhos, será detestado por seu prestígio e popularidade(87).

As afirmações do autor, transcritas acima, podem servir de mote analítico para entendermos as acusações de demanda em Sumarezinho. Senão vejamos: os terreiros rivalizam-se entre si pela concorrência, buscando cada qual assegurar o que é preferível e melhor em relação aos demais. Assim, aquele chefe de terreiro que melhor dominar a prática e o conhecimento sobre sua religião, é aquele que mais sucesso terá nesse campo religioso.

Porém, apenas isso não explica a totalidade dos acontecimentos que os envolvem. Existem entre eles relações que são complexas na própria peculiaridade de suas histórias, como por exemplo o fato de cada terreiro necessitar de seu rival para construir um discurso em torno de si. Qualquer chefe de terreiro, ao falar de si tem, então, que contar sobre os outros e, assim, inversamente. Dessa forma, se as observações de Evans-Pritchard explicam o motivo da acusação de bruxaria, não dá conta, para do estudo em tela, dos motivos das acusações entre terreiros decorrerem das tensões surgidas pela concorrência,

87- E. E Evans-Pritchard, *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 85.

tanto pela disputa por filhos-de-santo, como por clientes e produtos religiosos.

Por outro lado as acusações desse nível comportam ainda um conjunto ou uma diversidade de pretextos que as justificam. J. R. Crawford (1967), num estudo entre os Shosa da Rodésia, inumerou dois pretextos de acusação de feitiçaria, que é mais ou menos equivalente aos pretextos para a acusação de demanda:

"(...)Wizardry allegations may occur as a result of two different ways of thinking. Firstly, because a person dislikes someone else, he may think that person is a wizard and therefore likely to bewitch or ensorcel him or his relatives. Accordingly the accuser seeks for a misfortune to lay at the wizard's door (...) and when a misfortune occurs the suspected wizard is then blamed. Secondly, a misfortune may occur and that misfortune, particularly if it is the death of a person and, more especially, a child, may be attributed to wizard. The accuser will then seek to find who is responsible (88).

Como se vê, tal como em Sumarezinho, os pretextos acusatórios envolvem uma relação tensa entre as partes próximas e rivalizantes. Também Victor Turner (1967), analisará os pretextos acusatórios funcionando dentro de um grupo social onde as tensões são submetidas ao tratamento ritual, canalizadas posteriormente para uma direção positiva, quando esses males foram confessados publicamente (89). Isso mostra que o importante não está na acusação de um contra o outro unicamente, mas nas várias formas que elas assumem numa dada situação:

88- J. R. Crawford, *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*. Oxford: University Press, 1967, pp. 130-131.

89- Victor Turner, *The forests of Symbols: aspects of Ndembu Ritual*. New York: Ithaca, Cornell University Press, 1967.

"The significant point about a given instance of accusation not that it is made by someone against a specific type of relative, but that it is made in given field situation. This situation would include not only the structure of the group and subgroups to which the accuser and accused belong, but also their extant division into transient alliances and factions on the basis of immediate interests, ambitions, moral aspirations, and the like" (90).

Porém é bom dizer que os pretextos acusatórios dados entre grupos que estão em contato e desenvolvem, ao mesmo tempo, múltiplas relações sociais quando se elevam seus níveis de tensão, não explica completamente por que alguns são preferencialmente acusados e outros não. Mary Douglas viu que quando a acusação de bruxaria é dirigida para fora do grupo, isso serve para reafirmar as fronteiras e a solidariedade do grupo que acusa; já quando a acusação se dirige a um de dentro, é que a comunidade está experimentando uma situação de fracionamento (91).

De maneira geral essas teorias tematizam sobre o que causa os conflitos acusatórios intra e extra-grupos pertencentes àquelas sociedades de economias simples. Mas para o caso de Sumarezinho, considerando que não estamos falando em sociedades ampliadas e complexas como os azande e os Gbosa, mas em grupos rivalizantes extremamente reduzidos, tais teorias mostram-se inócuas por que não dá conta dos mecanismos que estão por detrás das acusações em grupos desse tipo. Certamente não estou negando

90- *Loc. Cit.* p. 115.

91- Mary Douglas, "Brujería: el estado actual de la cuestión. In: Max Bluckman et al. *Ciencia y Brujería*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976, pp. 54-55.

que os estudos de Evans-Pritchard, Crawford, Turner e Mary Douglas, no que refere à feitiçaria e bruxaria inspiraram, e certamente isso não há de se cessar, indagações quando se tem categorias como a acusação de demanda. Porém a acusação de demanda, isso é bom dizer, tem aplicabilidade em casos muitos específicos, um dos quais Yoshiko Tanabe Mott - como já mencionei - procurou indicar quando estudou os terreiros de Marília. A acusação de demanda nessa cidade decorreu, no estudo de Mott, da luta pelo prestígio que a função de pai-de-santo oferece. Porém, a autora ressalta que se essa luta fosse pensada em relação ao candomblé, possivelmente ela seria destituída do sentido que ela possui na umbanda, uma vez que a possibilidade de ser babá no candomblé é vetada a muitos indivíduos (92). Mott fala, certamente destacando o caráter iniciático do candomblé se comparado à umbanda.

Mas se a acusação de demanda tem suas limitações, como ela se manifestaria se envolvesse vários terreiros, sendo alguns praticantes do candomblé, outros de umbanda e um de quimbanda? O acusado de demanda, vimos, é visto como uma fonte de perigo, donde pode-se dizer que ele instaura um tipo de desordem na relação com o acusado. Como em Sumarezinho existe acusações em várias direções, uma vez que ela parte de todos os terreiros, há razões para se pensar que todos, intrinsecamente, estarão constantemente mobilizados com certos grupos de acusados; é como que se o terreiro estivesse constantemente em prontidão,

92- Yoshiko Tanabe Mott, *Caridade e Demanda*. Tese de Mestrado, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1976, pp. 120 - 121.

esperando ataques em direções e flancos que têm de ser vigiados ininterruptamente. Certamente a acusação de demanda serve como fonte fornecedora de prestígio e *status*; mas ela é muito mais que isso em Sumarezinho, pois serve também para mobilizar o terreiro em torno de uma causa onde o pai-de-santo comprova, às vezes às duras penas, sua eficácia mágica e sua capacidade para a função que ocupa, que diz que se há demanda ela tem de pronto, ser combatida. É comum por isso os chefes de terreiros se vangloriarem publicamente o quanto resistem às demandas e o quanto os filhos-de-santo e clientes estão protegidos sob sua guarda.

E assim que sugiro falar das acusações de demanda, tal como elas ocorrem, examinando casos que confirmem um conjunto de motivos que a coloque como um instrumento de uso comum entre os terreiros.

Procedo, então, uma análise das principais acusações existentes entre os terreiros, tomando cada caso para perceber os acontecimentos que se desenrolam a partir deles.

O primeiro caso a ser analisado são as acusações entre Ana e Cida, tomando assim o caso mais recente desse tipo de acusação em Sumarezinho. Este procedimento se justifica pelo fato das acusações, como foi apontado em algum instante, serem mais forte no período mais atual da existência dos terreiros em questão. Em seguida, empreenderemos as análises e descrições das acusações dos outros terreiros que se instalaram em períodos anteriores ao de Cida.

4.3 - AS ACUSAÇÕES DE ANA CONTRA CIDA

As tensões entre Ana e Cida cresceram depois desta última abandonar o terreiro de sua mãe-de-santo. Sua saída foi justificada por que Ana teria realizado demanda contra ela e seus parentes, que passaram a sofrer doenças, desemprego e brigas. Por seu lado, Ana, depois de saber que era acusada por Cida, procurou sempre mostrar-se ressentida e contrariada por essas acusações, sem contudo, nas primeiras ocasiões, manifestar-se publicamente contra elas. Passou unicamente a evitar a presença de Cida, a ponto de não mais se falarem. Assim a crise entre as duas foi se agravando gradativamente desde que Cida abandonara o terreiro de Ana. Porém, mesmo depois da saída de Cida, Ana era informada sobre seus passos e opiniões através de suas ajudantes de trabalho. Aliás, foi por esse meio ficara sabendo que Cida estava tocando um terreiro.

Mesmo sendo acusada, Ana nunca admoestou publicamente, como já disse, sua antiga filha-de-santo à respeito de suas imputações; qualquer referência feita a ela, era sublinhada com uma polidez indefectível.

Assim os dias se passaram e as giras no terreiro seguiam seu curso sem que nenhuma menção fosse publicamente feita ao caso de Cida. Porém um dramático hiato estaria por romper o desdenho que Ana mostrara em relação às acusações de Cida. Numa daquelas sextas-feiras em que as giras eram dedicadas aos exus, quando tudo prosseguia normalmente nos acontecimentos do

terreiro e nenhuma suspeita ou comentários havia sido feitos ou ouvidos, eis que algo estava por acontecer. O Exu Zé Pilintra (93), estava há várias minutos atendendo aos consulentes num dos quartos do terreiro. Do outro lado, no espaço reservado às giras, os filhos-de-santo davam passagem aos seus guias. Quando todos estavam absorvidos em suas atividades e não propensos às surpresas eventuais, um forte ruído se fez ouvir no telhado do terreiro. Pela densidade do barulho, imaginaram de imediato ter sido provocado por pedras. A suspeita se fundamentava pelas experiências passadas, onde meninos em traquinagens pela rua ocasionalmente lançavam-nas acabando por atingir a cobertura do barracão. Também em outros momentos, vizinhos incomodados pelos sistemáticos batuques viram na prática desse arremesso uma maneira de protestar contra o barulho saído dos tambores.

Foi assim que naquele dia um conjunto de acontecimentos transformou o terreiro numa arena em que atores e, porque não, o próprio antropólogo, se viram absorvidos na mesma sucessão de eventos. Verifiquei nesse dia como mãe e filhos-de-santo puderam dar sentido real àquilo que a princípio pareceu ser desprovido de interpretações que envolvesse a crise entre Ana e Cida. Mas será que há ato mais trivial e desprovido de qualquer significado do que uma pedra atirado sobre um telhado? Talvez não, mas homens, é bom dizer, só por serem homens, têm uma

93- Zé Pilintra é um exu brincalhão e extrovertido. É estilizado por uma estátua que o apresenta de torso branco, chapéu de feltro e cravo na lapela. No terreiro de Ana, ele tanto desce na Linha dos Exus como na Linha dos Baianos, dependendo do dia em que está sendo realizado o ritual.

grande predileção em transformação o bizarro e o inusitado em materiais culturais vivos.

Por isso que antes de penetrar nos acontecimentos daquele dia é bom lembrar que a demanda é construída para acusar alguém; por isso ela possui uma causa que diz quem demanda é aquele que deseja provocar algum dano ao demandado. É bom dizer que a demanda enquanto objeto real só se efetiva como realidade, depois de ser socialmente apreendida através de algum fervor dramático. Por isso têm fragmentos de vidro desprovidos de qualquer suspeita mágica, como têm aqueles que são vistos como partes constitutivas de uma demanda; da mesma forma podemos dizer que um ovo choco não possui em si qualquer função aterradora, mas sua natureza muda quando ele é utilizado em demandas. Também qualquer terra possui a mesma propriedade em todos os lugares do planeta; mas para os umbandistas há ainda a terra de cemitério, que se diferencia das demais pelos aspectos negativos que ela suscita.

Retornando aos acontecimentos no terreiro, após o ruído todos saíram para investigar o que havia ocorrido. Nada encontrando a serenidade de antes cedeu lugar à apreensão que a todos envolveu. Mesmo assim, procuraram mostrar-se indiferentes e alheios ao ocorrido, prosseguindo com a normalidade dos rituais daquele dia. Pelo que pude observar, na verdade era uma pedra que haviam atirado que, ao ser lançada sobre as telhas certamente deslizou caindo junto ao amontoado de tijolos que estavam sendo utilizados na reforma da casa de Ana. Acredito que

tenha sido por isso que a pedra não foi localizada, na excusão dos filhos-de-santo no exterior do terreiro, mas penso também que muitos ali no terreiro estavam esperando a longo tempo outra coisa que não fosse uma simples pedra.

