

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Mestrado em Ciências da Religião

PEDRO ANTONIO PIRES NOGUEIRA

O DIÁLOGO INTRA-RELIGIOSO NA UMBANDA:
UM ESTUDO A PARTIR DA FIGURA DO CABOCLO

Juiz de Fora – MG

2014

PEDRO ANTONIO PIRES NOGUEIRA

**O DIÁLOGO INTRA-RELIGIOSO NA UMBANDA:
UM ESTUDO A PARTIR DA FIGURA DO CABOCLO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Volney J. Berkenbrock

Juiz de Fora – MG

2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pires Nogueira, Pedro Antonio.

O diálogo intra-religioso na Umbanda : um estudo a partir da figura do Caboclo / Pedro Antonio Pires Nogueira. -- 2014. 123 f. : il.

Orientador: Volney José Berkenbrock

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. diálogo intra-religioso. 2. Umbanda. 3. Caboclo. I. Berkenbrock, Volney José, orient. II. Título.


Pedro Antonio Pires Nogueira

**O diálogo intra-religioso na Umbanda:
Um estudo a partir da figura do Caboclo**

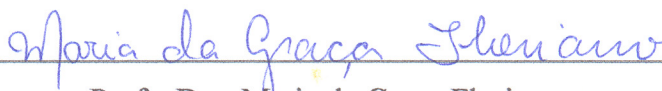
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovado em 26 de AGOSTO de 2014.

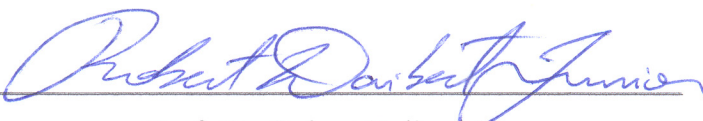
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Volney J. Berkenbrock – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Juiz de Fora



Profa. Dra. Maria da Graça Floriano
CESJF



Prof. Dr. Robert Daibert Jr.
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dedico esta pesquisa a todo o Povo do Santo, preconceituado, demonizado, marginalizado. Na esperança de contribuir, através do diálogo e do reconhecimento da alteridade para a diminuição das distâncias que separam os seres humanos.

AGRADECIMENTOS

Ao Astral que me sustém.

Aos meus pais carnis, Morita e Renato, que me propiciaram a presente encarnação.

Ao meu mestre, pai e grande amigo Francisco Rivas Neto – Pai Rivas por auxiliar-me no despertar de mim mesmo, favorecendo-me o encontro com minha ancestralidade espiritual.

A minha esposa, Marisa, pela paciência e compreensão de minha tarefa.

Ao meu filho, Saulo, por todos os momentos que não pudemos estar juntos

A todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a realização desta pesquisa – amigos, professores, colegas de turma, dirigentes espirituais e suas comunidades/terreiro, Irmãos de Santé, Filhos de Santé.

A todos, minha gratidão e carinho.

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo identificar se e como acontece o diálogo intra-religioso na Umbanda, utilizando como elemento norteador a entidade conhecida como Caboclo e todos os símbolos e ritualística pertinentes que envolvem sua ação junto aos seus adeptos e seguidores. Para tanto, esta pesquisa foi dividida em duas partes complementares. A primeira parte voltada para os aspectos bibliográficos e a segunda, composta de pesquisa de campo, onde foram levadas a termo observações e participações em diversos rituais de Umbanda em terreiros localizados na região central e em bairros do município de Petrópolis-RJ, chegando até seu 1º Distrito, além de entrevistas com dirigentes espirituais, adeptos e frequentadores destas casas. Ao final desta pesquisa, foram levantadas evidências que confirmam a existência deste diálogo entre os templos umbandistas de Petrópolis-RJ, quer seja formal ou informal, havendo trocas expressivas de conhecimento e reconhecimento identitário e de tradições entre estes através de seus membros, seus símbolos, suas cantigas, enfim, uma profunda interação dialogal, verdadeiro diálogo intra-religioso.

Palavras-chave: Diálogo intra-religioso. Umbanda. Caboclo

ABSTRACT

This research aimed to identify if and how the intra-religious dialogue in Umbanda happens, using as guiding element the entity known as Caboclo and all relevant symbols and ritual involving his action with their fans and followers. To this finality, this research was divided into two complementary parts. The first part focused on bibliographic aspects and the second, consisting of field research, which observations and participations were realized in various rituals of Umbanda in temples located in central parts of the city of Petrópolis-RJ and its Neighborhoods, reaching its 1st District, besides interviews with spiritual leaders, supporters and regulars of these houses. At the end of this research, evidences confirming the existence of dialogue between the Umbanda temples from Petrópolis-RJ were raised, whether formal or informal, with significant exchanges of knowledge and identity recognition and traditions between these through its members, symbols, sacred songs, ultimately, dialogic interaction, true and deep intra-religious dialogue.

Key-Words: Intra-religious dialogue. Umbanda. Caboclo.

SUMÁRIO

Apresentação.....	09
Capítulo 1 – O Caboclo e a Umbanda.....	14
1.1 – <i>O surgimento do mito do Caboclo nas religiões afro-brasileiras.....</i>	14
1.2 – <i>Umbanda: sua origem e seu cosmo espiritual.....</i>	24
1.3 – <i>O Caboclo e suas múltiplas faces.....</i>	45
Capítulo 2 – O Caboclo nos terreiros de Petrópolis.....	54
2.1 – <i>A Umbanda em Petrópolis.....</i>	54
2.2 – <i>Os terreiros e seus pares – convivendo com o outro.....</i>	63
2.3 – <i>Gira de Caboclos – o Caboclo e a ação ritualística em torno dele.....</i>	79
Capítulo 3 – Sem Caboclo não teria Umbanda.....	93
3.1 <i>Caboclo que baixa aqui, baixa lá também.....</i>	93
3.2 <i>Tumba ê, Caboclo.....</i>	104
3.3 <i>Sem Caboclo eu não sei como seria.....</i>	112
Conclusão.....	124
Referências bibliográficas.....	126

Apresentação

Começamos nossa jornada pelas religiões afro-brasileiras muito timidamente lá pelos catorze ou quinze anos de idade. Naquela época, ainda não fazíamos ideia de que iniciávamos uma busca que se estenderia ao longo de nossa vida. Conhecemos muitos terreiros de Umbanda, tanto em nossa cidade, Petrópolis-RJ, como em outros municípios, chegando até a cidade de São Paulo. Passamos por correntes, rezas, benzeduras. Consultamo-nos com vários Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças e Exús. Participamos de diversos rituais. Tivemos contato com vários de seus adeptos e fizemos boas amizades. Cada vez mais nos enfronhávamos nesta religião que aqui apresentamos como nosso objeto de estudos – a Umbanda.

Conforme o tempo passava, íamos tomando consciência da diversidade que se apresentava nos terreiros que visitávamos: sua musicalidade, estrutura ritualística, decoração, enfim, uma miríade de informações que nos impressionavam, causando admiração e respeito.

Mas, além desta diversidade, algo mais nos chamava a atenção: as semelhanças.

De onde procediam? Seria por que as casas teriam a mesma origem? Haveria alguma troca entre os terreiros? Existiria algum tipo de interlocução entre os templos? Estavam estabelecidos questionamentos que nos conduziam a temática do diálogo religioso, ou melhor, intra-religioso.

Mas por onde começar? Qual seria a pedra de toque que nos permitiria responder a estas questões?

De acordo com Prandi, tanto o Caboclo como o Preto-Velho são considerados entidades fundantes da Umbanda¹.

Partindo desta premissa, da existência de duas entidades fundantes da Umbanda, buscamos qual destas delas seria apontada como sendo a de maior frequência nos terreiros.

Negrão aponta a maior incidência e importância dada aos Caboclos, cujos nomes também são mais presentes nas denominações dos terreiros os quais ele havia estudado². Em nosso campo de pesquisas, confirmamos a presença desta entidade na totalidade dos terreiros pesquisados.

Estava feita nossa escolha. Fariamos nossa pesquisa sobre o diálogo intra-religioso na Umbanda a partir da figura do Caboclo, uma das entidades fundantes da Umbanda e com destacada atuação nos templos umbandistas observados.

¹ PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 136-137.

² NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 203.

Determinamos desta forma nosso objeto de estudos – o diálogo intra-religioso na Umbanda, tendo como figura central a entidade conhecida como Caboclo. Nossa pesquisa deu-se no sentido de estabelecer a existência de uma interlocução nos diversos terreiros pesquisados e como esta interação dialogal acontece. Delimitamos nosso campo de pesquisas ao município de Petrópolis-RJ por termos conhecimento prévio do mesmo e de sua diversidade em relação às linhagens/tradições da religião em questão. Vinte e cinco terreiros estiveram envolvidos em nossas observações, espalhados pelos diversos bairros daquela cidade.

Aqui, devemos estabelecer aquilo que estaremos considerando como diálogo intra-religioso em nossa pesquisa.

Observemos a ideia de diálogo religioso esposada por Teixeira.

Diálogo é conversação, é reciprocidade, diálogo é intercâmbio de dons, diálogo é relação. Portanto, diálogo implica abertura ao outro, disponibilidade de ser enriquecido pelo outro. Uma comunicação que propicia um clima de abertura, de empatia, de simpatia, de acolhimento, removendo preconceitos, suscitando compreensão mútua, enriquecimento mútuo e comprometimento comum e partilha religiosa. Existem várias formas de diálogo [...] Mas há também o diálogo de intercâmbio de dons, religiosos, o diálogo espiritual, que talvez seja o mais profundo de todos³.

Para nossa dissertação, tomaremos a ideia de um diálogo não formalizado, que acontece entre instituições, mas como explicitado por Heisig, por indivíduos que acabam por aceitar a responsabilidade pela continuação de suas instituições⁴ e, por conseguinte, das tradições as quais estas representam. Um diálogo que acontece de forma espontânea através das similitudes que pervadem todo o arcabouço instrumental e ritualístico dos terreiros observados nas celebrações e festividades conjuntas, nas visitas e conversações entre seus adeptos, dirigentes e simpatizantes onde informações, fundamentos, cantigas e histórias são compartilhadas naquilo que chamam de *trocar as folhas*. Assim, afastamo-nos do convencional e buscamos demonstrar que existe um diálogo que vai além daquilo preestabelecido e institucionalizado. Um diálogo que é reciprocidade, intercâmbio, relação e abertura, como citado acima. A este processo dinâmico de influência mútua e constante no campo umbandista de Petrópolis-RJ iremos denominar de diálogo intra-religioso em nossa pesquisa.

³ TEIXEIRA, Faustino. **Há uma relação entre violência e religião?** Disponível em: <http://www.projornada.org.br/2jornada/txt46.htm> - acessado em 07.09.2014.

⁴ HEISIG, James W. **Diálogos a uma polegada acima da terra**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 140.

Cabe-nos apontar certa dificuldade em encontrar bibliografia específica sobre o tema em questão e mais ainda naquilo que diz respeito diretamente à figura-tema do Caboclo. A literatura acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras enfatiza o estudo dos candomblés, especialmente os de tradição ioruba em detrimento dos demais. Tal situação é descrita por Teles dos Santos, indicando que os terreiros de origem bantu não eram objetos de investigação dos pesquisadores⁵.

Desta forma, utilizamos obras de autores com destaque no meio acadêmico e outras de autores de renome no meio religioso umbandista.

Estruturamos nossa pesquisa em duas partes e em três capítulos complementares entre si. A primeira parte foi desenvolvida a partir de pesquisa bibliográfica e é composta de um capítulo formado por três itens.

No início do primeiro capítulo, abordamos o processo de formação étnica do povo brasileiro, procurando enfatizar os aspectos da religiosidade dos grupos envolvidos e, a partir daí, o nascimento das religiões afrodescendentes.

Com o esclarecimento de como surgiram estas religiões, demonstramos a maneira pela qual a figura do Caboclo foi incorporada pelos seus adeptos, tornando-se respeitada e venerada em seu meio e elevada ao patamar de divindade.

Discutimos o conceito de Caboclo, apresentando sob diversos matizes o mito, o símbolo e a entidade espiritual.

Na sequência deste capítulo, discorremos sobre algumas teorias para o surgimento da Umbanda e fizemos uma apresentação de seu cosmo espiritual. Abordamos os fenômenos denominados como “embranquecimento” e “empretecimento” das religiões afro-brasileiras e alguns dos fatores que se revelaram interferentes no processo de formação da Umbanda.

Deste ponto em diante, a partir da assimilação do Caboclo ao panteão de divindades das religiões afro-brasileiras, discutimos sobre suas múltiplas formas de apresentação na Umbanda, assumindo, perante seus adeptos, a função de um semideus que é acessível e com quem se pode conversar.

Descrevemos a relação dos Caboclos com a natureza e com os diversos Orixás, Voduns e Inquissis, bem como suas características, tipos e *modus operandi* em seus diversos médiuns.

A segunda parte de nossa pesquisa foi desenvolvida a partir da observação em campo e é composta de dois capítulos também subdivididos em três itens cada.

⁵ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 88.

A pesquisa de campo transcorreu a partir de entrevistas semiestruturadas com dirigentes, médiuns e adeptos, observações participativas, registros fotográficos e registros em áudio e vídeo quando nos foi possível.

Durante a pesquisa de campo, encontramos dificuldades que entendemos serem inerentes ao campo, tais como, rejeição à pesquisa, datas e horários de rituais que coincidiam entre as casas pesquisadas, localização em áreas inseguras e até mesmo desconfiança para com os objetivos da pesquisa.

O segundo capítulo apresenta aspectos estruturais, ritualísticos e humanos das casas observadas. Optamos por uma visão panorâmica da Umbanda em Petrópolis-RJ, visto ser quase impossível determinarmos com exatidão o número de terreiros em atividade nesta cidade, ou mesmo a quantidade de seus adeptos e frequentadores assíduos ou eventuais. Ainda assim, procuramos que nossa escolha fosse abrangente o suficiente para retratarmos de maneira fidedigna nosso campo de pesquisa com todas as suas particularidades.

Fizemos uso de inúmeras fotografias com a finalidade de trazer para a pesquisa a força das imagens e dos símbolos que encontramos em campo, facilitando a comparação e ilustrando nossas próprias palavras sobre a realidade dos terreiros.

Seu primeiro item é descritivo, apresentando os terreiros sob três ângulos distintos: a localização e estrutura, abordando aspectos socioeconômicos, a tradição/linhagem declarada e a ritualística desenvolvida por cada casa.

O segundo item deste capítulo é dedicado à temática da convivência entre os terreiros, revisando suas histórias, suas origens, ritualísticas e possíveis interações, sejam intencionais ou fortuitas, através das semelhanças que se destacavam durante nossas observações.

Apresentamos os dados colhidos no campo de forma sistemática, comparando as estruturas físicas dos templos observados, suas decorações, vestimentas utilizadas e outros símbolos presentes em suas realidades distintas.

No terceiro e último item deste capítulo, dedicamos especial atenção à ritualística desenvolvida em torno da entidade conhecida como Caboclo. Analisamos e expusemos as similitudes encontradas nas performances dos Caboclos quando de suas atividades desenvolvidas junto às comunidades nas quais estavam inseridos, além da comparação entre os paramentos, vestimentas e demais objetos ritualísticos de seu entorno.

Descrevemos um ritual específico de Caboclos com todas as suas fases. Citamos algumas cantigas de Caboclos recolhidas em campo e desenvolvemos análise sumarizada do sincretismo existente em seu conteúdo.

O terceiro capítulo seguiu a mesma estrutura de três itens dos capítulos anteriores e refere-se à análise dos dados obtidos em campo quanto aos pontos de convergência e possibilidades dialogais encontradas.

Neste capítulo, nos ocupamos especificamente do diálogo intra-religioso que se estabelece nos terreiros de Petrópolis-RJ. Utilizamos temas onde tal diálogo se tornou mais emergente, tais como as cantigas, a decoração e a estrutura das casas e os símbolos e paramentos utilizados pelos Caboclos quando de sua atividade.

O primeiro item destaca os Caboclos e suas atuações, analisando suas vestimentas, paramentos e semelhanças de comportamento entre estas entidades. Analisamos alguns símbolos específicos encontrados e uma representação totêmica do Caboclo Sete Flechas.

Ainda neste item, abordamos o tema do sincretismo afro-católico existente na representação imagética dos Orixás nos terreiros pesquisados.

No segundo item, analisamos alguns Pontos Cantados de tradição oral recolhidos em campo e que se repetem nas diversas casas observadas. Abordamos as celebrações e festividades conjuntas e como as diversas tradições se permeiam através das visitas, dos encontros entre os médiuns, os dirigentes e os adeptos e das migrações de membros que ocorrem entre os terreiros.

No terceiro item deste capítulo, analisamos os símbolos e sua construção que a nosso ver destacam-se com maior força nos terreiros observados. As estruturas metálicas, os pontos riscados, os pontos simbólicos, os altares foram objetos de nossa pesquisa e aparecem de forma constante naquelas casas. O Caboclo surge como elemento simbólico final deste item e esteve presente na totalidade dos terreiros objetos de estudos. Confirmando sua já citada abrangência.

Após todo este processo, esperamos, na conclusão de nossa pesquisa, apontar para a existência do diálogo intra-religioso na Umbanda de Petrópolis-RJ a partir da figura-tema do Caboclo.

Capítulo 1 O Caboclo e a Umbanda

1.1 O surgimento do mito do Caboclo nas religiões afro-brasileiras

Durante o período do Brasil colônia em que houve o comércio de escravos entre este e o continente africano, chegaram às plagas brasileiras, diversos grupos étnicos oriundos da África. Dentre estes, destacaram-se em maior número bantos, jêjes e iorubás, todos eles contribuindo de forma significativamente marcante para a gênese cultural do povo brasileiro e acrescentando suas diferentes maneiras de reverenciar o sagrado àquelas já existentes entre os nativos autóctones. Desta interação de religiosidades, deste cadinho espiritual, vão surgir inúmeras religiões: Candomblés, Xangôs, Xambás, Catimbós, Juremas, Candomblés de Caboclos, Macumbas e, no século XX, a Umbanda.

Os negros bantos, chegados ao Brasil, procediam, principalmente, de Angola, do Congo, de Benguela, de Cabinda, de Mossamedes, na África Ocidental, e de Moçambique e do Quelimane, na Contra-Costa. O tráfico os fez dar com os costados no Maranhão, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, donde se espalharam para as Alagoas, para as Minas Gerais, para o Estado do Rio, para São Paulo, para o litoral do Pará.⁶

Vianna afirma que a quantidade de negros bantos trazidos escravizados para o Brasil durante o século XVII superava em muito as demais etnias, influenciando sensivelmente a sociedade de então.

Despercebida de muitos, contestada por alguns, a superioridade da importação de negros bantus, na Bahia, no século XVII, é incontestável. A sua importância foi extraordinária e os seus marcos conservam-se ainda hoje. Representando a primeira entrada, em massa, de escravos africanos para a Bahia, a sua cultura disseminou-se em todos os sentidos⁷.

Seguindo com seu raciocínio,

É, porém, sobretudo em torno do sincretismo religioso que podemos surpreender a larga influência bantu, na Bahia, nesse século XVII. São dessa origem as festas religiosas que promoviam os negros baianos, nessa época. Mais aptos à integração, o sincretismo religioso dos bantus logo se verificou no culto a S. Benedito e Nossa Senhora do Rosário, santos de sua preferência, na observação de quase todos os autores⁸.

Esses povos de origem banto, que aportaram no Brasil colônia antecedendo os sudaneses e que procediam da África Meridional, cultuavam espíritos ancestrais ligados à

⁶ CARNEIRO, Edison. **Religiões negras, Negros bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª Ed., 1981. p.126.

⁷ VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. São Paulo: Liv. José Olympio Editora, 1946. p. 48.

⁸ Ibidem. p. 56.

terra e, portanto, fixados à sua terra natal em solo africano. Esses espíritos ancestrais, essas divindades são conhecidas como Inquices ou Inquissis⁹. Ao chegarem a terras brasileiras, os povos bantos passaram a cultuar os espíritos ancestrais dos indígenas, primeiros habitantes destas plagas. Segundo Prandi, tal substituição, na prática religiosa banto, de adoção dos ancestrais indígenas brasileiros, trouxe uma enorme diversidade de entidades a ser cultuada nos terreiros, colocando o Caboclo em posição de destaque¹⁰. Ainda de acordo com o autor, os bantos deram origem a duas formas religiosas afro-brasileiras:

O candomblé ou gira de caboclo, que é cantado em português e cultua os espíritos dos antepassados da terra brasileira, os índios, que eram chamados de caboclos na Bahia. E o candomblé de inquice, com mais de uma versão ritual, sobressaindo os chamados candomblé angola e candomblé congo, que são cantados em língua ritual de origem banta e nos quais são cultuados os inquices bantos e os orixás de origem iorubá¹¹.

Seguindo seu raciocínio,

ao engendrar o candomblé de caboclo, o negro banto põe o índio brasileiro no topo do edifício das figuras devocionais que povoam a alma brasileira. Os santos podem, então, ser feitos de outras virtudes, selvagens e rudes, certamente, que marcam um brasileiro original antes de mais nada bravo, belicoso e simples.¹²

Santos considera que este culto Caboclo acontece eivado de elementos simbólicos, tais como: cocares, penas e arcos e flechas, que encobrem, na realidade, uma característica africana bem acentuada: o culto aos donos ancestrais da terra.

Nos ritos Caboclo, não se veneram as divindades dos panteões indígenas brasileiros, mas os espíritos individuais ou coletivos de diversas tribos, em particular daquelas em cujas terras foram estabelecidos os negros; é em realidade um culto aos antepassados autóctones à maneira africana bantu e em muitos deles, sucessivamente ou em dias alternados, são cultuados os “pretos-velhos”, espíritos de antigos escravos, primeiros ancestrais negros em terra americana que se somaram aos espíritos aborígenes a quem reconhecem direitos prioritários. Esta identificação de continuidade não poderia ser encontrada pelo descendente de africano no branco, senão no índio, como já assinalamos, ancestral natural destas terras¹³.

⁹ VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 6ª Ed., 2002. p. 25.

¹⁰ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 121.

¹¹ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 122.

¹² Ibidem. p. 123.

¹³ SANTOS, Juana Elbein dos. **A percepção ideológica dos fenômenos religiosos**. In: Revista de cultura Vozes, ano 71, vol. LXXI, setembro, nº 7. Petrópolis: Editora Vozes. p. 26, 27.

Lody afirma que o conjunto de Inquissis cultuado nos terreiros de Angola-Congo origina a grande maioria dos mitos ligados aos Candomblés de Caboclo. O elenco desses mitos é influenciado pelos adeptos deste culto, que interpretam e transformam o mesmo segundo seu entendimento, modificando suas funções e projeções sociais. Juntamente aos Orixás iorubanos e aos Santos católicos, unidos de maneira sinérgica, os Inquissis formam a realidade religiosa nestes templos, proporcionando uma dinâmica constante na sua práxis, determinada por variações e interpretações locais ou regionais¹⁴. Com a finalidade de ilustrar estas assertivas, colocamos abaixo um quadro comparativo onde podemos perceber as correlações existentes entre os panteões angolano, iorubano e os Santos católicos e sua diversidade de interpretações de acordo com a região afim¹⁵. Essas correlações também podem variar não só segundo os lugares e regiões, mas também em relação à época¹⁶. O quadro levará em conta o maior grau de incidência das correlações apresentadas pelos autores consultados, mais especificamente nas regiões nordeste, sudeste e sul do Brasil, onde tiveram lugar suas pesquisas.

Inquissis do Angola-Congo	Orixás iorubanos	Santos católicos	Caboclos
Zambi / Zambiapongo	Olorum	Deus	Zambi
Lembá	Oxalá	N. Sr. Bonfim ou Jesus Cristo ou Coração de Jesus	Malembá
Sumbo Mucumbe	Ogun	S. Jorge ou Sto. Antonio	Sumbo Mucumbe
Mutalambô / Tauamim	Oxossi	S. Sebastião ou S. Jorge ou S. Miguel Arcanjo	Sultão das Matas
Burungunça / Cuquête	Obaluaiê / Omulu	S. Roque ou S. Lázaro ou N.Sr. Bonfim	Burungunçu / Cuquête
Cambaranguanje / Zaze	Xangô	S. Jerônimo ou S. Pedro ou S. Miguel Arcanjo	Cambaranguanje Zaze
Bamburucema / Matamba	Oiá / Inhansã	Sta. Bárbara	Bamburucema / Matamba
Quicimbe / Caiala	Yemanjá	N.Sra. Candeias ou N. Sra. Conceição ou N.Sra. Navegantes ou Virgem Maria	Quicimbe / Caiala

¹⁴LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 130.

¹⁵Quadro composto a partir das anotações de Lody, 1995 ; Matta e Silva, 1970 e Bastide, 1971.

¹⁶BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. p. 363.

Dandalunda	Oxun	N.Sra. Conceição ou N.Sra. da Glória ou Virgem Maria	Janaína / Sereia do Mar / Dona do Mar
Angorô	Oxumarê	S. Bartolomeu ou N.Sra. Conceição	Angorô (Caboclo que lida com as cobras)
Catendê	Ossâe	S. Benedito ou S. Manuel ou Sto. Onofre	Dona do Mato / Caipora
Tempo	Irôko	S. Francisco de Assis ou Espírito Santo	Tempo / Encantado do Juremeiro
Querê-Querê	Nanã Buruku	N. Sra. Sant'Ana ou N.Sra. Candelária	Borocó

No quadro acima, é facilmente notada a influência dos nomes dos Inquissis banto na denominação dos Caboclos que se manifestam nos Candomblés de Caboclo.

Deste contexto plural e diverso, pleno de amalgamações e adaptações entre as religiões de origem africana e sincretismos com os Santos católicos, em um universo mitologicamente vasto e complexo, vai surgir, no início do século XX, a Umbanda, recebendo, ainda, influências advindas da doutrina espírita codificada por Allan Kardec¹⁷.

É possível considerar que a Umbanda é uma religião autenticamente brasileira que carrega em si toda a valência de sua ancestralidade polimórfica. Segundo Leonardo Boff, a Umbanda “sincretiza de forma criativa elementos das várias tradições religiosas de nosso país criando um sistema coerente”¹⁸.

Apesar de adaptados à vida no Brasil colônia e aos costumes predominantes no país, os bantos continuavam como escravos e eram considerados africanos e, como tais, mantidos à margem da sociedade, aliás, como todos os mestiços. Eram paradoxalmente africanos e brasileiros ao mesmo tempo¹⁹.

A tradição religiosa dos grupos bantos era orientada no sentido de cultuar seus ancestrais, seus antepassados que em terras africanas bantas mantinham-se ligados, fixados a um território geográfico específico, a uma aldeia, não sendo possível terem seus cultos transferidos para outros locais, já que faziam parte integrante daquele espaço²⁰. Africanos, mas agora também brasileiros, entendiam que existia uma ancestralidade própria ao território

¹⁷ Allan Kardec, pseudônimo de Hippolyte Leon Denizard Rivail, (1804 - 1869) foi o codificador do Espiritismo. Natural de Lyon (França).

¹⁸ BOFF, Leonardo. **O encanto dos Orixás**. Disponível em: <<http://leonardoboff.com/site/lboff.htm>> Acessado em 27 jan. 2013.

¹⁹ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 123.

²⁰ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 123,124.

brasileiro, antepassados que, segundo suas antigas tradições, sentiam necessidade de cultuar.

Este ancestral brasileiro era o indígena autóctone. Desta necessidade de se cultuar os antepassados e da consciência da existência de uma ancestralidade própria a este novo local de habitação, os negros bantos e seus descendentes deram origem a uma nova religião que passaria a ser conhecida como Gira de Caboclo ou Candomblé de Caboclo, seu modo próprio de reverenciar e celebrar os ancestrais, os espíritos dos índios avoengos destas terras²¹. Mas não foi somente o Candomblé de Caboclo a contribuição banta para os aspectos religiosos de nosso povo²².

Foi, assim, dupla a contribuição banta: o candomblé de caboclos e o candomblé de inquices, mais comumente referido como candomblé angola e candomblé congo. Essas duas modalidades, caboclo e inquice, logo se casariam num único complexo afro-índio-brasileiro, que não somente foi matriz formadora da umbanda no começo do século XX, como povoou a partir da década de 1960, praticamente o Brasil todo de terreiros de candomblé angola-congo-caboclo. Nos ritos bantos encontram-se os deuses africanos e os antepassados indígenas brasileiros, encontro que hoje, por influência dos candomblés bantos, também pode ser observado em muitos terreiros do candomblé nagô²³.

Por todo o território brasileiro onde existiam cultos às divindades africanas, começaram a surgir também os cultos a espíritos de humanos e que apresentavam características diversas, dependendo das tradições mais evidentes naquelas regiões, ou seja, algumas mais ligadas às tradições africanas, outras mais ligadas às tradições europeias e aquelas mais voltadas às tradições ameríndias, mas todas, à sua maneira, cultuando espíritos de índios, negros e brancos.

Do norte ao sul do Brasil, era possível identificar uma enorme variação no entendimento dos espíritos que eram cultuados nessas formas religiosas. Como destaca Prandi, esse caboclo reverenciado pelos bantos é o índio que viveu num tempo mítico anterior à chegada do homem branco²⁴. E, de acordo com Lapassade, “esse caboclo (índio, mestiço) simboliza a nobreza de caráter, a coragem e a independência de espírito”²⁵. Citando Lody,

A concepção do Caboclo como mito-herói é facilmente observada na produção do lendário popular, nas práticas dos terreiros de Candomblés de Caboclo, nas letras de Sambas de Caboclo e em outras tradições orais pertinentes à divulgação da imagem do Caboclo como aquele que veio para

²¹ Ibidem. p. 123,124.

²² Ibidem. p. 123, 124.

²³ Ibidem. p. 125.

²⁴ Ibidem. p. 126.

²⁵ LAPASSADE, George. LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. p. 06.

defender, lutar e vencer. A ideia de herói é importante para o mito conseguir sua penetração e real assimilação por parte daqueles que creem e cultuam as divindades da terra²⁶.

Ao elaborar um conceito sobre quem são os Caboclos da Umbanda, Ortiz afirma que eles são espíritos de nossos antepassados índios, espíritos brasileiros que depois de sua passagem pela vida, depois de desencarnados, passaram a militar na Umbanda. Suas manifestações através do transe de possessão mediúnico demonstram suas características de “energia e vitalidade”, altivez e força²⁷.

De acordo com Jobim, a construção mito-simbólica da imagem do Caboclo como sendo o índio bravo e destemido, ícone da liberdade e da altivez e arraigado a terra e à natureza, tem sua origem na apropriação do autóctone brasileiro pelo romantismo do século XIX.

Que o elegerá como seu herói, entre outras coisas, porque podia ser representado como nativo legítimo do Brasil – aquele que desde sempre aqui viveu, e que lutou heroicamente contra os colonizadores estrangeiros. Nada melhor para um movimento literário nacionalista do que um herói que pode ser apresentado como um produto original de nossa terra²⁸.

Citando Sergio Buarque de Holanda, Jobim afirma que o índio foi a maneira natural de traduzir em termos nossos a temática da Idade Média, característica do romantismo europeu²⁹.