Enfim, de volta ao terreiro, em certa altura, novamente outra interrupção se fez necessária depois que um outro barulho, dessa vez vindo dos atabaques, interrompeu novamente a rotina dos rituais. Depois de muito se inquirirem, comprovou-se que o barulho fora produzido pelo atabaque que se rompera. É oportuno dizer que os terreiros acreditam que quando os atabaques se rompem, é por que estão sendo demandados. Somado a isso, a apreensão gerada no terreiro foi reforçada quando um dos bancos em que sentavam os consulentes, quebrou-se. Após muito alarido, a presença do Zé Pilintra foi solicitada. O exu, depois de investigar e refletir caminhando de um lado ao outro do terreiro, proferiu a seguinte frase: "êta coisa danada, não é que estão demandando nós?!". Segue-se a isso que uma das filhas-de-santo que saíra para investigar, entrou dizendo que um odor forte se fazia sentir próximo à casa do exu. De imediato todos para lá se dirigiram. Um líquido denso e viscoso de fato lá estava presente. O exu tomou às mãos uma enxada e enterrou o estranho líquido. Novamente todos voltaram ao terreiro comentando sobre o odor exalado pelo líquido. Embora não compartilhasse do mesmo olfato sentido pela mãe e os filhos-de-santo e pensasse que o líquido fora resultado da vomitação de um dos vários cães que sempre acompanham os neófitos ao terreiro,

pude ver que o grupo mostrava-se satisfeito por ter encontrado a prova dos transtornos enfrentados por eles naquele dia.

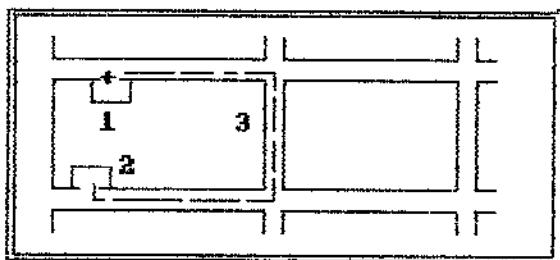
Mas se o jogo dramático provocados pelos ruídos e a vomitação produziram um conjunto de representações e experiências no grupo, restava ainda localizar o emissário da demanda, isto é, se a demanda havia sido comprovada, faltava ainda acusar e nomear o demandador.

Voltando aos fatos, enquanto estavam no terreiro, uma filha-de-santo que naquela dia se ausentara para cuidar do filho, entrou apressada dizendo que em sua casa havia um cheiro forte de origem desconhecida. O Exu Zé Pilintra, agitado, alegou que a demanda estava ficando fora de controle e que era necessário trazer um outro exu que pudesse enfrentar, com mais vivacidade, a força das demandas. Foi quando a mãe-de-santo incorporou o Exu Tranca-Ruas, muito solicitado em situações desse tipo. O exu saiu do terreiro, ganhou à rua seguido pelos filhos-de-santo, dobrou duas esquinas para finalmente chegar à casa da filha-de-santo.

Lá, examinou cada canto, resmungou e xingou o emissário da demanda, ameaçando-o com vinganças. Em seguida, procurou e procurou, até que finalmente localizou a fonte do odor que se lastimara a filha-de-santo reclamante: era terra de cemitério, colocada na entrada da casa. O exu procedeu o enterramento da demanda e todos retornaram ao terreiro. Ainda amaldiçoando o demandador, disse que sabia quem era o causador de tanto

dissabores; era Cida, apontada como responsável pelas demandas contra o terreiro e seus filhos-de-santo.

O CAMINHO DO EXU



- 1- Terreiro
- 2- Casa da filha-de-santo
- 3- Caminho percorrido pelo exu

Sempre que perguntei à mãe-de-santo por que Cida demandaria o terreiro e uma filha-de-santo sua, respondia-me que o objetivo era atacar o terreiro causando infortúnio a qualquer um dos membros, indistintamente. Quando novamente indaguei como que Cida poderia ter levado a demanda até sua casa sem ser vista por ninguém na rua, sendo que muitos garotos, entre eles filhos dos frequentadores do terreiro que costumeiramente se divertiam nas proximidades, Ana alegou não possuir explicação para isso e tampouco mostrou-se ansiosa em oferecer qualquer clareza a esse fato.

Essa constatação nos permite enquadrar o acontecimento no terreiro de Ana dentro do sistema explicativo de sua religião, que diz que demandar alguém, além de amoral, é uma atitude mágica praticada sempre por pessoas astuciosas, portanto, perigosas, que podem mobilizar forças sobrenaturais, desconhecidas pela razão, com o objetivo claro de afetar o equilíbrio de suas vítimas.

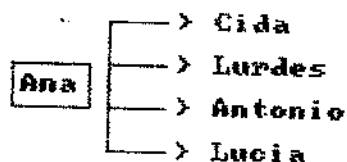
O fato de Cida ser acusada de demanda por Ana decorreu das conseqüências criadas por ela ao colocar a autoridade e prestígio da mãe-de-santo em dúvida; fora Cida quem primeiramente acusara Ana de demanda (veja o próximo tópico quando falo sobre esse fato). Como a acusação de demanda está associada à acusação de prática de magia negra, Ana viu-se publicamente colocada à mesma condição de uma pessoa maléfica que tem como objetivo produzir danos e prejuízo aos indivíduos que melhor lhe pagar. Para uma mãe-de-santo que ostenta e valoriza a prática da caridade, ser acusada de demanda é ter afetado seu prestígio no terreiro. Ana tinha, então, motivos de sobra para reverter uma reputação negativa que lhe havia sido imposta pela acusação de Cida, fazendo o mesmo movimento ao contrário, isto é, igualmente acusando Cida.

As experiências vividas no curso daquele dia apontaram para dois aspectos atinentes: primeiro, demonstraram que a acusação de demanda foi uma maneira encontrada pela mãe-de-santo para dizer, com testemunhas, que a vítima da demanda era seu

terreiro, contrariando assim as acusações de Cida; segundo, o ocorrido foi publicizado, tendo como participantes filhos-de-santo e o antropólogo; portanto, distinto da acusação de Cida, que além de ser um ato solitário, aconteceu sem provas e sem testemunhas.

Nesse caminho, se Cida tornou-se a acusada preferencial de Ana, não quer dizer que os outros terreiros tenham deixados de serem acusados; continuaram sendo, só que em menor proporção. Isso mostra que há momentos em que acusação é reforçada em uma direção e enfraquecida em outra. Ana estava acusando Cida de demandá-la, porém anterior a esse fato as acusações eram dirigidas contra Lurdes, que saiu de seu terreiro para um outro e voltou já como mãe-de-santo. Da mesma forma em outra ocasião, Ana acusou Lúcia de demandá-la por ter sido contrária ao desejo dessa mãe-de-santo do candomblé em controlar o campo religioso. Posteriormente o acusado passou a ser Antônio, que se envolveu com a cunhada de Cida fazendo-a passar para seu terreiro.

ACUSADOS DE DEMANDA POR ANA



Isso vem comprovar que acusação de demanda em Sumarezinho segue uma dinâmica que é consequência das múltiplas negociações e rivalidades costuradas entre os terreiros. Portanto nada impede que em outra ocasião haja um outro esquema de acusação com novas direções.

A maneira como cada mãe-de-santo se comporta, bem como o alcance de suas acusações, dependem basicamente dos acontecimentos que envolvem a vida do terreiro. Para isso, todas elas, as mães-de-santo, realizam uma operacionalização ou manipulação se quiserem, de acordo com seus interesses frente ao seu e aos outros terreiros. Retomaremos as estórias de outros chefes de terreiro na tentativa de perceber como se dão esses procedimentos.

4.4 - AS ACUSAÇÕES DE CIDA CONTRA ANA E ANTONIO

Cida abandonou o terreiro de Ana, local em que permaneceu por mais de 10 anos, quando suspeitou do envolvimento de sua mãe-de-santo numa demanda contra ela e seus familiares, onde a cunhada, que era na ocasião filha-de-santo de Ana, também estava envolvida. A defesa da mãe-de-santo em favor da cunhada foi o elemento utilizado por Cida para acusá-la de demanda.

Por se considerar resistente às demandas, acredita que elas recaem unicamente em seus familiares. Por esse raciocínio, ela explica a doença de sua sobrinha, perturbada por um exu mirim mandado pela demanda, e o fato do irmão ter começado a beber desenfreadamente ao mesmo tempo em que se tornava agressivo com

seus familiares. A essa cadeia de infortúnios, Cida acrescentava ainda o insucesso do marido em encontrar emprego e o envolvimento de seu filho com um grupo de pessoas usuárias de drogas.

Suas acusações contra Ana tiveram início quando, certa vez, fora ao cemitério e encontrara junto ao Túmulo do Exu Trance-Ruas, um bilhete solicitando a este que separasse o irmão da mulher que nessa ocasião dividia a mesma casa com Cida.

De posse do bilhete e identificando a letra como sendo de Ana, pediu explicações à sua mãe-de-santo sobre a procedência do rascunho. Ana alegou que por ser período de Quaresma não poderia falar sobre "coisas de exu" com ela. Magoadada, abandonou definitivamente o terreiro. Desse dia em diante sua vida teria sido totalmente desequilibrada, com todos os seus objetivos e planos caminhando de forma indesejada. Visando a solução de seus infortúnios, saiu em busca de um pai-de-santo que tinha um terreiro fora do nosso campo religioso de Sumarezinho, num bairro próximo. Esse pai-de-santo, depois de conhecer sua estória, responsabilizou Ana como a agenciadora da demanda contra ela. Por trabalhar traçado com quimbanda, Cida considerava magia desse pai-de-santo muito forte, acreditando que ele pudesse solucionar sua miríade de infortúnios. Conjuntamente passaram a realizar uma série de demandas de defesa objetivando desfazer o feitiço que acreditavam estar depositado sobre ela. Depois de muitas tentativas e vendo poucos resultados nesse empreendimento, procurou Edi, mãe-de-santo de

candomblé, como forma de resolver seu problema definitivamente. Depois de ler nos búzios que seu caboclo havia sido amarrado, Edi acompanhou-a várias vezes até o Vale dos Orixás, onde finalmente o santo foi desamarrado(*).

Por sugestão e idéia de Edi abriu um terreiro em sua casa e passou a trabalhar dando consultas e passes. Com o tempo, o pai-de-santo que antes a havia ajudado, transferiu-se para o bairro passando a tocar o terreiro com ela e iniciando-a na função de mãe-de-santo, uma vez ela se julgava inexperiente para um papel de tão grande responsabilidade.

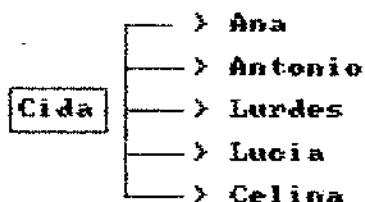
Porém as acusações dirigidas por Cida contra Ana não cessaram com o fim e resolução de seus infortúnios. Uma de suas cunhadas havia desertado do terreiro de Ana para o de Antônio, ampliando ainda mais suas acusações, que também passaram a ser dirigidas contra esse pai-de-santo. Isso ocorreu por que, ao desertar para o terreiro de Antônio, a cunhada ofereceu a ele um terreno reivindicado por Cida, que antes havia pertencido a um de seus irmãos. Com isso, Cida iniciou uma nova disputa, desta vez também com Antônio.