Segundo Lapassade, o movimento de independência do Brasil teve grande influência na elaboração do símbolo do indígena como herói nacional. Em suas palavras,

Por volta de 1822, a independência não podia ser obtida através de uma aliança entre brancos portugueses e seus escravos negros. O índio autóctone aparece então como o símbolo da independência... Isso se dá numa simbolização social, pois sabe-se que, de fato, a população indígena do Brasil ou foi destruída ou relegada às regiões despovoadas do país³⁰.

Flávio Perri, afirmando que o romantismo nacional produziu farta literatura, questiona se o mesmo não poderia também produzir uma religião sintonizada com o sentimento nacional. Continua:

²⁶ LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 124.

²⁷ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 65.

²⁸ JOBIM, José Luís. **Indianismo literário na cultura do romantismo**. Rev. Let., São Paulo, v.46, n.1, p.191, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/48/42>> - Acessado em 20 fev. 2013.

²⁹ *Ibidem*. p. 200.

³⁰ LAPASSADE, George. LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. p. 06.

Retardatária no tempo romântico, a Umbanda foi entretanto resposta precisa às condições sociais do país e à angústia espiritual de homens e mulheres no Rio de Janeiro. Inspirada em idéias do século passado, que na literatura, vira esmaecer o movimento romântico na década de 1880, personalidades e tipos da Umbanda calharam perfeitamente no imaginário popular³¹.

De acordo com Perri, todo o ideal romântico que tivera suas bases influenciadas pelas idéias de Jean-Jacques Rousseau a respeito do *bom selvagem* que afirmava ser o homem em estado natural supostamente bom, vem concretizar-se na figura do Caboclo na Umbanda³².

Na literatura romântica – e não apenas nela – abundam exemplos de analogias entre o índio e uma suposta natureza em estado puro, antes de ser corrompida pela presença da civilização européia, e uma das imagens recorrentes é a do desinteresse pelas riquezas materiais³³.

Citando *A carta* de Pero Vaz de Caminha, Jobim aponta que esta inocência atribuída ao indígena por Caminha é parte da inclinação do pensamento europeu vigente que o associa a um suposto estado edênico no qual ainda não teria se instalado a maldade da civilização³⁴.

Lody conta que com o passar dos tempos, além do ancestral índio, o Candomblé de Caboclo agregou novos tipos sociais, sobretudo os Caboclos Boiadeiros. Tipos intrépidos, valentes, rústicos e acostumados às intempéries do sertão. Nas palavras do supracitado autor, sua atitude, sua maneira de ser lembra o vaqueiro do Nordeste, trajando indumentária de couro, levando chicote e laço. Suas histórias estão ligadas ao folclore típico das zonas de pastoreio, incluindo vocabulário próprio, alimentos, músicas e danças³⁵.

Concordando, Prandi escreve que:

O boiadeiro é a representação mítica do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão. É o bravo homem acostumado a lidar com o gado e enfrentar as agruras da seca, símbolo de resistência e determinação³⁶.

Estas características dos Caboclos Boiadeiros encontram-se bem destacadas nos Pontos Cantados a seguir³⁷:

³¹ PERRI, Flávio. **O encanto dos Orixás**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. p. 79.

³² PERRI, Flávio. **O encanto dos Orixás**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. p. 78-81.

³³ JOBIM, José Luís. **Indianismo literário na cultura do romantismo**. Rev. Let., São Paulo, v.46, n.1, p.197, jan./jun. 2006. Fonte: <<http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/48/42>> - Acessado em 20/02/2013.

³⁴ *Ibidem*.p. 192.

³⁵ LODY, Raul. **O povo do santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 126.

³⁶ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 131.

³⁷ Estes Pontos Cantados ou Curimbas foram recolhidos ao longo de muitos anos de frequência aos rituais nos diversos Terreiros de Umbanda de nosso conhecimento. Todos são de Tradição Oral e fazem parte do escopo tradicional das Casas. Não foi possível determinar suas origens.

Ponto 1-
 Boiadeiro, Boiadeiro,
 Boiadeiro da Campina,
 Onde é sua morada, Boiadeiro?
 É lá no sertão de Minas!
 Mande buscar minha boiada lá em Minas,
 Quem foi buscar foi meu Boiadeiro de fé.
 Foi seu Boiadeiro,
 Boiadeiro da Campina ele é!

Ponto 2-
 Seu Boiadeiro é um cabra invocado!
 Usa chapéu de couro
 E um facão do lado.
 Com seu laço e seu rebenque
 Ele amansa touro bravo!

Ponto 3-
 Seu Boiadeiro por aqui choveu,
 Seu Boiadeiro por aqui choveu...
 Choveu, Choveu e relampeou,
 Foi tanta água que meu boi nadou!

Ponto 4-
 Sou Caboclo,
 Sou brasileiro,
 Boiadeiro sei que sou!
 Eu sou filho da Jurema,
 Sou Boiadeiro, sim senhor!

Além do sentimento nacionalista deste último ponto cantado, as imagens destes evocam a vida do sertanejo, seu dia-a-dia no sertão e no manejo do gado, assim como traços de sua personalidade forte. Nos exemplos acima, destaca-se não só o sertanejo nordestino, mas aquele oriundo das Minas Gerais também.

Ao definir quem são as entidades denominadas Caboclos, Prandi, Vallado e Souza assim os descrevem:

Os caboclos são espíritos dos antigos índios que povoavam o território brasileiro, os antigos caboclos, eleitos pelos escravos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. São espíritos, não deuses. São eguns, na linguagem do candomblé nagô. Ao caboclo índio também se designa “caboclo de pena”, referência aos penachos e cocares que usa quando em transe para marcar sua origem indígena. Mas há também caboclos de outras procedências: os caboclos boiadeiros, que teriam um dia vivido no sertão na lida do gado e que usam o chapéu característico de sua antiga ocupação; os marujos ou marinheiros, que sempre cambaleantes por

causa do “tombo do mar”, que marca a vida nos navios. Alguns caboclos são originários de lugares imaginários, como a Vizala ou a Hungria³⁸.

Bastante diversificado é o vocabulário empregado para tentar definir a figura do Caboclo, mas de um modo geral, o termo refere-se ao mestiço morador das matas, sertões e roças; trabalhador forte e valente, “cabra macho” que não foge à luta. Nos terreiros, o Caboclo assume maiores responsabilidades.

No entanto, o Caboclo significa e representa muito mais; ele é, na concepção dos terreiros, o caçado livre, verdadeiro protótipo daquele que não se deixou escravizar, símbolo de altivez e liberdade; assumindo, assim, o papel de defensor da terra³⁹.

O referido autor ainda aponta outros termos usados para designar de maneira genérica o Caboclo, tais como: Curiboca, Cariboca, Caburé, Matuto, Caipira, Cabra, Cafuz, Capiau, Tapuia, Restingueiro e Sertanejo⁴⁰.

Teles dos Santos destaca outros termos de origem tupi: coruboca, coriboco, cobocoro, cabocoro e cobocolo, todos com registros a partir do século XVII. Datando de 1781, o termo caboclo veio a designar índio mestiço de branco com índia, homem do sertão com hábitos rurais e com a pele escurecida pela exposição ao sol. O termo adquire em meados do século XIX, o conceito ainda vigente de homem do sertão, caipira e roceiro⁴¹.

Uma manifestação de difícil separação dos cultos aos Caboclos é o Samba de Caboclo e que acontece com certa frequência nos Terreiros de Angola-Congo e Moxicongo. Nos Terreiros onde esta festividade acontece, os Caboclos ou Encantados cantam, dançam, conversam com a assistência num clima de alegria e descontração. Existe um calendário festivo e um forte sincretismo afro-ameríndio-católico.

O enorme respeito aos mandamentos da Igreja, a assimilação dos símbolos católicos, em especial a cruz, são importantes elementos que ajudam a compreensão das práticas de Caboclo, onde o sincretismo religioso é evidente, e, lado-a-lado, outras práticas são desenvolvidas e aceitas⁴².

³⁸ PRANDI, Reginaldo, VALLADO, Armando e SOUZA, André Ricardo de. **Candomblé de Caboclo em São Paulo**. In: PRANDI, Reginaldo, org. **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 125.

³⁹ LODY, Raul. **O povo do santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.p. 123.

⁴⁰ LODY, Raul. **O povo do santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 122.

⁴¹ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 53.

⁴² Ibidem. p. 121.

Os Caboclos cumprem as funções de conselheiros e curandeiros, utilizando-se da farmacopeia popular, de banhos, defumações e outros recursos da medicina mágica com a finalidade de auxiliar seus adeptos nas dificuldades do cotidiano.

Na manifestação do Samba de Caboclo, todo simbolismo construído em torno da imagem do Caboclo constitui-se numa ligação profunda com os rituais e preceitos do Candomblé de Caboclo.

A imagem, as funções e os enredos desenvolvidos em torno do caboclo têm, no Samba de Caboclo, o elemento de fixação e divulgação dos preceitos, fundamentos e estórias que compõem o panorama mitológico e mágico dos cultos dos Caboclos e dos seus Candomblés⁴³.

Os terreiros onde acontecem os Candomblés de Caboclo mantêm uma estrutura com características mais ou menos parecidas com aquelas encontradas em terreiros onde se cultuam os Orixás. Um espaço reservado às árvores, folhas e demais ervas tem destaque importante visto as funções desempenhadas pelos Caboclos na medicina mágica e sua já conhecida ligação com o Orixá das Folhas – Ossãe⁴⁴.

Existe, ainda, um salão separado para as festas e cerimônias públicas conhecido como Abassá ou Canzuá aonde os Caboclos vem dançar e atender aos consulentes e os santuários que são denominados de Pejjs⁴⁵.

É comum a existência de altares semelhantes aos modelos católicos. Muitas imagens de Santos católicos aparecem dentre os quais as mais comuns são: as de Santa Bárbara, São Jorge, Nossa Senhora da Conceição, São Cosme e São Damião e de Jesus Cristo, chamado de Caboclo Bom. Imagens representativas dos Caboclos e de seu universo mitológico também podem estar presentes. Outros objetos como: velas, pedras, flechas, coités e copos complementam o conjunto simbólico necessário⁴⁶.

Todos os signos iconográficos dos Caboclos podem ser elaborados de diferentes materiais como madeira ou metais e são utilizados como ferramentas ritualísticas com a finalidade de representá-los, personalizá-los e demonstrar suas características, além de serem importantes fontes catalisadoras e mágicas⁴⁷.

As indumentárias dos Caboclos estão em conformidade com seus comportamentos e maneiras de ser. Seus trajes são confeccionados de forma a sintetizarem motivos indianistas.

⁴³ Ibidem. p. 127.

⁴⁴ BARROS, José Flávio Pessoa de. **Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico das ervas nas casas de candomblé jêje-nagô**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 4ª Ed., 2009. p. 507.

⁴⁵ LODY, Raul. **O povo do santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 128.

⁴⁶ Ibidem. p. 129.

⁴⁷ Ibidem. p. 129.

O traje ritualístico dos Caboclos pode conter: pelos, penas, couro, dentes, ossos, sementes variadas, ervas e fios de contas⁴⁸.

Alguns podem fazer uso do Ojá, tira larga de pano colocada amarrada na altura do busto, numa clara alusão à sobrevivência de elementos africanos no culto. É comum o uso de cocares de penas coloridas e o portar arcos, flechas, machadinhas, lanças e espadas. Os Caboclos Boiadeiros vestem trajes que lembram os vaqueiros com seus chapéus, chicotes, rebenques e laços⁴⁹.

A partir deste ponto, depois de já ser parte integrante de diversas tradições religiosas afro-brasileiras, a entidade conhecida como Caboclo será acolhida no seio desta nova religião – a Umbanda. E é a ela que o texto agora irá se voltar.

1.2 Umbanda: sua origem e seu cosmo espiritual

Muitas são as versões sobre a origem desta religião chamada Umbanda. Nas próximas páginas, iremos abordar algumas das ideias mais conhecidas e discutidas por diversos autores.

Antes de adentrarmos o tema em questão, queremos citar a autora Maria Helena Vilas Boas Concone quando afirma que toda tentativa de caracterização absoluta da Umbanda está fadada ao insucesso⁵⁰. Portanto, tentaremos fazer uma incursão no tema da origem desta religião de forma coerente, mas panorâmica.

Pierre Verger considera a presença das religiões africanas no Novo Mundo como um resultado inesperado do tráfico de escravos.

A presença dessas religiões africanas no Novo Mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegâmbia e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome dado nessa época a Madagascar⁵¹.

⁴⁸ Ibidem. p. 129.

⁴⁹ LODY, Raul. **O povo do santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 130.

⁵⁰ CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLC/USP, CER, 1987. p. 65.

⁵¹ VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 6ª Ed., 2002. p. 22.

Ainda de acordo com o autor, uma quantidade enorme de cativos com idiomas, hábitos e religiões distintas e que tinham a escravidão como único e infeliz ponto em comum estavam agora apartados de suas terras de origem e totalmente submetidos. Suas convicções religiosas eram questionadas e postas a prova logo que chegavam ao Brasil, pois eram obrigados ao batismo na religião de seus senhores.

Verger assinala que os negros escravizados eram autorizados pelos seus senhores a realizarem suas danças e festividades aos domingos⁵². Estas reuniões cantadas em suas línguas nativas eram consideradas divertimentos nostálgicos, mas na realidade, eles cantavam e dançavam em louvor e prece aos seus Orixás, Voduns e Inquissis e, quando questionados, diziam estar rezando aos santos do paraíso. O autor afirma que os primeiros relatos sobre as religiões africanas no Brasil datam de 1680 com as pesquisas do Santo Ofício da Inquisição e que as divindades africanas não eram conhecidas pelos senhores de escravos e muito menos pelo clero português, assim como a vida dos Santos católicos era desconhecida pelos negros escravizados. Desta forma, ainda não se poderia falar em um processo de sincretismo religioso. Em suas palavras

É difícil precisar o momento exato em que esse sincretismo se estabeleceu. Parece ter-se baseado, de maneira geral, sobre detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos. Pode parecer estranho, à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril, tenha sido comparado a São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é frequentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente sentado a seus pés. E como o leão é um dos símbolos da realeza entre os iorubás, São Jerônimo foi comparado a Xangô, o terceiro soberano dessa nação. A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é mais evidente, pois o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos⁵³.

O autor ainda questiona se a aproximação dos Santos católicos com os Orixás teria favorecido a compreensão da nova religião pelos africanos recém-convertidos ou teria encorajado a dissimulação de suas verdadeiras crenças e tradições em uma época em que o sincretismo ainda estava embrionário⁵⁴.

Prandi afirma que as religiões afro-descendentes cujos cultos giravam em torno de Orixás, Voduns e Inquissis (Candomblés) ou mesmo de espíritos brasileiros e europeus

⁵² Ibidem. p. 25-26.

⁵³ VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 6ª Ed., 2002. p. 25, 26.

⁵⁴ Ibidem. p. 27.

(Candomblé de Caboclo, Encantaria, Catimbó), ficaram restritas aos seus locais de origem, só migrando para outras regiões com o final do período de escravatura no final do século XIX⁵⁵.

Neste ponto da pesquisa, faremos um destaque no trabalho de Lísias Negrão sobre o campo umbandista paulista, onde o mesmo procura, através de notícias veiculadas nos periódicos, estabelecer algumas fases do processo de formação da Umbanda.

Negrão considera que os registros a respeito de manifestações religiosas de origem africana no Brasil começam mais ou menos em torno de 1850, quando, então, os jornais daquela época já exibiam notícias sobre negros curandeiros.