As acusações contra Antônio, na verdade se iniciaram depois que este teve de abandonar o terreiro na casa de Maria, uma de suas filhas-de-santo. Não tendo onde se instalar, Antônio aceitou de pronto o terreno oferecido pela cunhada de Cida. O interessante é ver como Cida entendeu esse fato. Segundo ela, o terreno foi oferecido ao Antônio por que sua cunhada havia lhe

solicitado ajuda para demandá-la e assim dividir entre eles o espólio.

Enquanto a acusação contra Antônio experimentava seu apogeu, Cida temia ainda ser demandada por Lurdes em função de uma de suas filhas-de-santo ter se desertado para seu terreiro. Também por ser um terreiro novo, dizia sofrer demanda dos terreiros de candomblé, alegando que em pouco tempo havia conseguido muitos filhos-de-santo, o que despertava ciúmes em todas as mães-de-santo de Sumarezinho. O quadro representado abaixo indica seus acusados:

OS ACUSADOS DE CIDA



A única mãe-de-santo que efetivamente não sofreu acusações por parte de Cida foi Edi. Na verdade, Edi e o pai-de-santo que passou a participar do terreiro de Cida, funcionaram como protetores em sua decisão em abri-lo. As alianças assim contruídas, decorreram do fato de que ao abandonar Ana, Cida não tinha possibilidade alguma de conseguir aliados no campo

religioso a não ser com aquela que se encontrava em negociações com todos os terreiros para se afirmar como mãe-de-santo, que é o caso de Edi. O mesmo não podia ser conseguido com Lurdes, que depois de ter abandonado o terreiro de Ana, não mais lhe dirigiu a palavra; e tampouco em relação à Ana e Antônio que, como vimos, eram seus acusados preferenciais; e muito menos com Lúcia e Celina, acusadas por ela de serem mães-de-santo unicamente preocupadas com a promoção do candomblé junto aos ricos, como forma de tirar vantagens dessa relação.

A necessidade de alianças se justificou por que Cida alegava, insistentemente, possuir pouca experiência para tocar terreiro. Ora, vimos que Cida fora mãe-pequena no terreiro de Ana, qual motivo, então, para alegar tanta imperícia? Certamente, é por que instalar terreiro num bairro em que já existe outros tantos exige no mínimo uma excepcional capacidade de negociação e alianças. Alegando ser inexperiente, Cida mostrava a todos, que desejava aprender com quem quisesse ensinar os segredos da arte de chefe de terreiro. Dessa forma só efetivamente colocou seu terreiro para funcionar quando conseguiu apoio suficiente para tocá-lo.

E nessa tensão que Cida pode se estabelecer como mãe-de-santo no interior de um campo religioso reduzido e concorrido por muitos terreiros. Foi com a conhecimento das coisas do terreiro acumulado pela ajuda do pai-de-santo e de Edi, que Cida pôde finalmente controlar sua discursada inexperiência somando-a com a experiência de outros. Sua situação como mãe-de-santo se

reforçou certamente com alianças granjeadas estrategicamente que funcionaram compensando a alegada imperícia no trato com o terreiro. Pôde certamente manipular a seu critério agentes e agências para se estabelecer nesse setor religioso, uma vez que pela ausência de apoio interno por parte de outros terreiros de umbanda, construiu uma rede de alianças com aqueles que a princípio encontravam-se descomprometidas ou neutros no jogo entre os terreiros do campo religioso do qual queria fazer parte.

4.5 - AS ACUSAÇÕES DE LURDES CONTRA OS OUTROS TERREIROS

Enquanto as duas mães-de-santo anteriores têm um esquema de acusação estruturado de acordo com a dinâmica das relações entre os terreiros, determinando quem será o acusado preferencial, o mesmo não acontece no caso de Lurdes. Embora tenha sido iniciada na umbanda dentro do campo religioso (no terreiro de Ana), formou-se fora com um outro pai-de-santo. Sua saída do terreiro não envolveu conflito nenhum, porém, quando esta decidiu montar sua casa de culto, contava apenas com aliados externos: seu avô e pai-de-santo. O primeiro, recebeu Lurdes quando ela abandonou o terreiro de Ana; o segundo, foi aquele com quem desertou para formar o próprio terreiro que se tornara assim seu pai-de-santo.

Se não foi necessário evocar nenhum drama no campo religioso para sua entrada como mãe-de-santo, então Lurdes, não contando com o apoio interno de nenhum dos chefes de terreiro do bairro, passou a ter liberdade para estabelecer qualquer direção para suas acusações. Porém esse fato, por sua especificidade,

pode sugerir uma falsa imagem: a de que Lurdes poderia também não acusar ninguém. Como já alertamos, o clima concorrencial entre os terreiros torna essa possibilidade remota, senão inócua. Assim, Lurdes não tendo acusados preferenciais, passou a acusar todos ao mesmo tempo.

Seu próprio terreiro evidencia sua posição na estrutura de acusados, são pontos riscados desenhados no chão, simpatias de defesa e vários objetos que servem com retentor de demandas e que se encontram espalhados por todo o espaço do terreiro. Por várias vezes, Lurdes nos foi enfática ao afirmar o grande número de demandas que recebe. Elas aparecem, conforme acredita, através de tesouras colocadas para segurar demandas, que devido à forte intensidade destas, são rapidamente enferrujadas; águas misturadas com vinagre e sal grosso, que em pouco tempo se evaporam; ovos choccos encontrados em seu quintal entre outras experiências.

Várias histórias contadas por Lurdes podem melhor demonstrar sua posição nesse campo religioso. A primeira destas histórias envolveu Antônio, o pesquisador e mãe-de-santo. A segunda, tratou-se de um ocorrido que teve como protagonista as filhas-de-santo de um candomblé da Cidade de Diamantina, proprietárias de uma creche próxima à casa de Lurdes; a terceira foi um acontecimento envolvendo Lúcia; a quarta, é uma disputa por filhos-de-santo com Cida; e a última uma animosidade entre para com Ana.

Na primeira estória, por eu ter sido uma parte envolvida, sou dela o narrador, conservando mais ou menos o que escrevi em meu diário de campo.

Era um dia de Finados e me encontrava no Cemitério da Saudade. Ainda na parte da manhã, observava Lurdes e seu terreiro nos rituais junto ao Túmulo do Exu Tranca-ruas. Mais tarde apareceram Antônio e um grupo de filhos-de-santo seguidores de seu terreiro. Enquanto aguardavam um espaço para que ocupassem, demorei numa longa conversa com o pai-de-santo e alguns conhecidos que tinha em seu terreiro. Como havia sido convidado para estar ali pelo terreiro de Lurdes, por cortesia fui me despedir do terreiro no final de seus rituais, quando todos estavam de saída. Lurdes me falou que haviam programado uma viagem à praia no mês dezembro e eu era uma das pessoas que devia fazer o passeio.

Passaram-se alguns meses, sem que voltasse a ver Lurdes e tampouco Antônio. Certa vez, tentando fechar meus dados de pesquisa, voltei ao seu terreiro. Nossa primeira conversa foi falar sobre sua viagem e o que havia perdido me ausentando dela. Justifiquei-lhe que minha ausência decorreu de alguns problemas de natureza pessoal. Amistosamente a mãe-de-santo aceitou minhas desculpas, porém fez uma observação: "na verdade, não era mais pra você voltar mesmo a esse terreiro". Quando indaguei qual o motivo de tal afirmação, a mãe-de-santo me disse que eu havia sido vítima de demanda por parte de Antônio, iniciada quando estávamos no cemitério. Segundo ela, enciumado, Antônio havia me demandado para que eu

ficasse amarrado ao seu terreiro e apenas a ele dispensasse atenção.

Fouco quis saber naquele instante sobre a veracidade desse ocorrido. Posteriormente, no andamento da pesquisa, pude checar entretanto essa estória como resultado de uma disputa envolvendo uma filha-de-santo de Lurdes que desertara para o terreiro de Antônio. Por perder a filha-de-santo, Lurdes tornou-se inimiga do pai-de-santo.

O envolvimento que tive como parte da trama fora uma forma de Lurdes ressaltar suas diferenças com Antônio, apontando suas práticas de demandeiro. Se a ordem dos fatos havia sido alterada de acordo com o ponto de vista de Lurdes, a razão de tudo estava, não no acaso - contratempos que me impediram de acompanhar a viagem do terreiro -, mas na explicação pela demanda enviada por um rival seu, Antônio. Isso mostra que alguns acontecimentos, por mais triviais que possam ser, são entendidos de acordo com a acusação demanda. Como o terreiro de Lurdes foi aquele com a qual me mantive mais próximo, conhecendo-o desde sua criação, como explicar então a ausência de um amigo numa viagem tão amistosa? Certamente, qualquer motivo poderia ser usado como justificativa se na ocasião não houvesse acusações de Lurdes e em direção ao Antônio.

A outra estória serve para mostrar a rivalidade de Lurdes em relação às filhas-de-santo que vieram de Diamantina, ainda

na década passada, quando instalaram uma creche próxima à casa da mãe-de-santo.

Lurdes contou-se essa estória observando que, quando essas filhas-de-santo ao se instalarem no bairro, se socorriam de seus favores na resolução de um problema que afetava, de maneira geral, todos moradores: a falta d'água no bairro. Como possuía um poço em casa, sua água passou a suprir essas filhas-de-santo. Isso fez com que desenvolvessem um relacionamento cordial, de tal forma que sua filha sempre ficava aos cuidados dessas senhoras quando tinha de se ausentar para trabalhar.

Nesse vai-e-vem, nessas trocas de favores e amabilidades, certo dia Lurdes fora chamada por elas para verificar um problema com sua filha: no jogo de búzios haviam visto que a menina tinha de se desenvolver sob pena de futuramente ter a sexualidade afetada. Seguindo os conselhos dessas senhoras, encaminhou a filha à Diamantina, sob a condição de que fosse iniciada no candomblé. Passado alguns dias, obrigada pelos parentes que não concordaram com sua decisão, teve de trazê-la contra vontade dessas senhoras.

Em seguida Lurdes conta que a relação de cordialidade que existia entre elas deu lugar às acusações mútuas. As filhas-de-santo do candomblé de Diamantina alegavam que ela não se preocupava com destino da filha; por sua vez, ela dirigia-lhe acusações no sentido de serem oportunistas e capciosas, querendo fazer de sua filha aquilo que não era seu desejo. Na

opinião de Lurdes, ao se tornar mãe-de-santo, essas senhoras passaram a demandá-la com mais vigor, temendo o que pudesse nessa função fazer contra elas.

A terceira estória relata um encontro que Lurdes teve com Lúcia numa loja de produtos de umbanda em Campinas. Há muito tempo Lurdes mencionava o fato alguns pais-de-santo lhe re- criminar por não cobrar nada pelas consultas. Lurdes contou que enquanto fazia suas compras numa casa de venda de produtos de umbanda em Campinas, dela se aproximou Lúcia, que de pronto lhe fez a seguinte observação: "Tá vendo madrinha, precisa cobrar por que as coisas são caras". Para Lurdes a observação de Lúcia serviu para confirmar a rivalidade dessa mãe-de-santo em relação a ela, na medida em que pelo fato de não cobrar pelas consultas estaria atraindo alguns clientes de Lúcia; mas não só, estaria também a reboque produzindo inveja em Lúcia. O mesmo julgamento fora estendido também para Celina, acusada de agir de comum acordo em todas as atitudes de Lúcia. Depois desse ocorrido aumentou suas suspeitas sobre Lúcia, passando também a acusá-la de demanda.