[...] um negro curandeiro de feitiço que aqui há. Este negro, segundo a opinião de muita gente boa, tem feito muito mal, e não sei o que é mais digno de admiração, se a estupidez e charlatanismo deste negro, ou a credulidade e superstição deste povo⁵⁶.

De acordo com Negrão, durante o período compreendido entre 1850 e 1870, as notícias se prendiam muito mais às práticas de curandeirismo, exercício ilegal da medicina e exploração da credulidade pública do que a práticas mágicas ou religiosas negras. Já no período seguinte, começam a surgir algumas referências específicas sobre práticas mágicas ou religiosas negras em diversas partes do país⁵⁷. Este autor, referindo-se ao período entre 1854 e 1890, assinala que os registros dos noticiários são em sua maioria relativos a práticas mágico-religiosas negras, envolvendo poucos indivíduos de origem europeia. Dá-nos como típica a seguinte notícia:

Feiticeiro – Lêmos no “Guaripocaba de Bragança”: Para o lado das Pedras mora um preto-velho, tido e havido como tal. Sua casa é freqüentemente procurada por forros e cativos, que vão consultar ou receber lições de bruxaria, havendo mesmo reuniões em certas noites com caracter de sessão fatídica. Admira que nesta época haja quem ainda acredite em feitiçarias que, quando muito, podem ser, sob certas fórmulas e aparato, a aprendizagem de saber conhecer drogas nocivas ou plantas venenosas, com o fim de fazer mal à vida dos senhores ou desaffectedos. Esses focos, em que se alimenta a credulidade estúpida de pessoas ignorantes e mal intencionadas, devem ser banidos dentre nós. À autoridade compete não permitir taes reuniões, obrigando este embusteiro, explorador de magras algibeiras a assignar termo de bem viver, e no caso de continuar com suas imposturas fazer sobre ele recair o rigor da lei⁵⁸.

⁵⁵PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2005. p.129.

⁵⁶NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 43.

⁵⁷Ibidem. p. 44 – 46.

⁵⁸Ibidem. p. 46.

Citando Maggie, Negrão analisa que o medo do feitiço caminhava lado a lado com o medo real do negro revoltoso contra o senhor branco. A crença no poder simbólico do negro acentuava o temor quanto à revolta contra a escravidão⁵⁹.

Nas décadas seguintes, englobando o período pós-abolição e republicano até a Revolução de 1930, o medo do feitiço do negro contra o branco arrefeceu. A grande maioria das notícias veiculadas dá, a saber, de práticas mágicas de origem europeia ou outra não identificada.

[...] com a substituição da mão-de-obra africana por trabalhadores europeus, foram estes portadores não só de suas crenças religiosas cristãs, mas de práticas mágicas imemoriais. Ao menos cinco notícias referem-se a feiticeiros ou curandeiros denunciados como sendo italianos (duas), espanhóis (duas) e uma alemã. Práticas européias características, como a cartomancia, aparecem também em cinco casos⁶⁰.

Continuando com suas palavras:

Algumas vezes a notícia é pouco detalhada, utilizam-se termos genéricos ou ambíguos, tal como espiritismo, sem que a cor ou a origem nacional dos envolvidos seja referida nem listados os objetos rituais encontrados ou apreendidos; nestes casos não há como determinar o tipo de incidência [...]⁶¹

É interessante o destaque do autor sobre as notícias a partir de 1910, quando a magia europeia veio se sobrepôr à magia africana, originando um entendimento popular de que as práticas mágicas desempenhavam papel importante no diagnóstico e tratamento de moléstias, assim como na manifestação de conflitos interpessoais. Curandeiros, feiticeiros e bruxos eram combatidos respondendo a uma demanda de denúncias, tanto por parte das autoridades policiais, como daquelas responsáveis pela saúde pública⁶².

Negrão ainda aponta que com a imigração europeia, por volta do final do século XIX, tanto o Espiritismo mais elaborado e voltado aos ensinamentos de Kardec, como aquele mais popular tornaram-se mais visíveis, provocando manifestações contrárias da Igreja Católica para tentar se recuperar da perda do monopólio religioso.

Já em 22 de abril de 1894, o jornal *A Pátria*, “Organ da Federação Cathólica de São Paulo”, publicou um texto, “Sobre o Espiritismo”, em que transcreveu trechos da pastoral de dom Carlos Luiz D’Amour, bispo de Cuiabá, contra “erros do espiritismo”. Em resumo, a pastoral concluía “que o

⁵⁹ Ibidem. p.47.

⁶⁰ Ibidem. p. 47.

⁶¹ Ibidem. p. 47, 48.

⁶² Ibidem. p. 50, 51.

Espiritismo é a pior de todas as superstições. É diabólico e herético”, estando suscetíveis de excomunhão não só os médiuns mas mesmo aqueles que buscam seus serviços⁶³.

No início do século XX, em uma notícia publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, no dia 5 de outubro de 1908, procedente do Pará, o referido autor percebe a antecipação da idéia de “alto” e “baixo” Espiritismo. Vejamos:

Chamava a atenção para o fato de que a “classe de ‘médiuns’ é, com raras exceções, composta de pessoas de pouco cultivado, unicamente imbuídas das theorias mal digeridas de Kardec, Denis e outros. O mal está na disseminação dessas idéias pelos espíritos facilmente impressionáveis”⁶⁴.

Transcrevendo longos trechos de um artigo da *Tribuna de Santos*, datado de 6 de junho de 1918, Negrão assinala a distinção explícita entre “alto” e “baixo” Espiritismo. O “alto” Espiritismo seria aquele praticado por pessoas de bem, instruídas, socialmente bem posicionadas. Já o “baixo” Espiritismo albergaria pessoas de má índole, ignóbeis e afetas às bruxarias.

O “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria⁶⁵.

O autor estabelece que no período compreendido entre 1891 e 1928, principalmente “ao longo dos derradeiros anos” deste, a imprensa continuou a combater o chamado “baixo” Espiritismo, chamando os centros Espíritas de “mafuás” e seus praticantes de charlatães, e que deveriam ser considerados como casos de polícia, tal qual o meretrício e a vadiagem⁶⁶.

É possível perceber profunda discriminação e preconceito em relação àqueles que viviam à margem da sociedade, desvalidos cultural e economicamente. Negros, pobres, mestiços, ignorantes eram a coletividade envolvida nas práticas mágicas e supersticiosas do “baixo” Espiritismo de acordo com o pensamento corrente na época.

⁶³ Ibidem. p. 55.

⁶⁴ Ibidem. p. 56.

⁶⁵ Ibidem. p. 57.

⁶⁶ Ibidem. p. 58.

Tínhamos, portanto, de um lado uma “religião-ciência”, o alto e verdadeiro Espiritismo. De outro, a “magia-superstição” do baixo e falso Espiritismo. Um reunindo adeptos “bem de fortuna” e instruídos, outro adotado por pobres e ignorantes. Um legítimo e protegido pelo Estado, outro ilegítimo e que era, ou deveria ser, por ele reprimido. Um que congregava brancos cultivados da mais “alta sociedade”, outro dirigido por “pretos boçais” e “mulatos pernósticos” exploradores de uma plebe multirracial sem qualificação⁶⁷.

Negrão observa que durante o período compreendido entre 1891 e 1928, foi havendo uma mudança de foco de notícias da magia oriunda das práticas dos negros para a feitiçaria em geral. As atividades como a cartomancia, a evocação dos espíritos dos mortos em geral, que difere das religiões de origem africana, pois as mesmas evocam “guias estereotipados”, confirmam esta assertiva. As notícias tratavam de forma genérica as práticas mágicas como: bruxaria, feitiçaria, espiritismo, curandeirismo, o que, segundo o autor, poderia refletir o início de um sincretismo entre as tradições do africano e do europeu⁶⁸.

Neste panorama de início do século XX, depois do advento da República e debaixo das influências do Espiritismo recém-chegado da Europa, no dia 16 de novembro de 1908, o senhor Zélio Fernandino de Moraes propõe uma nova maneira de se cultuar o Sagrado, diferente das Macumbas cariocas, que de acordo com Prandi, naquele período, já se encontravam disseminadas na então capital do país devido à migração pós-escravatura⁶⁹.

Trindade escreve que Zélio, ainda rapaz aos dezessete anos de idade, sofrendo de estranhos ataques, depois de recorrer à medicina, foi aconselhado a procurar um sacerdote católico. Na época, como em muitas famílias importantes, existia um padre na família Moraes. Este sacerdote submeteu-o a alguns rituais, mas não obteve o sucesso e o alívio esperados. Após alguns dias, foi sugerido por um conhecido da família que tais ataques fossem coisa de espiritismo. A família, então, buscou auxílio na Federação Espírita de Niterói que era dirigida por José de Souza. No dia 15 de novembro de 1908, Zélio foi convidado a participar de uma sessão⁷⁰.

Diz o autor, que ao iniciar-se a sessão, uma força estranha dominou a vontade do rapaz dizendo: “Aqui está faltando uma flor.” Ato contínuo, o rapaz teria se levantado da mesa, saindo da sala. Voltando do jardim, trazendo uma flor, colocou-a no centro da mesa. Ao mesmo tempo, vários espíritos de Caboclos e Pretos-Velhos teriam começado a se manifestar

⁶⁷ Ibidem. p. 58, 59.

⁶⁸ Ibidem. p. 61.

⁶⁹ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 129.

⁷⁰ TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone, 1991. p. 59.

nos médiuns presentes, causando tumulto e reações diversas. O diretor da sessão admoestou os espíritos manifestantes, falando de seu atraso espiritual e convidando-os a se retirarem⁷¹.

Novamente, Zélio é tomado por aquela força estranha e pergunta por que repeliam a presença dos espíritos que ali estavam sem mesmo ouvir suas mensagens. Seria por causa de suas origens sociais e de sua cor? Maior tumulto e todos tentavam explicar, mas nada demovia o espírito que se manifestava através do jovem Zélio. A certa altura dos acontecimentos, teria sido solicitado que este espírito se identificasse ao que ele teria respondido: “se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim, não haverá caminhos fechados”⁷². Continuando, a entidade manifestada no jovem Zélio falou de sua missão de fixar as bases de um culto onde todos os espíritos de índios e negros poderiam executar os ditames daquilo que foi chamado de plano espiritual sem qualquer discriminação⁷³. Tendo ainda sido interpelado pelos dirigentes da sessão, teria afirmado que, no dia seguinte, dia 16 de novembro de 1908, iria se manifestar no mesmo Zélio e fundaria um novo templo onde haveria igualdade para todos indistintamente. Teria dito: “levarei daqui uma semente e vou plantá-la nas Neves, onde ela se transformará em árvore frondosa”⁷⁴.

Trindade descreve que no dia 16 de novembro de 1908, às 20h, o Caboclo manifestou-se no jovem e começou suas atividades, atendendo a pessoas doentes e perturbadas que para lá acorreram. Logo após, disse estar iniciando um novo culto em que os espíritos de africanos e de índios poderiam trabalhar em favor de seus irmãos encarnados, qualquer que fosse sua condição social, raça, cor ou credo. Neste mesmo dia, ditou algumas diretrizes para seu templo, fundando a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. A esta maneira de se cultuar o sagrado, o Caboclo chamou de Umbanda – a manifestação do espírito para a caridade⁷⁵.

Aqui, cabe ressaltar que, segundo depoimento de Zélia de Moraes Lacerda, filha carnal do senhor Zélio Fernandino de Moraes, o pai de Zélio era dirigente de um Centro Espírita e, quando o rapaz Zélio caiu enfermo, recorreu ao auxílio de uma senhora que manifestava um espírito conhecido como “Tio Antonio” e que era considerado como um espírito de Preto-Velho. Então, de acordo com as palavras da Sra. Zélia, podemos entender

⁷¹ Ibidem. p. 59

⁷² Ibidem. p. 60.

⁷³ Ibidem. p. 60.

⁷⁴ Ibidem. p. 60.

⁷⁵ Ibidem. p. 62.

que já existiam práticas consideradas como Umbanda antes do advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas⁷⁶.

De acordo com Saidenberg, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria chamado a esta nova religião de allabanda, mas logo depois substituiu por aumbanda, ou umbanda, dizendo ser uma palavra de origem sânscrita que poderia ser traduzida por “Deus ao nosso lado”⁷⁷.

A Umbanda de Zélio Fernandino de Moraes surge num momento em que a cidade do Rio de Janeiro é a capital política do país, sendo destino de uma quantidade importante de populações em busca de melhores condições de emprego e progresso. De acordo com Flávio Perri,

Tudo na cidade grande parecia difícil e hostil. O Rio era palco de terríveis epidemias, da febre amarela à dengue, das diarreias, à malária. Tudo por insalubridade, em sociedade congestionada na baixada litorânea. O emprego não era fácil nem generoso.

Grandes massas humanas demandavam tratamento material e espiritual. A caridade era matéria de primeira necessidade em mundo saudosos da fraternidade das pequenas comunidades, onde todos se conhecem e apóiam mutuamente, onde o humilde não se sente desamparado em suas dificuldades⁷⁸.

Ainda de acordo com o autor, o Caboclo das Sete Encruzilhadas foi um espírito sintonizado com os tempos e com o sentimento de nacionalidade deste início de século.

A partir da década de 30, período da ascensão ao poder por Vargas, o Estado pretende tornar-se moderno, numa concretização daquele movimento que se desenhava desde o final do século XIX⁷⁹. A sociedade brasileira, que tinha sua base produtiva estabelecida na agricultura, volta-se, agora, para o processo de industrialização. De acordo com Ortiz, deu-se assim a desagregação de um antigo sistema e o desenvolvimento de um novo⁸⁰. Para o autor, a Umbanda vai se estabelecer exatamente neste período marcado por mudanças sociais intensas.

Acrescenta que para os umbandistas os anos 30 representam a ruptura com um passado simbólico, promovendo a reinterpretação de suas antigas tradições.

O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime, assim, através de seu universo

⁷⁶Disponível em: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=_EL5xi-8iZ4

⁷⁷ SAIDENBERG, Thereza. **Como surgiu a Umbanda em nosso país**. In: Revista Planeta. São Paulo: Três Editorial Ltda. Nº 75, Dez. 1978. p. 36.

⁷⁸PERRI, Flávio. **O encanto dos Orixás**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. p. 78.

⁷⁹ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 28.

⁸⁰Ibidem. p.28.

religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A análise de sua origem deve pois se referir dialeticamente ao processo das transformações sociais que se efetuam. Não se trata portanto de reencontrar seu foco de irradiação, mas de compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa. Em última instância, foi este fenômeno de “canalização” o responsável pela implantação e difusão da Umbanda, sem o qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas, individualizadas na pessoa do macumbeiro⁸¹.

Para que parte dessas tradições afro-brasileiras fosse conservada, foi necessária uma reinterpretção. Este foi o papel da síntese umbandista e de seus intelectuais segundo Ortiz.

Ainda de acordo com este autor, já não existe mais um culto afro-brasileiro, mas uma religião brasileira que carrega em suas veias a essência do negro que se tornou proletário⁸².

Analisando o processo de formação da Umbanda, Ortiz empreende o estudo a partir da dinâmica entre aquilo que ele chama de “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras e “empretecimento” de algumas práticas espíritas e kardecistas. Ao “embranquecimento” o autor associa à necessidade do negro de ascender socialmente e, para isso, deve aceitar os valores impostos pela sociedade dos brancos. Desta forma, o negro rejeita tudo aquilo que pode conter conotação negra, afro-descendente. Já com o termo “empretecimento”, Ortiz considera como o movimento empreendido por uma camada da sociedade branca em direção às tradições religiosas afro-brasileiras. Contudo, segundo o autor, isto significa apenas a aceitação do fato social negro e não uma valorização das tradições negras⁸³.

Concone acrescenta a estas duas, o elemento indígena como mais uma tendência:

Podemos apontar, ainda, a tendência de supervalorizar o elemento indígena que poderia em alguns casos responder a uma dupla solicitação: marcar o caráter **brasileiro** da religião e negar vinculações muito estreitas com o elemento negro, em termos de **origens**. Entretanto, esta tendência é mais ambígua e difícil de precisar, pois nas “Umbandas negras” (entenda-se esta colocação apenas como fórmula simplificadora) o caboclo (isto é, o índio) tem uma importância enorme, mas é frequentemente visto como negro: existe uma certa aproximação entre alguns orixás africanos e índios brasileiros (esses fariam parte por exemplo, das linhas de Xangô ou Oxossi) e neste processo de aproximação acabam sendo assimilados a pretos⁸⁴.

⁸¹ Ibidem. p.29.

⁸² Ibidem. p.30.

⁸³ Ibidem. p. 30.

⁸⁴ CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLC/USP, CER, 1987. p. 27.

Retornando a segunda metade do século XIX, com o advento do Espiritismo no Brasil por volta de 1863 e sua influência nas classes sociais menos favorecidas, acontece uma fusão com as práticas religiosas já existentes, surgindo, assim, um novo meio de reconforto para estes grupos sociais⁸⁵.

A situação econômica desolada é o que a grande maioria dos membros de religiões afro-brasileiras têm em comum. Muitos buscam justamente nestas religiões ajuda para suas dificuldades financeiras⁸⁶.

Citando uma série de reportagens feitas por João do Rio por volta de 1900, Ortiz demonstra que já existia a presença de praticantes desse chamado “baixo espiritismo” pelos mais variados cantos da cidade do Rio de Janeiro, que se organizavam em autênticas sessões espíritas. Desta maneira, todos aqueles que estavam à margem da sociedade passam a ter no “baixo espiritismo” algum estímulo para enfrentarem o dia-a-dia⁸⁷.

Ortiz observa que a desagregação das tradições e da memória negra se dá no interior das religiões afro-brasileiras em especial naquelas de origem banto. De acordo com suas conclusões, este grupo apresenta maior facilidade para sincretizar suas crenças com a religião Espírita. Citando Arthur Ramos, assinala existir certa afinidade entre as religiões de origem banto e o espiritismo, já que ambas fundamentam suas práticas ritualísticas no culto aos ancestrais. Da fusão destas duas modalidades religiosas resultou, o que vulgarmente se costumou designar, então, como “baixo espiritismo”⁸⁸.

Citada por Nina Rodrigues, outra religião de origem banto, que associada às práticas jêje-nagô contribuiu para o surgimento da macumba carioca, foi a Cabula⁸⁹. Suas sessões aconteciam em locais indeterminados, fossem nas casas de seus adeptos ou, mais comumente, debaixo de árvore frondosa em local afastado dos olhares curiosos. A essas sessões chamavam-se “mesas”. O dirigente espiritual denominava-se “embanda” e seus auxiliares “cambone”; suas reuniões eram chamadas “engira”. Os espíritos que se apossavam dos adeptos, mais especificamente dos “embandas” eram os “Tatas”, que orientavam os indivíduos em suas necessidades materiais e espirituais durante o processo de possessão⁹⁰.

Prandi considera que com o fim da escravatura, muitos negros haviam migrado da Bahia para o Rio de Janeiro, levando na bagagem suas tradições religiosas, as religiões de

⁸⁵ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1971. p. 432.

⁸⁶ BERKENBROCK, Volney, J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 167.

⁸⁷ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 31- 32.

⁸⁸ Ibidem. p. 33.

⁸⁹ Ibidem. p. 34.

⁹⁰ RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008. p. 231-235.

Inquissis, Voduns, Orixás e também a de Caboclos, reproduzindo na então capital do país uma forte religiosidade de origem baiana. Ao misturar-se com as religiosidades negras já existentes naquela região e que estavam repletas de sincretismos católicos e kardecistas, daria origem à chamada Macumba carioca⁹¹.

De acordo com Ortiz, assim vai se formando a Umbanda.

Na macumba carioca o “embanda” ou “umbanda” da cabula torna-se o sacerdote do culto, o “cambone” seu adjunto, a “engira” ou “gira” indica agora o local onde dançam os fiéis, ou melhor, giram para receber os espíritos. As sessões não se realizam mais ocultas nos bosques, mas no interior das casas. O terreiro da macumba vai reproduzir a estrutura das casas de candomblé, reinterpretando-a, porém, segundo as necessidades de uma nova situação social⁹².

Agora, na Macumba carioca, um espírito ancestral toma conta do “embanda”. Não é mais o Orixá africano que se manifesta no processo de possessão.

Ainda segundo o autor, não é somente através do catolicismo e do espiritismo que acontece o “embranquecimento” nas religiões afro-brasileiras. A própria presença da etnia branca neste universo, muitas vezes como dirigentes do culto deu sua contribuição⁹³.

No Rio de Janeiro assistimos à formação de um culto organizado, a macumba carioca, onde o sincretismo já é obra avançada; o mesmo fenômeno existe em relação à macumba de Vitória. Este processo seguiria seu caminho se uma força de coesão não o estancasse no seu andamento. É justamente esta força que vai “canalizar” a desagregação da memória coletiva negra numa nova direção: a formação da Umbanda⁹⁴.

Negrão, concordando com Liana Trindade, afirma que estes cultos organizados, as Macumbas, conferem sentido a um universo social sem significado, numa tentativa de solucionar coletivamente as dificuldades geradas na vida nos grandes centros urbanos. Tais cultos não seriam simples movimento de degradação mágica, mas antes de tudo de grupos religiosos formados num contexto social complexo⁹⁵.

⁹¹ PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**. Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 129.

⁹² ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 35.

⁹³ Ibidem. p. 35.

⁹⁴ Ibidem. p. 36.

⁹⁵ NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 37.

Num movimento inverso àquele do “embranquecimento”, começa a acontecer o direcionamento de alguns adeptos do espiritismo para as religiões afro-brasileiras. A este movimento Ortiz denominou “empretecimento”⁹⁶.

Destaca-se neste movimento o médium Benjamim Figueiredo; de origem espírita, contador e neto de franceses, depois de manifestar a incorporação da entidade chamada Caboclo Mirim, é impedido de continuar seus trabalhos na mesa kardecista, já que os espíritos de Caboclos e Pretos-Velhos eram considerados impuros e atrasados para auxiliarem no progresso da humanidade. No ano de 1924, funda a Tenda Espírita Mirim na cidade do Rio de Janeiro com a finalidade de atender às camadas mais humildes da população⁹⁷.

Ortiz assinala que outras tendas e terreiros vão surgir por toda a região do Rio de Janeiro, caracterizando o processo de “empretecimento” de forma mais acentuada que em outras regiões do país. Surge a primeira federação umbandista do Brasil (1939), realiza-se o primeiro congresso de Umbanda (1941) e todo o processo de gestação desta religião que já vinha acontecendo há mais de vinte anos toma força e expressão. Publicações variadas sobre a religião de Umbanda vão surgindo e editoras especializam-se neste novo tema. Muitas são as tendências e vertentes, algumas contraditórias, mas a Umbanda segue seu caminho e torna-se uma realidade⁹⁸.

Desde o início da chegada do Espiritismo ao Brasil (1863), seus adeptos tentam de todas as formas desvincilharem-se das práticas mágicas do baixo espiritismo e de tudo aquilo que possa ser considerado proletário, miserável ou de origem negra. Os espíritos que não tem o verniz do saber e da cultura do branco são afastados e repudiados nas mesas kardecistas. “É a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado”⁹⁹.

No melhor dos casos, quando um espírito de preto-velho se aproxima de um “bom” diretor de sessão, ele é doutrinado para que possa seguir seu caminho na escala espiritual. Ele não pode ser confundido com um espírito de luz, como o é um espírito de médico, de padre, de freira, ou de um sábio qualquer, posto que no universo kardecista a cultura do espírito corresponde à cultura de sua “matéria” (o médium). Como poderia um analfabeto prescrever sabedoria? Quem levaria a sério a ignorância do espírito de um antigo escravo? – este deve pois permanecer no seu “lugar”¹⁰⁰.

⁹⁶ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 36-39.

⁹⁷ Ibidem. p. 38.

⁹⁸ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 39-41.

⁹⁹ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1971. p. 439.

¹⁰⁰ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p.42.

Esta oposição renhida acontece tanto no plano espiritual pela discriminação dos espíritos de índios e negros, como na parte material, onde a práxis religiosa adotada pela Umbanda é tida como atrasada, bárbara e coisa de ignorantes.

De acordo com Ortiz, paralelamente à desagregação da memória coletiva negra, existe um movimento de resistência ligado a essas tradições. O Candomblé representa esta parcela que de alguma forma tenta preservar o universo simbólico afro-brasileiro. Mas seus adeptos encontram certa dificuldade em estar em sintonia com suas tradições e corresponder às exigências de uma sociedade onde trabalho e remuneração são o *modus operandi* principal.

Com efeito, as práticas do candomblé tornam-se incongruentes com as da sociedade; a “camarinha” é para os fiéis um gasto de tempo excessivamente longo, numa sociedade onde o trabalho assalariado é a ocupação primordial. No nível dos símbolos, os sacrifícios de sangue são cada vez mais conotados como “bárbaros”; no plano individual, o candomblé exige ainda uma adesão e submissão incondicional à personalidade do pai-de-santo, o que se opõe à liberdade recentemente adquirida pelos cidadãos¹⁰¹.

Ainda de acordo com Ortiz, neste quadro geral, a Umbanda surge como uma opção extremamente viável, pois além de aliar as práticas mágicas negras populares aos pressupostos ideológicos espíritas, reinterpreta valores tradicionais de acordo com os novos parâmetros sociais e urbanos vigentes¹⁰².

O autor acima afirma que todo este movimento, inconsciente de início, é deflagrado em diversas regiões do país sem que se possa determinar exatamente seu fulcro de origem.

Somente depois de serem percebidas práticas religiosas mais ou menos semelhantes, houve a preocupação com sua organização. Ortiz, citando Alfredo d’Alcântara no primeiro Congresso Brasileiro Umbandista na cidade do Rio de Janeiro em 1941:

Um nome era preciso para batizar a modalidade religiosa que se esboçava com tanto prestígio, antes mesmo de haver formado sua personalidade. Escolheram Umbanda. Mas quem escolheu? Ninguém pode responder; sabe-se apenas que ele começou a ser empregado aqui no Distrito federal e Estado do Rio. Só muito tempo depois de se tornar corriqueiro emigrou para a Bahia, onde se incorporou aos candomblés e xangôs pelo Norte afora¹⁰³.

Bastide fala da dificuldade de situar-se historicamente os primeiros instantes da Umbanda e de como é igualmente difícil descrevê-los¹⁰⁴.

¹⁰¹ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 43, 44.

¹⁰² Ibidem. p. 43, 44.

¹⁰³ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p.44.

¹⁰⁴ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971. p. 440.

Às ideias até então apresentadas, surge uma nova teoria que reivindica a ancestralidade desta religião, ligando-a a tradições e saberes antigos, anteriores até mesmo àqueles da Índia¹⁰⁵. Nesta linha de pensamento, desponta na década de 50 a Umbanda Esotérica, através do sacerdote Woodrow Wilson da Matta e Silva. Em suas diversas obras sobre a Umbanda, o autor/sacerdote traduz o termo Umbanda como sendo um vocábulo trino, oriundo de línguas antigas como o sânscrito e mesmo com os sinais védicos, sendo corruptela de *aum-bhandham*, que para ele teria o sentido de “conjunto das leis de Deus-Uno”. Seguindo seu raciocínio, a Umbanda que se conhece hoje em dia é um movimento de restauração da *religio vera*, uma religião primeva que se relacionava com toda a humanidade, sendo a síntese dos pilares do conhecimento humano. A este processo de restauração ele denominou de Movimento Umbandista¹⁰⁶.

UMBANDA como Lei, Expressão e Regra, é a **Força máxima que abarca ou enfeixa** todo este tremendo e crescente **Movimento Religioso**, já alcançando milhões de criaturas através de milhares de agrupamentos-afins (Tendas, Cabanas, Terreiros, Centros, Templos, Ordens, Fraternidades, Casas, etc.), existentes por quase todos os Estados do Brasil¹⁰⁷.

Matta e Silva considera que a origem da Umbanda remonta a raça lemuriana de onde teriam chegado até nossos dias somente escassos fragmentos de seus fundamentos.

Devemos reconhecer que a **essência** desta doutrina, espíritos e suas relações com o mundo da forma, comunicações, revelações, fenômenos inerentes à mediunidade são FATOS que remontam aos primórdios das civilizações, não são, portanto, REALIDADES somente conhecidas de 1857 aos nossos dias. E a Umbanda que tem como vértice de sua razão de ser, desde a 2ª Raça-raiz, ou Lemurianos, numa Era Escorpão – o signo da Magia, a exteriorização periódica ou por ciclos destes fatos, ressurgiu na atualidade, como no passado, entre os Atlantes, os Mayas e os Qichés, os Tupy-guarany e os Tupy-nambás da época pré-cabraliana, bem como há milênios, quando do antigo apogeu da raça africana, que conservou dentro da tradição oral, até nossos dias, farrapos desta Lei ou desta Doutrina – revelação do próprio Verbo – primitiva síntese religio-científica, cujas derivações podem ser identificadas nos diferentes sistemas religiosos (pelo aspecto esotérico) de todas as raças¹⁰⁸.

Bastide cita alguns relatórios do 1º Congresso do Espiritismo de Umbanda que vão ao encontro desta ideia, conferindo a esta religião o mesmo status das maiores correntes de

¹⁰⁵ Ibidem, p. 441,442.

¹⁰⁶ MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. **Umbanda – Sua eterna doutrina**. 4. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1985. p. 21-26.

¹⁰⁷ Ibidem. p. 25.

¹⁰⁸ Ibidem. p. 33.

pensamento humano existentes no planeta a mais de cem séculos e cujas origens se perdem no cerne das mais antigas filosofias conhecidas¹⁰⁹. O referido autor afirma que o processo de criação da Umbanda não pode ser explicado a não ser pela interinfluência de civilizações¹¹⁰. E, portanto, de culturas.

Após estas tentativas de apresentar algumas possibilidades teóricas para a origem da Umbanda, passaremos a discorrer sobre seu cosmos espiritual.

A Umbanda conceitua-se como uma religião que está baseada no culto aos ancestrais divinos, Orixás, Voduns e Inquissis e aos ancestrais ilustres, espíritos humanos que apresentam-se sob as formas de Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Baianos, Boiadeiros, Marinheiros, etc.¹¹¹. Através do transe de possessão mediúnico, é estabelecida uma ligação entre o plano espiritual e sagrado, e o plano material e profano. Portanto, a possessão é o elemento central do culto, favorecendo, desta forma, a manifestação das entidades em seus “cavalos”¹¹².

O cosmo espiritual umbandista é composto basicamente de quatro formas de apresentação. Três delas formam o “Triângulo Místico” da Umbanda, que segundo Matta e Silva, são as Crianças, os Caboclos e os Pretos-Velhos. De acordo com o autor, podemos associar as Crianças ao princípio, ao nascer, à pureza que nega o vício, o egoísmo e a ambição; os Caboclos ao meio, à plenitude da força, à simplicidade que se opõe à vaidade, ao luxo e à ostentação e os Pretos-Velhos, à velhice, ao descanso, à consciência em calma, o abandono das atrações materiais, o esquecimento do ilusório e o começo da realidade, a humildade que traduz os princípios do amor, do sacrifício e da negação do poder temporal¹¹³.