A rivalidade entre Lurdes e Cida faz parte da quarta histó- ria. Quando iniciou o terreiro, Lurdes contava com 4 filhos- de-santo. Sem experiência alguma, esses filhos-de-santo foram preparados durante seis meses nas cerimônias de desenvolvimento. Entre os filhos-de-santo estava Andréa que posteriormente desertou para o terreiro de Cida. A saída

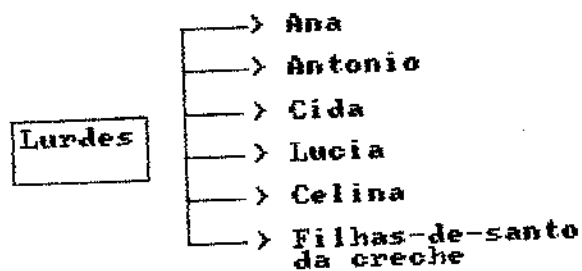
dessa filha-de-santo foi justificada por Lurdes pelo fato dela agir com rigor para que seus filhos-de-santo cumprissem as obrigações para com o terreiro e com o bom andamento dos rituais. Opinou Lurdes que Andréa teria abandonado o terreiro por não estar de acordo com essas normas. Esse fato passaria despercebido se Lurdes não suspeitasse de todos os terreiros vizinhos. A saída de Andréa transformou-se num drama por que um dos grandes temores de Lurdes em relação ao seu terreiro e outros, é que os filhos-de-santo desertores utilizem os conhecimentos aprendidos em seu terreiro para auxiliar alguns dos seus rivais em demandá-la. Quando Andréa decidiu mudar-se para o terreiro Cida, Lurdes passou a imaginar que esta mãe-de-santo fatalmente passaria a demandá-la, uma vez que, por intermédio da filha-de-santo passou a ter posses de informações sobre seu terreiro.

Como parte da última estória, Ana é também acusada por Lurdes de demandá-la. O rompimento com sua antiga mãe-de-santo é o mote pela qual se justifica a acusação contra ela que por ciúmes estaria demandando-a.

Por não cobrar consultas, Lurdes se considera a mãe-de-santo mais solicitada do bairro, o que na verdade pode ser comprovado vendo as inúmeras pessoas que a procuram diariamente. A Exu Mirim de nome Aparecidinha, até o término dessa pesquisa, era a mais solicitada pelos que procuravam a casa de culto. Deles, ela recebia inúmeros presentes, como cabritos e aves, congestionando o quintal da mãe-de-santo. Pelo motivo dos

presentes e por cobrar algum tipo de pagamento, a mãe-de-santo deixou de trabalhar com esse exu como forma de controlar sua tendência "mercenária" - segundo alegou -, salvando a imagem do terreiro da associação com a quimbanda. Porém tal empenho tem se mostrado existir apenas como retórica, pois a exu mirim continuou, até onde pude saber, ativa e recebendo presentes dos consulentes que diariamente procuram o terreiro.

AS ACUSAÇÕES DE LURDES



Por esse esquema vemos que Lurdes não hierarquiza suas acusações, dirigindo-as em todas as direções. Alguns aspectos são necessários ser levantados para que esse esquema de acusação seja compreendido:

1- Lurdes não enfrentou conflito que culminasse em alguma espécie de drama na ocasião em que abandonou o terreiro de Ana. Quando isto se deu era apenas uma filha-de-santo;

2- Sua formação como mãe-de-santo ocorreu fora do campo religioso, quando ao abandonar o terreiro de Ana, transferiu-se para um outro num dos bairros de Campinas;

3- Suas referências religiosas localizam-se, assim, fora de Sumarezinho, pois considera como avô e pai-de-santo, chefes de terreiro que não são conhecidos no campo religioso em questão.

Assim o terreiro de Lurdes não é originário no bairro, suas referências encontram-se em outro lugar. Quando ela se estabeleceu no bairro já haviam os terreiros de Lúcia, Ana, Celina, Edi e Antônio; o de Cida, como mostrei, formou-se posteriormente como resultado de uma cisão no terreiro de Ana.

Se relações de solidariedade religiosa, no caso de Cida, foram construídas para assegurar um mínimo de coerência para que ela se estabelecesse como mãe-de-santo, o mesmo não se deu com Lurdes, que por não possuir laços de solidariedade no campo religioso, passou a acusar todos ao mesmo tempo, menos Edi, que como posteriormente analisarei, é neutra nesse campo religioso. Como Lurdes se estabeleceu como mãe-de-santo formada em terreiros fora do campo religioso, viu-se livre para tecer uma ampla frente de acusados, uma vez que não teve a necessidade de aliar-se a nenhum dos antigos terreiros. Dessa forma compensou a ausência de solidariedade interna, manipulando o que seria um desvantagem, para se diferenciar dos demais. Dizendo aos quatro cantos que seu terreiro é aquele que não cobra consultas e possui um regulamento interno que impõe firmeza aos seus filhos-de-santo, procura mostrar aos seus acólitos e clientes o quando

o terreiro é diferente dos demais. Podemos ainda dizer que o que era aparentemente banal, a criação de um novo terreiro num reduto de muitos outros, é transformado num produto raro pela manipulação do político e do sagrado, quando, ao não contar com a solidariedade e alianças internas, Lurdes viu-se livre para acusar a quem bem quisesse, dizendo claramente que a moralidade encontra-se em seu terreiro e não alhures.

4.6 AS ACUSAÇÕES DO CANDOMBLÉ EM RELAÇÃO A UMBANDA

Os terreiros de candomblé, por seu lado, se não acusam-se entre si de demanda, fazem-no, preferencialmente, em direção à umbanda e quimbanda. A demanda, aliás, é vista como um fator que as mães-de-santo do candomblé dizem que existe e asseguram que recebem, mas alegam ser esta prática pertinente unicamente àqueles que são ignorantes em relação ao sagrado :

"A gente do Candomblé desmancha as coisas que estão atrapalhadas na vida das pessoas, mas não é em cima do feitiço, da macumba. Uma demanda forte a gente recebe, sim. É uma coisa que um rebate o outro. É coisa passageira. O feitiço é diferente. Não é qualquer um que faz, não. Agora, demanda, sim" (Celina).

"Eu acho que isso é insegurança. O umbandista acredita em demanda; os candomblezistas não acreditam nisso. Eu e celina e meus amigos de fé não acreditamos nisso. As nossas forças tem de estar muito bem guardadas, e nós cuidamos de nossas

vidas e não acreditamos que um orixá pode demandar o outro, essa guerra não existe" (Lurdes).

"Todos os terreiros demandam. Eu já trabalhei na umbanda e eles têm mania disso. E por ciúme, inveja, por que às vezes um começou depois e tem mais filho-de-santo do que outro. E assim começa. No Candomblé tem lá suas demandinhas, mas ninguém conta. Às vezes ele manda e a resposta é mais rápida. Mas existe a questão da demanda" (Edi).

Por essas opiniões a demanda é uma exclusividade da umbanda. O candomblé é assim considerado por ser uma religião que está num *status* superior e por isso não tem necessidade de realizar demandas.

Se nas falas das mães-de-santo do candomblé paira uma harmonia que recusa a demanda entre elas pela sua negação, o mesmo não se dá quando se trata de falar da umbanda e da quimbanda. Isso é dizer que a demanda existe, mas ela não se dá entre terreiros de candomblé e sim nos outros que não sejam terreiros praticantes de candomblé. Celina é taxativa em confirmar as várias vezes que foi chamada para ver as demandas depositadas diante de seu terreiro por pessoas da umbanda e da quimbanda, segundo alega. Edi por várias vezes também nos garantiu tê-las recebido em sua casa, trazidas por visitantes inescrupulosos.

Dentre as mães-de-santo do candomblé, unicamente Lúcia, em instante algum, mencionou a acusação de demanda embora considere sua existência como parte do desconhecimento do sagrado por aquelas que a praticam. Isto é, alega sua existência, porém se recusa a fazer acusações diretas. Vejamos alguns motivos que justificam essa posição.

Falei algumas vezes que Lúcia está envolvida num plano de centralização da religião afro-brasileira numa entidade jurídica. Esse plano, ambicioso aos olhos dos terreiros de umbanda e quimbanda, fez com que o relacionamento de Lúcia com todos os pais-de-santo fosse marcado pelo tratamento cortês e pela fala polida. Isso por que acusar publicamente qualquer terreiro implicaria, certamente, uma relação de conflito que dificultaria a execução do empreendimento desejado por essa mãe-de-santo. Assim, não acusar foi a forma encontrada por ela para se aproximar dos terreiros.

Como se vê, Lúcia age no sentido oposto dos outros chefes. Sabendo que as acusações dificultariam suas relações com aqueles de quem espera apoio e solidariedade, mostra-se neutra como forma de validar seu projeto e empreendimento, o Vale dos Orixás, como também a busca de um caráter jurídico para as religiões afro-brasileiras em Campinas e Região, que ficariam sob seu controle.

Na necessidade de agradar todos os terreiros visando o sucesso de seu empreendimento, Lúcia sabe que sem o apoio incondicional de uma parte deles, seu projeto fracassa ainda no

bairro de Sumarezinho. Assim, quando deixa de fazer acusações públicas e nega a demanda em qualquer terreiro, apregoando sua existência indiretamente, se valoriza como uma mãe-de-santo conhecida pelas relações amistosas com os outros pais-de-santo da umbanda e quimbanda. Como Lúcia não acusa de demanda, sua posição entre os terreiros é reforçada na medida em que lhe é permitido, as vezes com certos desdém, visitar e falar com qualquer um dos chefes de terreiro.

4.7 - O CASO DE ANTONIO

Sobre a quimbanda Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade comentam sobre o ambiente de alegria presente nas em suas gira e a grande dramaticidade que faz parte de seus ritos (94). Roger Bastide, por seu lado, analisou a quimbanda como uma das cistês da macumba (95). Mas qual a verdadeira expressão da quimbanda no campo religioso de Sumarezinho? Antes de qualquer resposta prévia é bom considerar o que vem a ser de fato quimbanda. Será - indago - que os outros terreiros também não a pratica? De certa forma, sim. Se considerar o fato de que trabalhar na quimbanda é operar com exus, então torna-se necessário classificar todos os terreiros de umbanda do campo religioso de Sumarezinho como terreiros também praticamente de quimbanda. Isso em si é verdade, pois considerando que todos, principalmente os de umbanda, pelo menos um dia na semana dá

94- Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade, *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, 1972, p. 17.

95- Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*. 3a. ed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989, p. 443.

passagem aos exus, então de certo são, bem ou mal, praticantes de quimbanda. Porém, não é apenas operacionalizar exus que imputa o valor de quimbandeiro a um terreiro. Assim me refiro por que a classificação que os terreiros fazem sobre os outros, muitas vezes, nada tem a ver com o que dizem. Quando acusam Antônio de quimbandeiro é por que esta característica é subtraída dos terreiros de onde parte a acusação: é dizer "ele é quimbandeiro", portanto por ser diferente de nós, é perigoso. Considerando que todos da umbanda trabalham com exus, por que só Antônio é categorizado como quimbandeiro, isto é, aquele que faz demandas, considerando que a acusação desse tipo envolve todos os terreiros? Ou melhor, se quem pratica bruxaria é quimbandeiro, por que apenas Antônio é assim classificado? reflitamos sobre essa questão.

Quando Antônio filiou seu terreiro à federação de Santos, o documento expedido não trouxe impresso o termo quimbanda, mas sim umbanda; assim dizia "Terreiro de Umbanda Caboclo Guiacá e Boiadeiro Zé Bulca". Independente disso, Antônio se refere ao seu terreiro, a quem desejar saber, como sendo de quimbanda e de não umbanda. No extremo pode dizer que é de quimbanda traçado com umbanda.