A quarta forma de apresentação está ligada àquilo que alguns umbandistas chamam de Quimbanda ou Kimbanda, uma paralela passiva da lei de Umbanda ligada à execução da justiça e da magia¹¹⁴. Esta forma de apresentação é chamada Exú, entidade bastante controversa, sendo considerado por alguns como espíritos trevosos, ou pelo menos, de personalidade ambígua agindo tanto para o bem, quanto para o mal¹¹⁵. Outros consideram os

¹⁰⁹ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971. p. 442, 443.

¹¹⁰ *Ibidem*. p. 449.

¹¹¹ RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das Religiões Afro-Brasileiras**. São Paulo: Archè Editora, 2012. p. 75-76.

¹¹² ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 63.

¹¹³ MATTÁ E SILVA, W.W. **Umbanda de todos nós**. 7. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1972. p. 114.

¹¹⁴ RIVAS NETO, Francisco. **Exú, o grande arcano**. 1. ed. São Paulo: Ícone, 1993. p. 71.

¹¹⁵ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 65.

Exús como sendo espíritos a serviço da Umbanda, cumpridores e executores das ordens dos Orixás e de seus representantes: Crianças, Caboclos e Pretos-Velhos¹¹⁶.

Quando as entidades chamadas Crianças manifestam-se nos médiuns, os adeptos e frequentadores consideram como um momento descontraído e alegre de brincadeiras e guloseimas. Estas entidades muitas vezes engatinham, chupam o dedo, pedem doces e outras gulodices e falam com linguajar infantil¹¹⁷. Derivam, em parte, da noção de *erê*¹¹⁸ do Candomblé, estado intermediário do transe que acompanha o processo de manifestação de cada Orixá em seu “cavalo”.

A ideia de *erê* foi confundida com o culto dos gêmeos (ibejis) e deu nascimento, nos candomblés bantos, a um novo tipo de orixá: os “erê-ibejis”. Este orixá tem uma existência autônoma, possui seus adeptos, e no calendário religioso ele é homenageado no dia 27 de setembro, dia de São Cosme e Damião. Na Umbanda as Crianças são espíritos individualizados e a noção de um estado intermediário do transe se perdeu completamente. A equação religiosa tornou-se mais simples: *erê* = ibejis = Crianças¹¹⁹.

Estas entidades apresentam-se nas giras com os nomes de Luizinho, Joãozinho, Mariazinha, Tupãzinho e outros¹²⁰.

De acordo com Matta e Silva, a manifestação dos Caboclos é sempre de muita energia e movimento. Ao chegarem ao Terreiro, emitem brados fortes, batem no peito saudando a todos, denotando a força e a vitalidade destas entidades. Em algumas casas, durante as sessões de atendimento aos consulentes, utilizam charutos, bebidas e ervas. Os médiuns “montados” pelos Caboclos assumem uma postura ereta e firme, estando por vezes paramentados de cocares, penachos, arcos ou lanças¹²¹. Alguns Caboclos têm seus nomes associados aos Orixás, tais como: Caboclo Ogun Sete Escudos, Caboclo Oxossi Mata Virgem, Caboclo Xangô da Pedra Preta. Outros estão ligados a antigos grupos indígenas, como: Caboclo Araribóia, Caboclo Guarani, Caboclo Tupinambá, Caboclo Tupi; e outros ligados a natureza de um modo geral: Caboclo Cobra Coral, Caboclo Pena Branca, Caboclo Águia Branca, Caboclo Junco Verde¹²².

Concone apresenta o Caboclo como aquele

¹¹⁶ RIVAS NETO, Francisco. **Exú, o grande arcano**. São Paulo: Ícone, 1ª ed., 1993. p. 72-74.

¹¹⁷ NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 233.

¹¹⁸ BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás**. Petrópolis, RJ: Vozes, 3ª ed., 2007. p. 442.

¹¹⁹ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 69.

¹²⁰ MATTÁ E SILVA, W.W. **Umbanda de todos nós**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 7ª ed., 1972. p. 82.

¹²¹ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 65.

¹²² MATTÁ E SILVA, W.W. **Umbanda de todos nós**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 7ª ed., 1972. p. 68-86.

[...] que é o índio (embora como já vimos seja também negro), é altaneiro, viril, valente, lutador. Apresenta-se sempre com um aspecto aguerrido, fisionomia carrancuda, dança em pé, solta gritos de guerra, faz gestos de atirar com arco e flecha. Apesar disso, não se nega a trabalhar em favor dos homens, embora o faça com altivez.[...] Os caboclos foram assimilados aos orixás que têm características guerreiras e justiceiras (Ogum: guerreiro; Oxossi: vencedor de demanda; Xangô: justiceiro)¹²³.

As entidades espirituais denominadas de Pretos-Velhos, ao manifestarem-se em seus médiuns, fazem com que eles se curvem, assumindo uma postura que lembra a de um ancião vergado pelo peso dos anos. Trabalham sentados em banquinhos ou em tocos de madeira, fumando seu cachimbo ou cigarro de palha. Muitas vezes, fazem uso de ervas com a intenção de descarregar os consulentes de supostas energias negativas. Sua fala é calma e afetuosa, o que transmite uma sensação de segurança e proximidade¹²⁴. Estas entidades tomam nomes tais como: Pai José de Aruanda, Pai Guiné, Pai Chico, Vovó Rosa do Congo, Tia Chica d'Angola, Pai Tibiriçá. Seus nomes muitas vezes fazem referência a uma região específica da África ou mesmo a locais sagrados, como é o caso da Aruanda, considerada como pátria das entidades espirituais protetoras¹²⁵. Segundo Negrão, são reconhecidos como entidades fundadoras da Umbanda¹²⁶.

Para Concone,

O Preto Velho é considerado um “espírito de muita luz” porque muito sofrido. É humilde, compreensivo, está sempre pronto a ajudar. [...] o Preto Velho se apresenta curvado, fala uma algaravia (quase sempre necessita de tradutor) que se considera como sendo “angolano” ou “africano” de modo geral. Chama todos de “meu fio”; sua dança é calma. Fuma cachimbo e usa bastão para se apoiar¹²⁷.

Além destas formas de apresentação das entidades na Umbanda, o cosmo espiritual umbandista é organizado em linhas que, apesar de propostas estruturais muito diversificadas, mantém uma arquitetura religiosa mais ou menos constante¹²⁸.

Bastide apresenta uma proposta de Leal de Souza (1925) no primeiro espiritismo de Umbanda¹²⁹:

¹²³ CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda – uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987. p. 141.

¹²⁴ NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 211 – 214.

¹²⁵ MATTA E SILVA, W.W. **Umbanda de todos nós**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 7ª ed., 1972. p. 68-86.

¹²⁶ NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Ed. Universidade de S.Paulo, 1996. p.213.

¹²⁷ CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda – uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987. p. 141-142.

¹²⁸ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 71.

1. Oxalá (Nossa Senhora do Bomfim)
2. Ogum (São Jorge)
3. Euxocê (São Sebastião)
4. Shangô (São Jerônimo)
5. Nhan-San (Santa Bárbara)
6. Iemanjá (Nossa Senhora da Conceição)
7. As Almas

Suas anotações apontam Euxocê como o deus ioruba da caça, Oxossi, e Nhan-San como deturpação de Iansã, ou ainda Inhansã, deusa ioruba, esposa de Shangô. Com relação a Oxalá como Nossa Senhora do Bomfim, o próprio autor cita o sincretismo à Nosso Senhor do Bonfim. Acreditamos que tenha havido um erro na impressão.

O autor ainda apresenta outra proposta vigente por ocasião da publicação de sua obra (1971):

1. Oxalá – dirigida por Jesus Cristo
2. Iemanjá – dirigida pela Virgem Maria
3. Oriente – dirigida por S. João Batista
4. Oxocê – dirigida por S. Sebastião
5. Shangô – dirigida por S. Jerônimo
6. Ogum – dirigida por S. Jorge
7. Africana - dirigida por S. Cipriano

Explicando:

A primeira se compõe de espíritos de diversas nações, mas principalmente de negros que foram na terra bons católicos. A segunda protege os marinheiros ou as mulheres. A terceira se compõe de espíritos de asiáticos, bem como de europeus. A quarta, de espíritos de caboclos; assim também a quinta. Os espíritos que ainda se encontram muito próximos da matéria, e aos africanos, são esses os desencarnados dos povos da África, espíritos que ainda se encontram muito próximos da matéria, e aqui voltamos a encontrar, em plena valorização, uma sobrevivência do preconceito de côr¹³⁰.

Outro modelo das sete linhas de Umbanda surgido por volta de 1946, foi aquele apresentado pelo médium conhecido como mestre Yokaanam (1911- 1985), que as denomina como legiões. Vejamos¹³¹:

- 1ª Legião – São João Batista – simbolicamente “Xangô-Kaô”. Povo do Oriente.
2ª Legião – Santa Catarina de Alexandria – simbolicamente “Yanci”.

¹²⁹ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971. p. 444.

¹³⁰ *Ibidem*. p. 445.

¹³¹ YOKAANAM, Oceano de Sá. **Evangelho de Umbanda Eclética**. 5. ed. Rio de Janeiro: Folha Carioca Editora Ltda., 1980. p. 243-244.

- 3ª Legião – Custódio – Cosme e Damião – simbolicamente “Ibejês”.
- 4ª Legião – São Sebastião – simbolicamente “Oxóce”.
- 5ª Legião – São Jorge – simbolicamente “Ogum”.
- 6ª Legião – São Jerônimo – simbolicamente “Xangô”.
- 7ª Legião – São Lázaro – simbolicamente “Ogum da Lei”.

Notem, no exemplo acima, que os Santos católicos aparecem em todas as legiões, associados simbolicamente aos Orixás.

Já Matta e Silva propõe a seguinte organização estrutural para as sete linhas de Umbanda¹³²:

1. Linha ou Vibração Espiritual de Oxalá
2. Linha ou Vibração Espiritual de Yemanjá
3. Linha ou Vibração Espiritual de Xangô
4. Linha ou Vibração Espiritual de Ogum
5. Linha ou Vibração Espiritual de Oxossi
6. Linha ou Vibração Espiritual de Yori (Crianças)
7. Linha ou Vibração Espiritual de Yorimá (Pretos Velhos)

Dentro desta proposta, cada uma destas linhas desdobra-se em legiões e falanges, numa expansão radicular sempre em múltiplos de sete, tornando esta cosmologia muito mais complexa. Segundo o autor, os termos Yori e Yorimá identificam respectivamente as entidades que se manifestam como Crianças e Pretos-Velhos, completando, assim, as sete “Palavras da Lei”, expressões do próprio Verbo¹³³.

Ortiz, referindo-se sobre como se estabelece a comunicação entre os planos dos Orixás e o plano da humanidade na Umbanda, cita um intelectual umbandista que afirma que tal ligação se processa num encadeamento vibracional de cima para baixo, ou seja, o Orixá influencia, vibracionalmente, dentro de sua Linha, um mensageiro espiritual, que vai executar a tarefa necessária manifestado em um médium¹³⁴.

Desta maneira, os Orixás são interpretados como, essências sagradas que, ao contrário de outras religiões afro-brasileiras, não “baixam” em seus “cavalos”, enviam suas vibrações através de seus emissários¹³⁵.

Os deuses afro-brasileiros são então interpretados dentro de uma nova perspectiva religiosa, eles perdem suas características míticas e se transformam em essências sagradas; somente o nome africano é conservado¹³⁶.

¹³² MATTA E SILVA, W.W. **Umbanda de todos nós**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 7ª ed., 1972. p. 46-86

¹³³ Ibidem. p. 65.

¹³⁴ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 76.

¹³⁵ Ibidem. p. 76.

¹³⁶ Ibidem. p. 76.

Em relação a Quimbanda ou Kimbanda, Bastide apresenta a mesma estruturada também em sete linhas, estando debaixo da autoridade de Satã e representando o lado rejeitado da Macumba¹³⁷. Vejamos:

	<u>Chefes</u>	
1. Linha das Almas	Umulum (Omulu)	Povo dos abantesmas do cemitério
2. Linha dos Esqueletos	João Esqueleto	Povo dos abantesmas do cemitério
3. Linha de Nagô	Gererê	Povo dos espíritos que assombram as encruzilhadas
4. Linha Muçulmana	Exu-Rei	Povo dos espíritos que assombram as encruzilhadas
5. Linha de Mussuruby	Kaminoloá	Selvagens africanos
6. Linha dos Caboclos Quimbandeiros	Pantera Negra	Selvagens americanos
7. Linha Mista	Exu dos campos e dos rios	Espíritos maus de diversas raças

Segundo Rivas Neto, às sete linhas ou vibrações espirituais da Umbanda, corresponderiam sete linhas da Kimbanda, que seriam comandadas pelos Exús. Abaixo, encontramos as correspondências e sua distribuição de acordo com o autor:

1. Linha de Oxalá – Exú Sete Encruzilhadas
 - a) Exú Sete Encruzilhadas – Caboclo Urubatão da Guia
 - b) Exú Sete Pemas – Caboclo Ubiratã
 - c) Exú Sete Ventanias – Caboclo Ubirajara
 - d) Exú Sete Poeiras – Caboclo Guaracy
 - e) Exú Sete Chaves – Caboclo Aymoré
 - f) Exú Sete Capas – Caboclo Tupy
 - g) Exú Sete Cruzes – Caboclo Guarany

2. Linha de Yemanjá – Exú Pomba-Gira
 - a) Exú Pomba-Gira – Cabocla Yara
 - b) Exú do Mar – Cabocla Oxum
 - c) Exú Marê – Cabocla Inhassã
 - d) Exú Má-Canjira – Cabocla Sereia do Mar
 - e) Exú Carangola – Cabocla Estrela do Mar
 - f) Exú Gererê – Cabocla Nanã-Burucun
 - g) Exú Nanguê – Cabocla Indaiá

¹³⁷ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971. p. 446-447.

3. Linha de Xangô – Exú Gira-Mundo

- a) Exú Gira-Mundo – Caboclo Xangô Kaô
- b) Exú Pedreira – Caboclo Xangô Agodô
- c) Exú Corcunda – Caboclo Xangô Sete Montanhas
- d) Exú Ventania – Caboclo Xangô Sete Pedreiras
- e) Exú Meia-Noite – Caboclo Xangô Pedra-Preta
- f) Exú Mangueira – Caboclo Xangô Pedra-Branca
- g) Exú Calunga – Caboclo Xangô Sete Cachoeiras

4. Linha de Ogum – Exú Tranca-Ruas

- a) Exú Tranca-Ruas – Caboclo Ogum de Lei
- b) Exú Tranca-Gira – Caboclo Ogum Yara
- c) Exú Tira-Toco – Caboclo Ogum Beira-mar
- d) Exú Tira-Teimas – Caboclo Ogum Matinata
- e) Exú Limpa-Trilhos – Caboclo Ogum Megê
- f) Exú Veludo – Caboclo Ogum Rompe-Mato
- g) Exú Porteira – Caboclo Ogum de Malê

5. Linha de Oxossi – Exú Marabô

- a) Exú Marabô – Caboclo Arranca-Toco
- b) Exú das Matas – Caboclo Pena-Branca
- c) Exú Campina – Caboclo Arruda
- d) Exú Capa-Preta – Caboclo Cobra Coral
- e) Exú Pemba – Caboclo Araribóia
- f) Exú Lona – Cabolco Guiné
- g) Exú Bauru – Cabocla Jurema

6. Linha de Yori – Exú Tiriri

- a) Exú Tiriri – Tupãzinho
- b) Exú Mirim – Yariri
- c) Exú Toquinho – Ori
- d) Exú Ganga – Yari
- e) Exú Lalu – Doum
- f) Exú Veludinho da Meia-Noite – Cosme
- g) Exú Manguinho – Damião

7. Linha de Yorimá – Exú Pinga-Fogo

- a) Exú Pinga-Fogo – Pai Guiné
- b) Exú Brasa – Pai Arruda
- c) Exú Come-Fogo – Pai Tomé
- d) Exú Alebá – Pai Benedito
- e) Exú Bara – Pai Joaquim
- f) Exú Lodo – Pai Congo de Aruanda
- g) Exú Caveira – Maria Conga

De acordo com o autor, os Exús que se relacionam diretamente com a linha ou vibração espiritual da Umbanda não são incorporantes, são chamados de Exús Cósicos. Os demais, seus subordinados hierárquicos, são chamados Exús Guardiões e estariam debaixo das ordens das entidades às quais estão ligadas, sejam Crianças, Caboclos ou Pretos-Velhos.

Abaixo destes Exús Guardiões, em planos astrais inferiores, estariam espíritos que são denominados kiumbas, rabos de encruza e toda uma gama de almas aflitas e revoltosas, que, segundo o autor, aos poucos estariam sendo arrebanhadas para um trabalho regenerador na Umbanda¹³⁸.

Utilizando as palavras de Concone, as Entidades de Umbanda são símbolos polêmicos, contestadores e densos, portanto, de possibilidades¹³⁹. E, devido a esta abertura de possibilidades, citando Berkenbrock: a Umbanda é uma religião permanentemente à procura¹⁴⁰.

No decorrer das páginas seguintes, examinaremos a multiplicidade de formas de apresentação e de atuação dos Caboclos na Umbanda.

1.3 O Caboclo e suas múltiplas faces

A partir do momento em que o Caboclo é incorporado ao panteão das religiões afro-brasileiras, esta figura passa a apresentar os aspectos e desenvolver as funções de uma divindade.

Assumindo as funções de divindade, o Caboclo é encarado e interpretado pelo povo como um semideus que veio ajudar e aliviar as pessoas dos seus problemas, fazendo o dia-a-dia mais ameno, humano e melhor. Intimamente relacionado com os inqices cultuados nos terreiros Angola-Congo e Moxicongo, o Caboclo assimilou valores pertinentes às divindades africanas, estabelecendo intercâmbio de influências quando as divindades dos terreiros também foram transformadas em função da imagem do Caboclo e sua forte penetração¹⁴¹.

De um modo geral, seus nomes dizem respeito às suas relações com a natureza, evocando símbolos e imagens, determinando suas faixas de atuação quer sejam ligadas ao

¹³⁸ RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda – A proto-síntese cósmica**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1ª Ed., 1989. p. 569-580.

¹³⁹ CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda**. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p. 284.

¹⁴⁰ BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás**. Petrópolis, RJ: Vozes, 3ª ed., 2007. p. 154.

¹⁴¹ LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inqices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 123.

fogo, vento, rios, cachoeiras, matas, lua, sol, raio, trovão e outros. Segundo Lody, o condicionamento se fez e os crentes acabaram por estabelecer um vínculo estreito entre a realidade destes fenômenos naturais e o poder volitivo e a ação destes Caboclos¹⁴². A partir deste processo de deificação do Caboclo, uma grande variedade destas entidades pode, então, ser observada e, de acordo com o autor acima citado, os processos de criação ainda continuam¹⁴³.

As interpenetrações, assimilações e fusões de Caboclos são observadas de acordo com o nível de maior ou menor grau de aculturação. O processo contrário também é sentido quando o desmembramento da imagem de um Caboclo resulta no aparecimento de outros “Caboclos” ligados entre si por laços comuns. A ordenação dos Caboclos em *linhas, famílias e tribos* serve para agregar aqueles que têm as mesmas funções ou mantém elos familiares. Para o expressivo número de adeptos, o Caboclo – mito, herói, imagem representativa da nacionalidade – atua não só no campo religioso, tendo incursões nas manifestações lúdicas, mostrando sempre um relacionamento entre o sacro e o profano, assim norteando a vida e as ações de seus seguidores¹⁴⁴.

No quadro abaixo, estruturado por Lody, encontramos exemplos que ilustram as afirmações acima, demonstrando uma correlação interessante entre os Caboclos, os elementos da natureza e os Orixás africanos dentro de uma visão iorubana¹⁴⁵:

Elementos da Natureza e domínios	Caboclos	Orixás – Conceção Iorubana
Sol	Guaraci	Orun
Ervas e animais	Caapora e Curupira	Ossãe ou Ossanha
Montes	Imboitaba	Oquê
Guerra	Urubatão	Ogum
Regatos	Jurema	Oxum
Ventos	Jandira	Iansã
Caça	Aimoré	Oxóssi
Doenças	Anhangá	Omolu
Trovão e fogo	Caramuru	Xangô
Águas (doces e salgadas)	Iara	Iemanjá

¹⁴² Ibidem. p. 124.

¹⁴³ Ibidem. p. 124.

¹⁴⁴ Ibidem. p. 124.

¹⁴⁵ Ibidem. p. 136.

Nas correlações apresentadas no quadro acima, ficam evidenciadas não somente a relação do Caboclo com os fenômenos naturais ou com os diversos reinos da natureza, como também sua ligação direta com os Orixás africanos.

Os autores Prandi, Vallado e Souza listam nomes de Caboclas e Caboclos associados aos respectivos Orixás e seus atributos¹⁴⁶. Vejamos:

Ogum – Caboclo do Sol, Pena Azul, Giramundo, Serra Azul, Serra Negra, Sete Laços, Trilheiro da Vizala, Sete Léguas, Rompe Mato, Laço de Prata;

Oxóssi – Mata Virgem, Pena Verde, Jurema, Arranca-Toco, Sete Flechas, Sete Folhas, Urubatam;

Ossâim – Junco Verde, Boiadeiro das Matas, Floresta, Guarani;

Omolu – Girassol, Xapangueiro, Cambaí, Tupinambá;

Nanã – Treme Terra, Cabocla Camaceti, Rei da Hungria;

Oxumarê – Cobra Coral, Cobra Dourada;

Xangô – Mata Sagrada, Boiadeiro Zamparrilha, Boiadeiro Trovador, Boiadeiro Corisco, Sete Pedreiras;

Iansã – Ventania, Vento, Jupira, Zebu Preto, dos Raios;

Obá – Pena Vermelha;

Oxum – Lua Nova, Lua, Jandaia, Cabocla Menina, Estrela Dourada, Sultão das Matas;

Logunedé – Laje Grande, Laje Forte, Bugari;

Iemanjá – Sete Ondas, Indaiá, Juremeira, Estrela, Sete Estrelas, Iara;

Oxalá – Pedra Branca, Pena Branca, Lua Branca, Águia Branca.

Os mesmos autores acima destacam que além de sua postura animada, outras características bem marcantes são seu poder de cura e sua disponibilidade para ajudar os necessitados.

Acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo, assim, receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais. No imaginário popular, o caboclo é a um só tempo valente, destemido, brincalhão e altruísta, capaz de nos ajudar para o alívio das aflições cotidianas. As pessoas que frequentam os cultos, sobretudo as mais pobres,

¹⁴⁶ PRANDI, Reginaldo, VALLADO, Armando e SOUZA, André Ricardo de. **Candomblé de Caboclo em São Paulo**. In: PRANDI, Reginaldo, org. **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 125, 126.

encontram nesta entidade um sábio curandeiro, sempre pronto a vir em socorro dos aflitos¹⁴⁷.

Ainda de acordo com estes autores,

A ênfase das consultas é a cura dos males do corpo, chamando a atenção a quantidade de idosos entre os consulentes. Alguns trazem velas, outros flores ou algum outro artefato prescrito anteriormente pelo caboclo. O fato é que todos depositam nele suas esperanças e com ele mantêm relação de cumplicidade. Problemas afetivos, da intimidade ou de ordem material são também abordados, mas secundariamente¹⁴⁸.

Lísias Negrão aponta quatro características principais dos Caboclos na Umbanda:

1ª São espíritos de índios. Não de seus descendentes mestiços, mas dos próprios, “que já morreram há muito tempo”, “da mata virgem”. Portanto, anteriores à colonização ou seus contemporâneos. Em alguns (poucos) casos, são chamados de Morubixabas, Pajés e Caciques. Contudo, às vezes ele também é identificado ao caipira, rústico mas esperto;

2ª São espíritos bons, só fazem o bem. Tanto assim que uma das mães-de-santo afirmou que seus Caboclos são de mesa branca (Kardecismo), mas que trabalham com ela na Umbanda. Tratando-se de auxiliar seus clientes na solução de seus problemas;

3ª São espíritos curadores. Vivendo nas matas, conhecem o segredo das ervas, com as quais tratam seus clientes;

4ª São espíritos de chefes. Não foram apenas indígenas, mas chefes de aldeias ou tribos. São, portanto, afeitos ao comando, o que se reforça com suas virtudes guerreiras e militares¹⁴⁹.

Dando continuidade ao pensamento de Negrão, o Caboclo também é valorizado pelo seu distanciamento dos bens materiais e por sua força mágico-curativa o que se coaduna a ideia de que como morador e conhecedor das matas e de seus segredos, esta entidade tem uma forte, e já citada, ligação com o Orixá Ossãe, Orixá das ervas e das matas. Seus conselhos tem o objetivo de estimular o ânimo abatido dos consulentes, estimulando-os a atitudes positivas frente à vida¹⁵⁰.

Segundo Rivas Neto, o Caboclo desempenha funções específicas na Umbanda e ligadas diretamente aos Orixás. O autor destaca que esses Caboclos, ao manifestarem-se por meio da incorporação nos médiuns umbandistas, assumem uma postura física altiva, dando

¹⁴⁷PRANDI, Reginaldo, VALLADO, Armando e SOUZA, André Ricardo de. **Candomblé de Caboclo em São Paulo**. In: PRANDI, Reginaldo, org. **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 121.

¹⁴⁸ Ibidem. p. 134, 135.

¹⁴⁹ NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996. p.204-211.

¹⁵⁰ Ibidem. p. 205.

brados ou mesmo assovios. Afirma, ainda, que suas consultas são firmes, trazendo tranquilidade e confiança aos consulentes.

Nas consultas, através do ativador ígneo-eólico ou essências voláteis, neutralizam o aparecimento de doenças, ou mesmo curam, quando podem, moléstias do Sistema Nervoso Central, Doenças Digestivas, Cardíacas, Funcionais, Ansiedades várias e distúrbios da condução, seja sanguínea, linfática e elétrica/magnética... Seus Raios poderosos invadem os terreiros, seus médiuns e assistentes, potenciando-os, fortalecendo-os, auxiliando-os na árdua tarefa de combate à inércia, às sombras da preguiça, do desânimo e da destruição¹⁵¹.

Outros espíritos, além daqueles que mostram-se verdadeiramente como índios, também são considerados como sendo Caboclos.

Apesar de ser na maioria das vezes caracterizado como índio – “o verdadeiro caboclo é índio” – algumas entidades como Boiadeiro, Ogum Marinho e outros, que não têm, explicitamente, uma ligação com alguma “tribo”, são chamados de caboclos, ou são vistas como tendo *parte de Caboclo* [...] ¹⁵².

Concone assinala que a possibilidade de construção de personagens que participam do universo umbandista é inesgotável, concedendo a esta religião uma característica de abertura ao infinito¹⁵³.

Assim, ao invés de termos uma manifestação homogênea e simétrica de Caboclos que tenham o mesmo nome, encontramos manifestações individualizadas, personalizadas e ímpares de médium para médium.

Desta forma, ampliando o conceito de Caboclo, verificamos que

Numa visão de conjunto das entidades que são identificadas como Caboclos, “indígenas” ou não, podemos observar que a categoria caboclo, inicialmente adotada pelos cultos afro-baianos para identificar entidades nas sociedades indígenas brasileiras, alargou-se, tomando uma amplitude de significações que dão conta de elementos autóctones:

“Na minha vidência, eu vejo os caboclos tanto de penas quanto vestidos de couro. A fisionomia é como uma pessoa. Os índios a gente vê com cara de índio, as feições mais grosseiras. Tem caboclo que a gente vê com uma feição fina, tem uns parecem criança” (R. S. D) ¹⁵⁴.

¹⁵¹RIVAS NETO, Francisco. **Fundamentos Herméticos de Umbanda**. São Paulo: Ícone, 1996. p. 121, 122.

¹⁵² SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 58.

¹⁵³ CONCONE, Maria Helena Villas Bôas: **Caboclos e Pretos Velhos na Umbanda**. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 281.

¹⁵⁴ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 59.

Nesta linha de pensamento, Lody cita basicamente dois tipos de Caboclos: os Caboclos de Pena e os Caboclos Capangueiros. De acordo com o autor, cada um destes dois tipos de Caboclos vai agir de acordo com suas características de grupo. Assim, os Caboclos de Pena, quando dançam, geralmente o fazem em movimentos que lembram a caça, a utilização do arco e flecha. Assemelham-se aos índios das matas, caçadores e livres em seu modo de ser.

Já os Caboclos Capangueiros, os chamados Boiadeiros, se apresentam como se estivessem tocando uma boiada, girando laços, brandindo chicotes ou rebenques e seu brado remete aos sons e aboios dos vaqueiros na lida com o gado¹⁵⁵.

Além destes dois tipos citados acima, os Baianos e os Marinheiros também são considerados como Caboclos por alguns autores¹⁵⁶.

Prandi sugere que os Baianos surgiram na Umbanda nas últimas décadas, não sendo tão exímios curandeiros como os Caboclos e nem tão sábios conselheiros como os Pretos-Velhos.

Sua origem mítica remete aos velhos pais-de-santo da Bahia, aos homens negros e mulatos das cidades litorâneas do Brasil, sobretudo migrantes residentes no Rio de Janeiro. São em grande parte personagens da chamada malandragem carioca, pouco afeitos às convenções sociais, mas que não chegam a ser interesseiros e de mau-caráter, nem arruaceiros e perigosos como os exus da quimbanda[...] Estão exatamente na fronteira entre o bem e o mal, apagando essa distinção dicotômica moral¹⁵⁷.

Para Francelino de Shapanan, sacerdote bastante respeitado no meio, os Baianos são Caboclos oriundos do nordeste brasileiro.

Na umbanda, os baianos seriam um certo tipo, não bem definido, de caboclos nordestinos e que têm no estado da Bahia sua origem principal, algumas vezes dizendo-se pernambucanos ou paraibanos[...] O baiano da umbanda fala um “baianês” estereotipado, gosta de batida de coco, come farofa com pimenta e faz magia em cocos secos com pólvora. Usa roupas que lembram os cangaceiros¹⁵⁸.

¹⁵⁵LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 121-124.

¹⁵⁶ PRANDI, Reginaldo, VALLADO, Armando e SOUZA, André Ricardo de. **Candomblé de Caboclo em São Paulo**. In: PRANDI, Reginaldo, org. **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 121.

¹⁵⁷ PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 137.

¹⁵⁸ SHAPANAN, Francelino de. **Entre Caboclos e Encantados. Mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro**. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p. 329.

Negrão descreve o Baiano como sendo a personificação da alegria e, mais que isso, do deboche. Paramentam-se com chapéus típicos, bebem batidas de coco e gostam de provocar as mulheres presentes nos rituais¹⁵⁹.

Já os Marinheiros não são entidades que apareçam com tanta frequência nos terreiros como observa Negrão. O autor ainda considera essas entidades como mulherengos e alcoólatras; destaca, ainda, que alguns interpretam seu andar gingado como decorrente do tombo do navio e não como efeito da bebida¹⁶⁰.

Estas entidades, ao apresentarem-se como mulherengos e cachaceiros e desempenharem uma função de mensageiro entre os adeptos e os assim chamados planos espirituais, dão novos significados simbólicos à função social levada a termo pelo marinheiro¹⁶¹.