Há boas razões para dizer que a legitimidade alcançada por Antônio ao se filiar a uma federação nos remete às próprias funções que ela deve cumprir, já mencionadas em capítulos anteriores. Mas retomando rapidamente este argumento buscando entender o caso de Antônio, me vem a mente um comentário de

Patricia Birman, que diz que na opinião consensual dos umbandistas, a atribuição básica da federação "é de dar documentos". Porém dar documentos não implica diretamente que o terreiro vá seguir as normas religiosas propostas pela federação, como oportunadamente analisamos; filiar-se a uma federação é mais um meio de obter legitimidade social do que propriamente uma forma padronização religiosa. As federações, por isso, não se configuram como um elemento de transfiguração das religiões afro-brasileiras até por que seu poder de intervenção sobre elas esbarram em limites práticos: os terreiros além de desaparecerem com a mesma rapidez que se formam, seguem cada qual suas próprias regras.

Nesse caminho, ainda comentando sobre as federações, Lísias Noqueira Negrão (1979), lembra que a umbanda supera as intervenções exógenas (aquelas das federações) por que ela é um produto cultural de criatividade popular espontânea (96). Se assim consideramos, cada terreiro elabora sua própria concepção sobre sua religião, tornando necessário, então, percebê-los através daquelas expressões que se manifestam em seus rituais.

Talvez por esse argumento seja possível ver como Antônio, através de identificação com a quimbanda, auferiu vantagens e prestígio por trabalhar com exus, personagens solicitados em demandas, cujas consultas são sempre caras e disputadas. O pai-de-santo viu crescer esse prestígio quando passou a utilizar

96- Lísias Noqueira Negrão, "A Umbanda como Expressão da Religiosidade Popular". In: *Religião e Sociedade*, no. 4, 1979, pp. 171-180.

publicamente a classificação como quimbandeiro, embora estivesse filiado a uma federação como terreiro de umbanda.

Quando se instalou no bairro e passou a trabalhar na linha da quimbanda - aliás ele sempre assegurou que já nasceu na quimbanda - de imediato viu sua reputação ser reprovada no campo religioso. Em sua grande parte, o fato de vindo de fora e se assumir como quimbandeiro, passou a ser ostensivamente considerado perigoso.

Por mais estranho que pareça, a ausência de indulgência ou magnanimidade da parte dos outros terreiros foi-lhe favorável na medida em que, como pai-de-santo profissional, ser chamado de quimbandeiro e demandador, acabou por representar-lhe, sem dúvida nenhuma, uma satisfatória fonte de prestígio. Ele é aquele que causa apreensão, o que rendunda em vantagens financeiras, pois quanto mais acusado, mais pública se torna a força de sua magia, atraindo por isso mais clientes.

Preservando sua autonomia como pai-de-santo quimbandeiro, Antônio viu crescer sua clientela ao mesmo tempo em que esse sucesso suscitava admoestações por parte de outros terreiros considerados vítimas dele. Sua saída do campo religioso, deu-se como pude verificar, pelo fato do pai-de-santo passar por dificuldades financeiras que sequer lhe garantia um lugar para morar, pois onde quer que fosse, vivia de favores de seus filhos-de-santo, pois os recursos que conseguia eram unicamente suficientes para sustentar a si, ao terreiro e a mais 3 pessoas, dois rapazes e uma menina ainda adolescente, que formavam sua

família, não dando para o pagamento de aluguel e nenhum outro conforto.

Quando os níveis de tensão religiosa entre os terreiros aumentou em Sumarezinhoas, Antônio viu-se isolado por que cada crise era seguida de mudanças do local do terreiro, fazendo com que constantemente tivesse de reconstruir novamente seu terreiro. Certamente esse processo o esgotou, causando-lhe cansaço e ausência de perspectiva como pai-de-santo no bairro. Porém terreiros que classificam os infortúnios como resultado da ação mística, a má sorte de Antônio era explicada pelo fato dele ser quimbandeiro, onde o acúmulo de suas ações maléficas visando prejudicar outros terreiros havia se voltado contra ele.

Acusado em todos as frentes e não tendo como se manter no bairro por estar desgastado diante de tantas tensões, mudou-se de cidade. Para os terreiros, a mudança de Antônio era explicada de outra maneira, como disse Ana: "saiu fugido daqui por que está colhendo o que plantou, para esse tipo de pessoa nada dá certo na vida".

A idéia de que a quimbanda é o avesso da caridade, estando diretamente associada à demanda, fez com que nenhum dos terreiros, embora igualmente operacionalizassem exus e reconhecessem a demanda, assumissem, de alguma forma, trabalhar com quimbanda. Antônio fora sempre, enquanto pôde resistir, a referência da quimbanda e do uso de magia negra, uma vez que mesmo acusados, em hipótese alguma os chefes de terreiro assumiam realizar demandas. Antônio contrariando esse

procedimento, auferiu vantagens assumindo realizá-las; porém, em contrapartida envolveu-se em disputas onde o fato de ser quimbandeiro era constantemente utilizado como arma de ataque com vista a desmoralizá-lo. Isolado e nada mais podendo fazer para mudar sua sorte, transferiu-se para outra cidade.

4.8 - NIVEIS DE ESTRUTURAÇÃO DAS RELAÇÕES DE ALIANÇAS

O candomblé, como a umbanda e a quimbanda apresentam, como mostrei, vários níveis de alianças e tensões estruturais. O candomblé, por exemplo, possui laços de solidariedade que implicam no esvaziamento das acusações entre as mães-de-santo dessa religião, através da negação da demanda. Pela memória das mães-de-santo dessa religião, vimos que todas se converteram ao candomblé depois de serem umbandistas. Com isso assumiram, certamente, sinais diacríticos que visavam diferenciá-las da umbanda, onde também foram mães-de-santo.

Dessa forma, a localização da demanda como atinentes unicamente nos terreiros de umbanda e quimbanda é uma maneira delas reforçarem os sinais que as diferenciam da religião que antes praticavam. Por isso é comum a fala entre as mães-de-santo da candomblé (com exceção de Lúcia que elabora outras estratégias, como as que assinalamos anteriormente) de que possuem certeza da existência da demanda na umbanda por que lá estiveram um dia. Ao se converterem a uma outra religião tiveram que negociar um novo estatuto religioso que se fundamenta pela negação da religião anterior. Assim, admitir a existência da demanda no candomblé, seria, nesse caso, manter os mesmos

estatutos religiosos que funcionavam na umbanda, de onde saíram. Por outro lado, quando asseguram que a demanda existe apenas nos outros terreiros, elas se legitimam enquanto mães-de-santo, diferenciando-se, portanto, daqueles que praticam a religião que antes professavam. Daí o fato delas se referirem à demanda como um ato de ignorantes e inexperientes no domínio e controle do sagrado.

Pela variação da acusação de demanda entre terreiros entrevemos um universo relacional que se articula através de uma linguagem comum a todos os terreiros, que nada mais que é o código valorativo que cada religião atribui a si e aos outros. Ao reconhecer a existência da demanda e acusar unicamente os umbandistas e os quimbadeiros de praticarem-na, o candomblé marca sua diferença em relação a essas religiões; ele se comprova, assim, como uma religião que se funda em outros modelos. A umbanda, da mesma forma, se aceita a demanda, assegura que ela está em outros terreiros, não naquele de onde parte a acusação.

Por sua vez, no caso de Antônio, as acusações de demanda foram aceitas por ele, considerando que com isso pudesse auferir vantagens que refletissem no aumento de sua clientela. Porém, quando aumentou as tensões em sua direção, teve de abandonar o campo religioso por ver esgotadas suas perspectivas como pai-de-santo. A necessidade constante de reerguer seu terreiro a cada crise, fez com que buscasse outros locais de morada onde as oportunidades de trabalho eram consideradas mais férteis.

É possível derivar a partir dessas análises, algumas conclusões que nos apontam para os níveis em que as alianças são articuladas.

4.9 - AS ALIANÇAS CONSTRUIDAS PELOS TERREIROS

Vimos que as acusações de demanda entre os terreiros são dotadas de uma dinâmica que aponta para um nivelamento estrutural entre eles, dizendo que quando menos alianças se estabelecem, mais se acusa; e mais alianças, menos se acusa. Antônio foi o mais acusado na medida em que suas alianças eram frágeis ou inexistentes, tanto internamente, como fora do campo religioso. No candomblé, onde as alianças são internamente estreitas, as acusações se dirigiram aos outros; aos de fora, à umbanda e a quimbanda, como vimos.

Traçando os vários níveis de relações de alianças entre os terreiros, chegamos à conclusão de que não há acusação contra Edi, o que se justifica por sua posição de neutralidade no interior desse campo religioso. Por não possuir terreiro, Edi compensa essa ausência criando em torno de si uma rede de alianças que a permite estar em todos os terreiros e ser parte deles. É dessa forma que ela ocupa um lugar de destaque nos terreiros de candomblé; uma posição de importância no terreiro de Lúcia; convites sistemáticos para festas no terreiro de Ana, e consideração e estima por parte de Lurdes, que não a inclui entre seus acusados potenciais. Sua aproximação só não foi possível com Antônio, uma vez que a ausência de alianças foi a

garantia de sobrevivência religiosa desse pai-de-santo por um certo tempo.

Embora Edi construa uma rede de relações de solidariedade compensando a ausência de terreiro próprio, ao mesmo tempo enquanto se perpetua como mãe-de-santo, nada impede, entretanto, que em algum dia venha ter sua própria casa de culto. Lúcia, por seu lado, aceitando a existência da demanda, mas negando fazer acusações generalizadas sobre seu uso, visa construir, da mesma forma, uma rede de relações solidárias entre terreiros para viabilizar o projeto Vale dos Orixás. A diferença nas atuações dessas mães-de-santo está no nível dos papéis desempenhados por elas. Enquanto Edi se vincula a um papel religioso e de construção de alianças, pretendendo um alargamento de suas experiências para outros terreiros, Lúcia, ao contrário, desempenha um papel que visa unicamente a busca de solidariedade e apoio para seu projeto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorri até esse momento, nos vários capítulos que precederam este, muito dos caminhos da acusação de demanda entre os terreiros de Sumarezinho. Falei em chefes de terreiro que articulam uma visão sobre si e do mundo tendo em vista essas relações. Falei em homens de carne e osso que se revelam através de uma dinâmica social de força e poder traçada nas tessituras do religioso. Falei ainda de um microcosmo político que, por seu lado, mostra as vicissitudes e as contradições experimentadas num período de tempo que revelou uma tangibilidade de valores que se inscrevem naquilo que Edmund Leach (1972), se referindo aos Kachin, chamou de subordinação teórica. Disse ainda que a posição de cada chefe de terreiro é arranjada estrategicamente de acordo com o funcionamento estruturado do campo religioso.

Em última análise, quero sugerir - a tempo - que as rivalidades entre os terreiros são projeções da moldura social pela qual a sociedade brasileira se expressa e organiza, tratando-se, por isso, das estruturas profundas de uma sociedade onde, como diz Roberto da Matta, a

"comunidade é necessariamente heterogênea, complementar e hierarquizada. Sua unidade básica não está em indivíduos (ou cidadãos), mas em relações e pessoas, famílias e grupos de parentes e amigos (...), onde o indivíduo isolado em sem relações, a

entidade política indivisa, é algo considerado como altamente negativo, revelando apenas a solidão de alguém que, sem ter vínculos, é um ser humano marginal em relação aos outros da comunidade" (97).

Tudo o que foi visto mostra, sobremaneira, um homem não cindido; um Brasil cuja individualidade só é entendida na relação com outras pessoas. Na verdade foi isso que vimos: pessoas e grupos que só são cognoscíveis em seu aspecto relacional. É por isso que este estudo procurou apontar que o mundo dos homens não se dicotomiza em relação ao mundo religioso, mas se encontram e se metamorfoseiam.

Se estudei a religião, procurei fazer por uma ótica que prioriza a significação social e a partir dela lançar luz sobre aqueles aspectos fugidios, seja na aliança ou na rivalidade, que só podem ser tocados pela análise dos sujeitos que dela participam; quando falei desses sujeitos e as tramas sociais em que estão envolvidos, procurei mostrar suas paixões e conflitos, e, sobretudo, as atitudes de indivíduos manipuladores e competidores que na fluidez de seus atos deixam transparecer o mundo social do qual fazem parte.

Apontei também que as acusações de demandas entre terreiros não são fortuitas e tampouco se realizam ao acaso; ao contrário, envolvem e requerem uma constância e dramaticidade que só são significativas como explicação para uma estrutura social dinâmica em suas relações.

97- Roberto Da Matta, *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 66.

Foi observando o funcionamento da acusação de demanda que pudemos ver que a umbanda, o candomblé e a quimbanda, cada qual a sua maneira, dizem uma mesma coisa: a demanda existe e é usada contra nós pelos outros. O ponto comum das análises sobre os terreiros partiu do universo onde essas acusações foram construídas: os terreiros do Jardim Sumarezinho. Os pais-de-santo desse campo religioso agem através de um mesmo princípio que é a aceitação da demanda como elemento de acusação. Mas a identidade social entre eles não se resguarda pelo princípio da equivalência ou convergência ritual ou cosmológica; ela é sim, uma decorrência de formas de pensamento assentadas em ideologias que fazem com que se reconheçam como participantes de interesses que se expressam por uma realidade que a todos envolve e que conta que cada terreiro pertence a uma mesma formação social conhecida como religião afro-brasileira.

Foi assim que fui levado a perceber a formação e o fim de terreiros, não como unidades isoladas no tempo e no espaço, mas como resultado de um processo dinâmico, onde interesses, rituais, alianças e conflitos estiveram envolvidos numa ampla rede de relações sociais.

Nesse nível posso sugerir que as variações das religiões afro-brasileiras de Sumarezinho participavam de um mesmo processo alimentado por uma sólida rede de alianças e tensões estruturais. Por isso, ao se rivalizarem expressaram seus interesses e suas preocupações quanto ao futuro de sua modalidade religiosa, procurando cada qual mostrar que ao invés

de religiões estanques e condenadas ao fracasso pelo seu conjunto de escolhas, muitas vezes pouco sistematizado, são cultos que sobretudo reivindicam e estão assentados numa tradição religiosa que possui, entre outras coisas, rituais e formas de classificação extremamente elaboradas. Desejam, como as religiões mais estabelecidas, se legitimar enquanto religiões reconhecidas. Senão é isso, então como explicar o crescimento da umbanda, com suas linhas e falanges de exus, caboclos, pretos velhos e figuras marginais do submundo do crime, da prostituição e das lendas agrestes? Seria ilícito considerar esses cultos subalternos ou inferiores, uma vez que estão na superfície da mais rica expressão de nossos costumes e cultura, reelaborando e reinterpretando nosso folclore e lendas ?

Estamos, certamente, falando de ícones vivos que nos terreiros encenam a expressão simbolizada da cultura nacional. Renato Ortiz (1991) ilustrou oportunadamente que a umbanda se quer brasileira, o que em tudo que dissemos, não deixa de ser um projeto extramente original. Por ser uma religião brasileira, e senão o é, ao menos se quer assim, é aquela que melhor traduz os mitos de nossa nacionalidade. A esse propósito é impossível falar da umbanda sem mencionar a quimbanda, com suas variações modais de exu : marinheiros, prostitutas que dizem serem vindas das bocas de lixo da Lapa e Avenida São João; pistoleiros, como Sabino, fruto das contradições sociais das regiões de fronteiras; os baianos, marginalizados nas grandes cidades etc. Por essa integração, talvez seja difícil saber onde termina a quimbanda e inicia a umbanda.

E o candomblé? Será que continua a se orientar pela co-
munhão da comunidade solidária? Sabemos que não; estamos, claro,
em outra época se comparada àquela que Bastide realizou seus
estudos. Sendo assim, os valores atuais do candomblé são outros;
como a umbanda, ele se tornou uma religião-ideologia; os modelos
da superestrutura que regulavam sua vida social já não são
modelos vivos da infra-estrutura; o que regulamenta atualmente
as inter-relações entre os indivíduos e seu grupo é uma
dialética que tem como causalidade a significação do real, assim
como é na umbanda. O candomblé está, por isso, adaptado ao
modelo de sociedade em que vivemos, senão como explicar sua
expansão? Contrário à tradição de tempos passados, os rituais
iniciáticos atualmente ocupam pouco tempo da vida do indivíduo,
podendo ser realizados até nas ocasiões de suas férias. Também
as obrigações com os orixás nesses terreiros se tornaram
elásticas: o filho-de-santo frequenta os rituais quando isto lhe
é possível. Há razões para se dizer que essas adaptações
permitiu ao candomblé sobreviver à sociedade urbana.

Diante da solução representada pela idéia de valor e moral
como forma de entender essas religiões, o nosso mote analítico
priorizando a acusação de demanda entre os terreiros demonstrou
que estamos tratando de religiões em transformação, cujas
fronteiras ora se encurtam, ora se alargam, dependendo dos
interesses que estiverem em movimento no interior da estrutura
do campo religioso em uma dada ocasião. Por estarmos, então,
tratando de culturas vivas que se dinamizam no tempo e no

espaço, não se pode falar em umbanda, quimbanda ou candomblé como valores estratificadores no âmbito das religiões afro-brasileiras, uma vez que na verdade são termos e valores que os terreiros dão para si e para os outros. Em Sumarezinho vimos que os limites que separam essas religiões são tênues e abertos. Os estudos que priorizam o exame restrito de uma dessas modalidades religiosas, sem checar as demais, alcançarão resultados poucos satisfatórios e sobretudo mostrarão uma imagem distorcida de sua realidade.

De modo algum as observações deste estudo pretenderam servir como modelo para uma literatura sobre as religiões afro-brasileiras; quis unicamente apontar a possibilidade de uma nova leitura que compreenda essas religiões como participativas de uma sociedade complexa, onde as contradições sociais e conflitos experimentados pelos grupos que a compõem, possuem vivências que muitas vezes alargam nossos horizontes para uma visão dos arranjos e adaptações que se sucedem nesse meio. Os terreiros que analisados possuem experiências que de alguma maneira apontam para a complexidade de relações religiosas costuradas no âmbito das vidas de alguns pais-de-santo.

A intenção foi deixar claro que a existência de contradições inerentes aos terreiros, indiferenciando grupos e indivíduos que deles participam, é o que fornece o substrato pelos quais cada casa de culto se relaciona com as demais. Foi por isso que comentei sobre alguns autores que, embora tenham percebido a importância das distinções e diferenças entre casas

de culto, se ocuparam unicamente de mostrar aqueles aspectos ordenadores das religiões afro-brasileira, não se atendo à natureza desses aspectos e a volição que envolve cada uma delas.

Por isso a seleção que realizamos não foi resultado de uma eleição previamente definida; os conceitos que elaborados resultaram na dinâmica do campo religioso estudado. Qualquer solução *a priori* que analisasse os terreiros separadamente se mostraria insatisfatória diante do quadro que se apresentou, onde os terreiros comprovavam que estavam em constante movimento.

Finalmente, devo dizer que a especificidade do campo religioso pesquisado mostrou que a separação entre candomblé, umbanda e quimbanda se define dentro de parâmetros que só são apreendidos pela tensão que cria vida e dinamiza os terreiros. Em Sumarezinho apreendi essa tensão através da acusação de demanda. Os valores que ela expressou no campo religioso examinado permitiu restabelecer um elo de comunicação, com atos e contra-atos recíprocos para todos terreiros envolvidos. Descrever essa realidade foi um exercício ativo que nos mobilizou no sentido de conhecer dramas e tensões sociais que orientaram e deram sentido à prática religiosa de grupos e pessoas. A mais rica lição tirada desse exercício foi mostrar que o conflito entre terreiros, revelado pela acusação entre eles, apontou que na profundidade das relações sociais concretas, existe um esforço para acirrar as diferenças estruturais entre pessoas e grupos, fazendo com que se expanda o espaço de atuação

dessas religiões, multiplicando certamente o número de representantes e seguidores, tornando-a aceita nacionalmente.

Vendo pelo lado do campo religioso de Sumarezinho, ao servir-se desse exercício, os terreiros fizeram de sua religião, aquilo que ela fez deles: indivíduos sociais que pelo antagonismo se tornam idênticos.

BIBLIOGRAFIA

Balandier, Georges. *O Poder em Cena*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

Bastide, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3a. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

----- . *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, Coleção Estudos, Ciências Sociais, no.18, 1973.

----- . *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. 2a. ed. São Paulo: Ed.Nacional, 1978.

----- . *Sociologia*. Organizadora da coletânea: Maria Izaura Pereira de Queiroz, São Paulo: Atica, Coleção Grandes Cientistas Sociais, no. 37, 1983.

Berger, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Org. Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

Birman, Patricia. *O que é umbanda?* 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

----- (1985), "registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda", In: Brown, Diana, *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, Cadernos do Iser, No.18, 1985.

Brandão, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo: Um Estudo sobre Religião Popular*. 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Brown, Diana. *Politics of an Urban Movement*. Columbia University, 1974.

----- , *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, Cadernos do Iser, No.18, 1985.

Brumana, Fernando Giobellina et al. *Marginália Sagrada*. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1991.

Cacciatore, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 2a. Ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

Camargo, Cândido Procópio F. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

----- . *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

Carneiro, Edson. *Candomblés da Bahia*. 6a. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Crawford, J.R. *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*. Oxford University Press, 1967.

Da Matta, Roberto. *A casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Dantas, Beatriz Góis. *Uovô Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Douglas, Mary, "Brujeria: el estado actual de la cuestión. In: Max Gluckman et al. *Ciencia y Brujeria*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.

Douglas, Mary. "Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic". In: *Witchcraft: Confessions and Accusations*, ASA Monographs, 1979..

----- . *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

Durkheim, Emile. *Sociologie et Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

----- . *Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Joaquim Pereira Neto, revisão José Joaquim Sobral, São Paulo, Paulinas, 1989.

Encontro das Nações de Candomblé, 1981, Salvador, Bahia [promovido pelo Centro de Estudos Afro-Oriental], Salvador, 10. a 5 de julho de 1981, Ianamá: UFBA, 1984.

Evans-Fritchard, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azandé*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

----- . *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

Ferri, Mário Guimarães... et al. (Coordenadores). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1979-1980, V.2.

Fernandes, Florestan. *Integração do Negro na sociedade de Classes*. São Paulo: EDUSP., V.1, 1961.

Fry, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Gennep, Arnold Van . *Os Ritos de Passagem : estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez, parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc.* Petrópolis: Vozes, 1977.

Gluckman, Max . "The Logic of African Thought and Witchcraft". In: *Witchcraft and Sorcery*. Max Warwick, Penguin Books, 1970.

----- et al. *Ciencia y Brujeria*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.

Landes, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

Lapassade, Georges e Luz, Marco A. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

Leach, Edmont R. *Les Systèmes Politiques des hautes Terres de Birmanie: Analyses des structures sociales kachin*. Paris: François Maspero, 1972.

Lévi-Strauss, Claude . *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.

----- . *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975

----- . *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

Lewis, Ican M. *Extase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

Magnani, José B. Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Atica, 1986.

Mause, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, V.II, 1974.

Miceli, Sérgio et al. *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, IDESP; 1989.

Monteiro, Douglas Teixeira. "Roger Bastide:Religião e Ideologia". In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 3, 1978.

Mott, Yoshico Tanabe. *Caridade e Demanda um estudo de acusação e conflito na Umbanda em Marília*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Campinas, UNICAMP, 1976.

Negrão, Lisias. "Roger Bastide: do candomblé à umbanda". In: SEMINÁRIO DE CULTURA BRASILEIRA, 4, SP., 1984, *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: FFLCH/CERU, 1986.

Ortiz, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*, 2a.ed. São Paulo. Brasiliense, 1991.

Parsons, Talcott. "Durkheim e a Teoria da Integração dos Sistemas Sociais". In: *Sociologia: para ler os clássicos*. Org. por Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

Prandi, José Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC, EDUSP, 1991.

Sahlins, Marshall. *Stones Age Economics*. New York: Crowel, 1972.

-----, *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.

Silva, Anaiza Vergolino. *O Tambor das Flores*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP, 1976.

Turner, Victor. *The Forest Of Symbols: aspects of Ndembu Ritual*. New York: Ithaca, Cornell University Press, 1967.

Turner, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

Velho, Yvonne Maggie. *Serra de Orixá*. 2a.Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

ANEXO I

OS TERREIROS DE SUMAREZINHO: HISTORIA ATUAL

1- ANA

Com o terreiro estabelecido em Sumarezinho, Ana procurou uma federação para que pudesse se filiar e assim trabalhar legalmente. A federação escolhida foi a de Campinas. Entretanto, Ana alegou que o fiscal da federação passou a extorquir dinheiro de seu terreiro. Com a ajuda de Lúcia, expulsou esse fiscal do bairro e desfiliou-se da federação campineira. Indo à São Paulo indicada por Lúcia, procurou a Federação Tupinambá, filiando-se a ela, o que pode ser visto por um diploma e alvará de funcionamento fixados numa das paredes do terreiro.

Com 10 anos no bairro, o terreiro é uma construção ampla, medindo cerca de 60 m². Sua cobertura é feita com telhas de amianto; o piso é de cimento liso. Quando os consuleses estão no terreiro, ou permanecem em pé ou se acomodam como podem nos bancos de madeira espalhados pelo terreiro. Não há uma disposição ordenada dos bancos. Nos planos da mãe-de-santo está a aquisição de bancos maiores e mais confortáveis. O terreiro foi construído de acordo com a ambição de ampliá-lo, contanto, claro com a ajuda dos filhos-de-santo. Por Sumarezinho ser um bairro de infraestrutura precária, um número considerável de seguidores

não podem pagar a taxa cobrada pela mãe-de-santo, que é de 20.000 cruzeiros (em 1992), dificultando ainda mais a economia do terreiro. Soma-se se a isso que no verão de 1990, uma ventania pôs abaixo a casa de Ana, fazendo com que o dinheiro que ia ser investido na ampliação do terreiro fosse desviado para o reerguimento da casa.

Funcionando às segundas e sextas-feiras (a última sexta-feira do mês é dedicada aos exus) para as giras e todas as noites para as consultas individuais, Ana conta hoje com 48 filhos-de-santo, sendo 36 grandes e 12 pequenos. A diferença entre um e outro é que nenhuma obrigação pode ser exigida dos pequenos, considerando que ainda são crianças e não possuem a mesma responsabilidade dos adultos, segundo Ana. São considerados pequenos aqueles que tem menos de 14 anos.

Grande parte de seus filhos-de-santo são formados por moradores do próprio bairro, sendo apenas alguns de fora. São donas de casa, empregadas domésticas, faxineiras, pedreiros e operários das indústrias próximas.

Solteira, com 46 anos, Ana vive unicamente com sua filha de 17 anos que também participa do terreiro; tem hoje 39 anos, sendo 23 anos de dedicação à umbanda e um total de 13 anos como mãe-de-santo. É a mãe-de-santo da umbanda mais antiga no bairro, por isso o grande número de filhos-de-santo que frequentam seu terreiro. Em cada gira, aparecem em média 20 pessoas, já nas ocasiões de festa esse número chega a dobrar. Durante as giras há uma certa constância de recebimento de santos. Inicia-se

sempre com um laudatório ao terreiro e à umbanda de maneira geral, para depois iniciar a sessão incorporação que começa com os chefes da casa, os Caboclo João da Flor e a Cabocla Rosa, preferencialmente incorporados pela mãe-de-santo, para depois todos no terreiro, primeiro incorporarem caboclos, baianos, boardeiros, pretos velhos e finalmente os povos-das-águas (*). O Exu Zé Pilintra, que é aparece na Linha dos Baianos, é recebido no terreiro sempre nos finais dos rituais semanais. Ele disputa com a Cabloca Rosa a preferência dos consultentes.

Ana tem como vizinhos duas igrejas pentecostais que, segundo ela, nunca lhe causaram problemas; e 2 terreiros de Candomblé, que ficam a uma distância de duas quadras em relação ao seu.

Dos filhos-de-santo mais notáveis tido por ela, encontra-se um que hoje é pai-de-santo com terreiro na Cidade de Americana, onde é sua madrinha e orientadora. Lurdes também foi sua filha-de-santo; e o mais recente terreiro do bairro, o de Cida, foi originário, como mostrei de uma cisão no terreiro de Ana; Cida foi sua mãe-pequena por mais de 10 anos.

2- CIDA

Casada, 42 anos, mãe de 1 filho, Cida conta com 15 filhos-de-santo, sendo 2 deles desertores de terreiros vizinhos. Andréa, foi quem chegou primeiro, vinda do terreiro de Lurdes; por segundo, chegou Santa, vinda do terreiro de Antônio. Estão no terreiro em caráter provisório o pai-de-santo (a quem Cida se

socorreu para resolver a pendência com a demanda que dissera ter recebido de sua antiga mãe-de-santo, que assumiu a posição de conselheiro dela, e sua mulher. A presença desse pai-de-santo no terreiro tem sido estimulada por Cida, justificando que ele conhece muitos pontos cantados (*) e riscados (*), poupando-a de executá-los quando está em consulta. Embora pareça irrelevante, possuir alguém que conduza as músicas no terreiro, considerando o fato de Cida ainda não ter seguidores que desempenham esta tarefa com destreza, deixa a mãe-de-santo livre para outras atividades mais importantes. Conhecido por trabalhar pesado (*), quando o pai-de-santo está presente no terreiro há uma predileção pela gira com exus. Fora os seguidores listados, só uma cunhada de Cida está em condições de receber guias, o restante encontra ainda em desenvolvimento. Desse total de filhos-de-santo, há 3 crianças participando, com 12, 13 e 15 anos, respectivamente.

Todos seus filhos-de-santo são moradores do próprio bairro, formados basicamente por mulheres, distribuídas nas funções de domésticas, faxineiras e donas de casa, onde só o pai e mais um dos filhos-de-santo constituem a parte masculina do terreiro.

O terreiro está filiado à Federação do Interior do Estado de São Paulo, localizada em Campinas. Porém esta federação deixou de fornecer o nome do terreiro, do qual Cida, provisoriamente, chama de Caboclo Flecheiro e Caboclo Índio. O terreiro é uma construção pequena e bem acabada, medindo cerca de 40 m². Tem um banheiro fora, piso de vermelhão e boa pintura

interna. No local do terreiro morava antes o irmão de Cida, que se transferiu para o interior da casa doméstica, quando ela foi dividida em duas partes, onde uma dessas divisões foi reservada para funcionar a cozinha. Como a área do terreno é ampla, ela mudou-se para uma construção inacabada que serve como quartos e salas para o uso diário da família. A construção é um sobrado de esquina, cuja parte inferior é utilizada por um bar que paga aluguel a ele.

Cida trabalha como faxineira nas casas de Campinas, recebendo pelo seu trabalho 2 salários mínimos. Só recentemente a mãe-de-santo resolveu cobrar mensalidade de seus filhos-de-santo, esperando com isso acumular dinheiro que possa financiar suas idas ao Vale dos Orixás, onde tem um lugar limpo e já preparado para receber o terreiro nessas ocasiões. Depois que seu caboclo foi desamarrado no Vale, Cida não deixou mais de frequentá-lo, aproveitando a ocasião para todo o terreiro tomar banho ritual de cachoeira.

3- LURDES

Lurdes possui nove filhos-de-santo. Casada, 38 anos, mãe de 3 filhos, dois da família, o marido e a filha, participam do terreiro como pai-pequeno e filha-de-santo, respectivamente, dedica-se com exclusividade ao seu terreiro não tendo outro trabalho fora dele. Alega que possui poucos filhos-de-santo pelo motivo de ser rigorosa e severa em relação aos deveres dos filhos-de-santo, justificando que aqueles que se afastam é por preferirem ir ao terreiro ocasionalmente, o que é inaceitável

segundo suas regras, pois todos são obrigados a cumprir rigorosamente seus deveres com o terreiro e com seus santos. Justifica com isso o motivo de uma de suas filha-de-santo, Andréa, ter desertado para o terreiro de Cida.

Com exceção de 3 filhos-de-santo, todo o restante mora fora do bairro, em Campinas e outras localidades de Hortolândia. Desses, 2 são estudantes, 2 são um pintor e sua esposa, 3 são faxineiras e empregadas domésticas e 2 se dizem trabalhadores eventuais.

Filiado à Federação Primado de Umbanda de São Paulo, o terreiro de Lurdes é uma construção de cerca de 60 m², possui piso de cimento liso e é coberto com telhas de amianto.

O terreiro foi erigido em 1991, porém só passou a funcionar efetivamente quando a mãe-de-santo desenvolveu os primeiros 4 filhos-de-santo. Dos antigos, apenas um continua no terreiro.

4- ANTÔNIO

O terreiro de Antônio, depois de se mudar para a casa de sua filha-de-santo, experimentou um crescimento considerável em relação ao padrão de popularidade que já tivera. Tivemos a oportunidade de acompanhar a trajetória do terreiro desde de 1989, quando ainda este estava se instalando no bairro. Com o aumento da clientela, Antônio viu a necessidade de ampliar o espaço físico do terreiro, suprimindo uma parede contígua ao barracão. O sucesso do terreiro fez com que Antônio tivesse uma boa folga em suas economias, permitindo-lhe viagens com o

terreiro às prais de Santos e passeios cerimoniais às cachoeiras, cemitério, matas e ao Vale do Orixás.

Aos 30 anos, homossexual, era um pai-de-santo profissional que trabalhava praticamente todos os dias atendendo sua clientela. Seu terreiro cresceu na proporção em que aumentou seu prestígio no bairro. Os prodígios de Maria Mulambo, uma pomba gira incorporada por ele e preferida pelos clientes, tornou-se amplamente conhecida no bairro e fora dele. Por isso foram grandes o número de presentes que recebera, como bebidas, cigarros e aves, durante a fase em que o terreiro estivera no bairro. Na ocasião em que pudemos acompanhar a estória do terreiro, Maria Mulambo conseguia empregos, namoros e acertava casamentos.

Porém seu êxito como pai-de-santo bem sucedido terminou quando teve de se transferir de casa. O proprietário da casa onde vivera, o marido de Maria, uma de suas filhas-de-santo, reticente quanto ao trânsito de pessoas pelo seu quintal e sentindo-se incomodado, intimou Antônio à abandonar sua casa e seu terreiro. Maria e seu filho separaram-se do marido e tomaram partido a favor de Antônio. Por intermédio de uma filha-de-santo, outra casa foi providenciada e para lá todo o terreiro se transferiu. Maria se mudou para São Paulo e seu filho passou a morar com o pai-de-santo, ajudando-o no terreiro.

O terreno onde funcionara o último local do terreiro fora doado por uma filha-de-santo, cunhada de Cida, ao Antônio. A casa era uma construção precária com apenas um cômodo, que

servia tanto como cozinha, quarto e sala, abrigando 4 pessoas no total. No terreiro, construído à base de tábuas doadas pelos filhos-de-santo, sequer tivera o congá totalmente montado. Não obstante o terreno passou a ser reivindicado por Cida sob a alegação de que era uma posse de seu irmão, separado maritalmente da filha-de-santo doadora do terreno ao pai-de-santo. Antônio, até quando pôde, justificou sua permanência no terreno alegando estar habitando uma área pública. A situação agravou-se mais, atingindo seu ápice, quando um vizinho do terreiro entrou na disputa pela posse do terreno. Depois de inúmeras discussões entre os envolvidos, Antônio se convenceu que não havia espaço e futuro para ele e seu terreiro no bairro. No início do ano de 1993, mudou-se para Santos.

5- LÚCIA

Separada do marido, 47 anos, 4 filhos, sendo um adotivo, Lúcia tem um projeto ambicioso: transformar seu terreiro num Centro Cultural. Como parte de seu projeto pediu à Prefeitura de Campinas que realizasse o tombamento do Vale dos Orixás.

O objetivo de Lúcia era pedir o tombamento dessa área para construir nela um centro cultural que funcionaria como uma espécie de centro de preservação, estudo e memória da cultura religiosa negra; teria também a função de buscar uma igualdade jurídica das religiões afro-brasileiras com as outras religiões mais estabelecidas. O centro cultural, pelas palavras da mãe-de-santo, teria por objetivo integrar todos os terreiros e zelar pelo rigor ético de cada um, controlando-os para que não

cometessem o que Lúcia chama de absurdos religiosos, como magia negra e assassinatos. De acordo com seu projeto, se alguém desejasse abrir um terreiro, teria antes que obter autorização do centro cultural.

As pretensões de Lúcia se esbarram na burocracia e pouca disposição da prefeitura de Campinas, que viu dificuldades no tombamento da área, e também no fato de que se tombada, a área não podia ter seu projeto original alterado, inviabilizando então o plano original traçado pela mãe-de-santo, uma vez que para o centro cultural funcionasse, seria necessário a construção de prédios e salas. Visualizando o fracasso de seu plano, Lúcia adquiriu um terreno vizinho ao seu para a construção de uma sala, planejando funcionar ali o centro cultural planejado. Lúcia planeja pretende realizar aquilo que julga ser competência das federações que, ao seu ver, são omissas no que diz respeito à fiscalização aos terreiros.

O problema é que a mãe-de-santo não tem encontrado apoio para sua causa sequer no campo religioso de Sumarezinho. Todos os chefes de terreiro da umbanda como o pai-de-santo Antônio se mostraram antipáticos a esse projeto, vendo-o como uma ambição de Lúcia em controlá-los. O mesmo não ocorre em relação aos terreiros de Candomblé que tem se mostrado otimistas em relação a esse projeto; mas não só, estão de alguma forma envolvidos nele.

Com estatuto próprio e contando com 150 filhos-de-santo, formados por universitários, profissionais liberais e pessoas do

próprio bairro, o terreiro de Lúcia é uma construção ampla, com mais de 120 m². Possui banheiros, cozinha, salas de troca, lavanderia, escritório e quartos de recolhimento. Cada filho-de-santo recolhido tem de arcar com os custos da estadia de 21 dias no terreiro. Ele paga sua alimentação e daqueles que dele cuida, bem como deve prover o terreiro com recursos para sua festa de saída do período de recolhimento. Além disso, cada filho-de-santo deve pagar uma cotização mensal de 3% do salário para as despesas do terreiro.

Como mãe-de-santo, Lúcia vive exclusivamente dessa atividade. Joga búzios todos os dias da semana, cobrando a quantia de 100.000 cruzeiros (em 1992) pela consulta. Para aqueles que não podem pagar há um dia reservado na semana para seu atendimento.

Lúcia estudou até o 4o. ano primário e já trabalhou como funcionária na prefeitura de Campinas, mas hoje dedica-se profissionalmente à atividade como mãe-de-santo. Entre todas as mães-de-santo de Sumarezinho, ela é aquela que mais possui bens: possui telefone, carro e terreiro em terreno próprio, conseguidos com seu trabalho como mãe-de-santo.

6- CELINA

Filiado ao Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo, o terreiro de Celina é uma construção independente da casa doméstica. Tem tamanho médio, com cerca de 45 m². Possui salas de troca, banheiro e quarto de recolhimento.

As passocas que fazem parte do terreiro e mesmo aquelas que formam sua clientela vem sobretudo da própria vila e dos bairros vizinhos. São metalúrgicos, empregadas domésticas, faxineiras e pedreiros. Celina tem 6 filhos, desses apenas dois, um homem e uma mulher a seguem no terreiro.

Possui no total 20 filhos-de-santo. Diz não possuir um número além desse por não poder se dedicar ao terreiro em função de sua idade avançada que a impede de ter forças e paciência para os rituais que exigem sua presença constante. Além de ter Edi ajudando-a, está preparando uma de suas seguidoras mais antigas para substituí-la.

Há uma intensa troca de informações e amabilidades entre Lúcia e Celina: uma visita constantemente o terreiro de outra, viajam juntas anualmente até a Bahia e são aliadas nas causas e nos projetos para o Vale dos Orixás.

Por ter mais de 65 anos, Celina já não tem forças para as danças e gingas que o ritual de candomblé exige; é quando Edi é solicitada: ela dirige e instrue os filhos-de-santo no terreiro. As relações entre as duas mães-de-santo são de inteira amabilidade. Edi é considerada a cota (*) da casa.

7- EDI

Mãe de 3 filhos, aos 56 anos, separada do marido, Edi trabalha como vendedora de cosméticos e ocasionalmente como faxineira. Fora desse horário, dedica-se ao jogo de búzios, cobrando a quantia de 100.000 por consulta (em 1992).

Ajudada pelos filhos, já adquiriu os materiais de construção para levantar seu terreiro. Uma de suas vizinhas foi transformada em filha-de-santo, mas por estar muito adoentada não participa de nenhum ritual.

Em todas as festas que ocorrem nos terreiros, Edi é chamada para participar; dela é solicitado conselhos e informações sobre as formas de cuidar dos santos e conduzir os rituais nos terreiros. Sendo uma mãe-de-santo que praticamente mantém relações cordiais com todos os terreiros, excetuando Antônio por considerá-lo perigoso, Edi não enfrenta problemas em circular tanto no candomblé como na umbanda. A imparcialidade e aliança com muitos terreiros do bairro permite-lhe frequentar e visitar muitos terreiros. De maneira geral, todos, mesmo aqueles que não a consideram aliada, são reticentes em dirigir-lhe alguma espécie de acusação.

ANEXO II

GLOSSARIO

Arriar - Realizar oferendas aos orixás em lugares específicos.

Bolar - Transe primário pelo qual passa aquele que ainda não foi iniciado no candomblé. Geralmente bola quem não está participando diretamente dos rituais.

Burizar - Um chefe de terreiro burizado é aquele que pratica sem saber os, por força dos orixás, os rituais do candomblé.

Cair (no santo) - Entrar em transe e assumir o comportamento de um certo orixá.

Cota - Em Sumarezinho é o mesmo que sócio ou ajudante do terreiro.

Deká - Confirmação cerimonial de uma chefe de terreiro no candomblé. Em Sumarezinho as mães-de-santo falam do deká como algo equivalente a um diploma que as legitima para essa função.

Desamarrar o santo - Tirar os malefícios que o impedem de comunicar-se com o neófito.

Ebô - Oferendas realizadas aos orixás no candomblé.

Egê - Sangue de animal sacrificado.

Encosto - Malefício que prejudica o bom andamento da vida do neófito. Exu pagão enviado através da demanda sobre uma pessoa.

Encostar o santo - Entrar em transe.

Estar no santo - Mesmo que estar em transe.

Estar pronto - Estar em condição de controlar o transe e pronto para receber as guias.

Festa de São Cosme e Damião - Festa ritual em que fartamente são distribuídos doces e guloseimas às crianças. Cosme e Damião, ou Doum, são incorporados durante essa ocasião; comportam-se como se fossem crianças, fazendo traquinagens pelo terreiro e entre os convidados.

Firmar o santo - O mesmo que dominar o transe e aprender o comportamento de seu santo.

Giras de desenvolvimento - Rituais que visam ensinar o filho-de-santo a comportar-se nos rituais e controlar o transe.

Ilê- O mesmo que terreiro. Termo utilizado no candomblé.

Os-da-mata - Palavra utilizada para se referir aos caboclos.

Pé-de-dança - Dança ou movimento característico de cada orixá.

Passar o burro - Quando o exu ocasiona a morte do neófito.

Pontos cantados - Músicas cantadas durante os rituais para falar sobre o orixá em visita ao terreiro, ou para marcar abertura ou fechamento do ritual da umbanda. No candomblé as músicas são conhecidas como zuelas.

Pontos riscados - Traços e circunferências feitas no chão com pomba, giz ritual, para representar os orixás.

Rovos das Águas - São marinheiros que nos terreiros de umbanda aparecem imitando o movimento de um barco.

Santo de cabeça - Santo preferencial do neófito.

Trabalhar pesado - Trabalhar com exus na quimbanda. Diz-se da prática da quimbanda.

Zefio - Corruptela de "meu filho", empregada pelos pretos velhos.

ANEXO III

FOTO (1)
Exu Zé Pilintra
(no terreiro da Ana)



FOTO (2)
Cabocla Rosa
(no terreiro da Ana)

FOTO (3)
Rodopio da mãe-de-santo
antes de entrar em transe
em um ritual no Vale
dos Orixás



FOTOS (4)

Ataqueiros batucando
dando cadência aos
rituais.
(terreiro da Cida)



FOTO (5)
Caboclo Pena Verde
(terreiro da Lurdes)



FOTO (6)
Caboclo Juca Buica
(terreiro da Lurdes)

FOTO (7)
Ponto riscado pelo
Caboclo Pena Verde
(terreiro da Lurdes)



FOTOS (8)
Antônio em frente
ao Túmulo,
preparando-se
para ser tomado
pelo Exu Tranca-Ruas.



FOTO (9)
Antônio
preparando uma
contra-demanda



FOTOS (10)
Ritual que antecede
a saída de
filho-de-santo
recolhido

(terreiro da Lúcia)

FOTO (11)
A dança de Oxóssi
(terreiro da Lúcia)

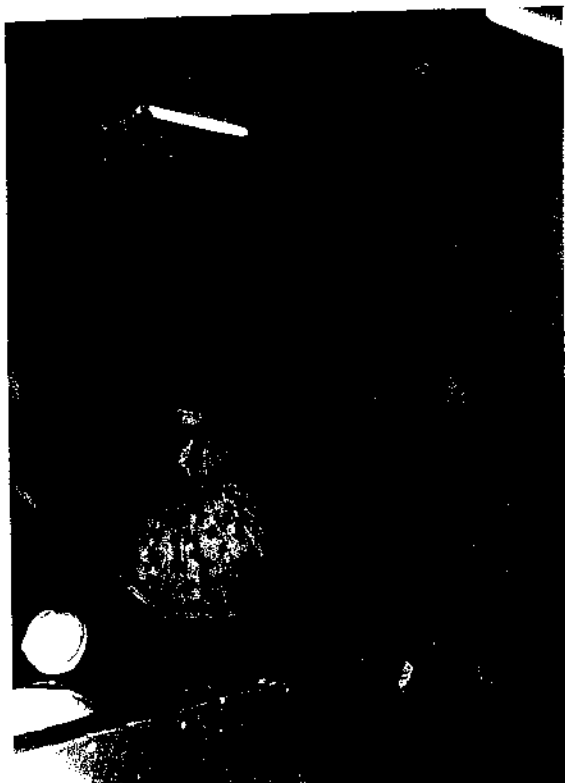


Foto (12)
Celina
durante a lavagem
das Escadarias
da Catedral

FOTO (13)
Celina
conduzindo sua
Inhansã



FOTO: (14)
Construção
na parte de tras
da casa de Edi,
onde se planeja
erigir o terreiro

FOTO (15)
Edi executando
passo-de-danca
numa festa no
terreiro
de Delina



FOTO (16)
Edi durante
a Lavagem
das Escadarias da
Catedral