De acordo com Teles dos Santos, o Marinheiro ou Marujo apresenta-se como o resultado da interação das características de Caboclo, Exú e de espíritos ancestrais¹⁶².

Assim, o Marinheiro teria a possibilidade de apresentar-se sob formas diversas, ora parecendo-se com Caboclo, ora parecendo-se com Exú.

Essa possibilidade de transformação adviria, segundo os adeptos do candomblé baiano, do fato de Marujo possuir um conhecimento adquirido através das viagens marítimas que o fizeram viver entre índios e negros¹⁶³.

Francelino de Shapanan afirma que os Marinheiros manifestam-se em movimentos cambaleantes como se estivessem num barco em alto mar e alguns deles, quando incorporados, fazem o movimento imitativo do ato de remar. Em suas palavras, os Marinheiros

Chegam cambaleando, lembrando o balanço do mar; não por estarem bêbados, como muitos acreditam. É uma linhagem nobre, muito grande. Comem frutos do mar. Embora formada só de homens, numa raríssima exceção têm uma mulher como membro: Cabocla Dona Mariana, que é marinheira, e que no Pará é considerada como a rainha da Marinha Brasileira

¹⁵⁹ NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 216.

¹⁶⁰ Ibidem. p. 239.

¹⁶¹ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 131.

¹⁶² Ibidem. p. 126.

¹⁶³ Ibidem. p. 127.

(Leacock e Leacock, 1975). Podem ser de água salgada ou de água doce [...] recebem festa no mesmo dia dos marinheiros, 13 de dezembro [...] ¹⁶⁴.

De forma paradoxal, se levarmos em conta o comportamento bebedeira desta entidade, Negrão observa que os Marinheiros são considerados excelentes curadores, tratando inclusive de casos de alcoolismo ¹⁶⁵.

Concone confere certo ar de romantismo à figura do Marinheiro, segundo a autora, símbolos de liberdade.

Há sem dúvida uma aura romântica em torno de sua figura, que lembra aventura, conhecimento de novos horizontes, ausência de vínculos duradouros, etc. tais figuras merecem, contudo, investigação mais cuidadosa, tanto por serem figuras exponenciais na cultura portuguesa (para qual a figura do mar é fundamental), como também da nossa: qual a relação histórica e cultural em tais valorizações? Por outro lado, no Brasil, contamos com uma grande área litorânea e foi aí que se iniciou o processo de colonização e fixação européia [...] Há uma certa nostalgia no mar [...] ¹⁶⁶

Para Prandi, o Marinheiro representaria os ideais de movimento e do novo, o gosto pela aventura e a capacidade de adaptabilidade a novos ambientes e povos diferentes.

Outro tipo social elevado à categoria de entidade de culto foi o marinheiro. Num país em que as viagens de longa distância, sobretudo entre as capitais da costa, eram feitas por navegação de cabotagem, sendo que todas as novidades eram trazidas pelos navios, o marinheiro era figura conhecida e de inegável valor. O marinheiro podia representar ideais de mobilidade e inovação, capacidade de adaptação a cenários múltiplos, e amor pela aventura de conhecer novas cidades e outras gentes ¹⁶⁷.

Todas estas figuras citadas que manifestam-se interagindo com os presentes, cantando, dançando, atendendo aos seus consulentes, formam o panteão dos Caboclos nas religiões afro-brasileiras, e de forma mais enfática na Umbanda.

Diferentemente dos Orixás, que de acordo com Teles dos Santos, falam através do jogo de búzios ou diretamente aos ouvidos de um pai ou mãe de santo, ou mesmo com algum adepto que tenha um grau hierárquico maior dentro da comunidade de santo sem que ninguém

¹⁶⁴ SHAPANAN, Francelino de. **Entre Caboclos e Encantados. Mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro.** In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p. 327, 328.

¹⁶⁵ NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do campo Umbandista em São Paulo.** São Paulo: Edusp, 1996. p. 243.

¹⁶⁶ CONCONE, Maria Helena Villas Bôas: **Caboclos e Pretos Velhos na Umbanda.** In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro; Pallas, 2001. p. 284.

¹⁶⁷ PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 131.

mais os ouça, estas entidades, acima definidas como Caboclos comunicam-se oralmente. Este autor define este aspecto como um princípio caboclo, a força da palavra¹⁶⁸.

O “responder” como caboclo que aproxima entidades diversas, sejam elas de origem “indígena” ou não, significa que a manifestação e o comportamento de todas elas é similar. Ou seja, quando alguma dessas entidades “desce”, seu relacionamento com o público presente acontece de forma verbal [...] ¹⁶⁹.

Na multiplicidade de formas de representar o Sagrado, encontra-se a raiz de nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça. O Caboclo, assim como todas

as entidades sobrenaturais da umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa variedade que expressa a diversidade cultural do próprio país. Uma vez escrevi que a “umbanda não é só uma religião, ela é um palco do Brasil”(Prandi, 1991:88). Não estava errado¹⁷⁰.

Neste item, procuramos mostrar as múltiplas faces das entidades que se apresentam com características tidas como de Caboclo em sua atuação nas religiões afro-brasileiras em especial na Umbanda: Caboclos de Pena, Caboclos Boiadeiros, Baianos e Marinheiros. Como esperamos ter demonstrado, o Caboclo tem grande penetração junto ao Povo do Santo, desempenhando funções que vão desde curador até conselheiro, utilizando-se, segundo seus adeptos, de seus conhecimentos da natureza, das ervas e de seus poderes mágicos para dirimir as dúvidas, afastar a negatividade e curar os males físicos e espirituais.

Nas palavras de Teles dos Santos, todas essas representações não devem ser vistas apenas como simples resultantes de um sistema religioso, mas na relação que esse sistema mantém com um sistema de valores presente na sociedade circundante¹⁷¹.

Pelos motivos acima aludidos, o Caboclo passa a ser definido pelos seus seguidores como o legítimo dono da terra¹⁷².

No próximo capítulo, traremos a síntese do que encontramos em nosso trabalho de campo junto às comunidades umbandistas em Petrópolis-RJ.

¹⁶⁸ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 140.

¹⁶⁹ Ibidem. p. 58, 59.

¹⁷⁰ PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 132.

¹⁷¹ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 147.

¹⁷² Ibidem. p. 59.

Capítulo 2 – O Caboclo nos Terreiros de Petrópolis

Este capítulo é fruto de pesquisa de campo nos terreiros, tendas e choupanas de Umbanda na cidade de Petrópolis - RJ. Não se trata de pesquisa estatística, nem mesmo esgota o tema, visto ser quase impossível determinar com exatidão o número de casas em funcionamento e a quantidade de adeptos ou simpatizantes das religiões afro-brasileiras nesta cidade.

Desta forma, optamos por uma visão panorâmica, mas que pudesse trazer o máximo de informações possíveis que fornecessem um perfil claro e abrangente dos aspectos concernentes a esta religião. É importante ressaltar que por questões de logística, mantivemos nosso trabalho circunscrito à sede central do município, chegando até o primeiro distrito, evitando aqueles muito distantes ou aqueles localizados em comunidades cujo acesso apresentasse riscos à segurança. Tal procedimento foi adotado por conta dos ritos serem realizados durante a noite, terminando muitas vezes pela madrugada. Procuramos diversificar nossa pesquisa levando em conta bairros, indicações do próprio campo e linhagens ou tradições às quais pertencem os terreiros, trazendo toda a diversidade desta religião para o cerne da pesquisa.

Apresentamos, nas próximas páginas, os dados coletados junto ao Povo do Santo da Umbanda em Petrópolis-RJ.

2.1 – A Umbanda em Petrópolis

Durante nossa pesquisa, fomos levados a conhecer uma infinidade de terreiros espalhados por todos os recônditos de Petrópolis, desde o alto do morro até a beira do asfalto.

Estes templos estão inseridos nas comunidades mais diversas, desde as mais simples e desprovidas de recursos materiais, até algumas mais abastadas, onde os adeptos e consulentes pertencem à classe média alta e acima, como é o caso específico de um terreiro cujas instalações compreendem uma casa de quatro pavimentos com duas suítes completas, dois vestiários com banheiros, escritório, sala de cirurgia espiritual, cozinha, garagem, lavanderia, dois banheiros para visitantes, sala de reunião com aparelho de televisão, além do espaço específico para os ritos. Mas esta não é a realidade de todos os terreiros. Em grande número, as instalações servem apenas ao essencial: um salão para as Giras e banheiro externo. Tudo muito simples e prático. O salão principal está dividido em dois locais: um específico para o desenrolar da Gira, onde se localiza a mesa do Congá com os seus objetos sagrados, os

atabaques, quando existem no templo, e os membros da comunidade-terreiro, os filhos da casa; um outro local destinado a assistência ou consulentes, onde estão bancos e cadeiras, nem sempre em boas condições ou em número suficiente. A divisão pode estar delimitada por pequena mureta, cordas, diferença de nível ou mesmo vasos de plantas. Aqui é possível notar-se a separação entre o que é sagrado e o que é profano segundo o entendimento dos membros da comunidade. Tais divisões podem ser observadas nas fotografias abaixo.



Fot.01



Fot.02

As casas observadas procuram manter seus Congás ornamentados e limpos, principalmente nos dias em que há as Giras, sejam de consulta ou festivas, quando, então, mostram maior esmero na decoração. A profusão de imagens representativas dos Orixás, Santos católicos e entidades de Umbanda é enorme e atinge a maioria das casas observadas. O sincretismo religioso se faz presente de múltiplas formas, evidenciando as influências sofridas pelas matrizes formadoras desta religião.

Fot.03



Fot.04



¹⁷³ Centro Espiritualista Miguel Arcanjo/Tenda Espírita Mamãe Oxum – arquivo pessoal do autor.

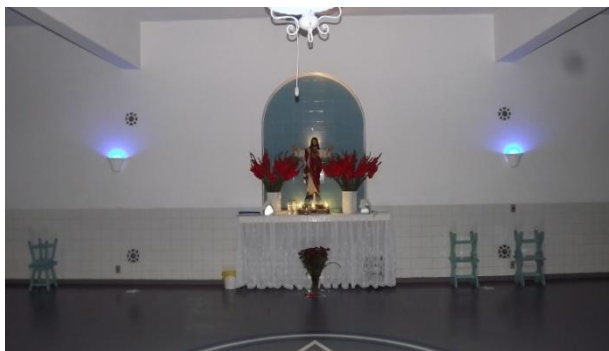
¹⁷⁴ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

¹⁷⁵ Centro Espírita Iemanjá – arquivo pessoal do autor.

¹⁷⁶ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

Mas esta profusão de imagens não é norma. Encontramos algumas casas que utilizam apenas uma imagem e outra onde as imagens não estão presentes. Abaixo, deixamos seu registro.

Fot.05



177

Fot.06



178

Alguns terreiros estão ornamentados com bandeirolas de papel colorido penduradas no teto. Outros utilizam arcos, flechas, cocares, chifres de animais, laços, chicotes e chapéus de couro ou quepes de marujo como enfeites nas paredes; até mesmo cabeças de boi, facões e punhais podem ser vistos, numa alusão explícita aos Caboclos de Pena, aos Boiadeiros, aos Baianos e aos Marinheiros. As flores, sejam naturais ou artificiais, estão sempre presentes.

Fot.07



179

Fot.08



180

Na grande maioria das casas, há o predomínio da cor branca, sendo comum encontrar uma barra no entorno em tons claros de azul ou verde. Outros terreiros têm o piso também

¹⁷⁷ Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

¹⁷⁸ Templo do Caboclo Sr. Ogum Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

¹⁷⁹ Centro Espírita Iemanjá – arquivo pessoal do autor.

¹⁸⁰ Templo do Caboclo Sr. Ogum Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

pintado nessas mesmas cores, por vezes espalhando, sobre o mesmo, folhas de mangueira ou outras diversas numa possível alusão à mata.

Encontramos em um destes terreiros um mastro central em torno do qual os médiuns giram e dançam. Foi-nos informado pelo dirigente da casa que este mastro era o opá e que teria a função de ligar o terreiro ao mundo espiritual. É possível perceber, nas fotos abaixo, o piso em tom de verde, as folhas espalhadas e o mastro – opá – ornamentado com cordas, laços de fita, frutas e folhas de palmeira, além de algumas oferendas iluminadas com velas. A seu lado, encontra-se uma pequena estatueta representativa de um Caboclo Boiadeiro. Na ocasião da visita, o terreiro estava sendo reinaugurado após um período de reformas com uma Gira festiva em homenagem ao Caboclo Boiadeiro da referida casa. A assistência/consulentes contava com aproximadamente trinta pessoas. Outros quatro terreiros também estavam representados por seus dirigentes e por alguns de seus membros.

Fot.09



Fot.10



Fot.11



Na fotografia acima (Fot.11), detalhes do mastro central e do espírito conhecido como Boiadeiro manifestado no médium, acendendo uma vela ao lado das oferendas. Note-se a estatueta já citada em primeiro plano.

¹⁸¹ Terreiro do Pai M. T. F. – arquivo pessoal do autor.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ibidem.

Este terreiro situa-se na periferia da cidade de Petrópolis-RJ e em local de difícil acesso. Está inserido numa comunidade considerada de baixa renda. Possui um salão principal de aproximadamente 50 m², banheiro externo simples e uma área verde bem ampla, onde são realizados alguns ritos e feitas oferendas. Este espaço externo é chamado pelo dirigente de Jardim dos Orixás. Nesta área, encontram-se estatuetas representativas de diversos Santos católicos e também de Exús. Possui ainda uma edícula em forma de choupana de sapê para as consultas do Boiadeiro, uma Casa de Exú nas cores vermelha e preta com diversas imagens representativas desta entidade e em outro espaço, uma espécie de caixa de cimento, onde era possível observar em seu interior algumas estatuetas do Orixá Obaluaiê e de alguns Pretos-Velhos, encimada por uma cruz do mesmo material, tudo na cor branca. Fomos informados pelo filho carnal do dirigente que este espaço era a Casa das Almas ou o Cruzeiro das Almas, onde os médiuns acendiam velas antes do rito, pedindo proteção.

Fot.13



Fot.12



Fot.14



Nas fotografias acima, da esquerda para a direita, detalhes da Casa das Almas e uma visão geral do terreiro com destaque para o Congá, onde encontram-se imagens de Santos católicos, Caboclos, Pretos-Velhos e Boiadeiros e para os atabaques à direita.

Este terreiro não possui uma estrutura administrativa ou mediúnica bem estabelecida. Seus ritos não são realizados numa frequência constante. Algumas dificuldades foram apontadas por médiuns da casa no concernente a organização. Foi-nos informado que o comando da casa está sendo passado ao filho carnal do dirigente. Sua ritualística é bem simples, contando com rezas católicas como o Pai Nosso e a Ave Maria e pontos cantados para os Orixás no idioma nacional. Na ocasião de nossa visita, o dirigente da casa foi

¹⁸⁴ Casa das Almas – Terreiro Pai M. T. F. – arquivo pessoal do autor.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Terreiro Pai M. T. F. – arquivo pessoal do autor.

homenageado pelos seus oitenta anos de idade e o mesmo fez questão de abraçar todos os demais dirigentes que estavam presentes. Em seguida, foi feita a chamada dos Boiadeiros com suas cantigas próprias e, após o Boiadeiro que chefiaria a Gira baixar em seu médium, outras entidades começaram a baixar em outros médiuns também. Os Boiadeiros cantaram, dançaram e interagiram com os presentes, conversando e, ao mesmo tempo, dando suas consultas, sempre de chapéu, laço ou chicote nas mãos. Ao final, foi servido o que chamaram de ajeum, uma refeição coletiva: churrasco acompanhado de arroz, torresmo, farofa e feijão preto, que segundo nos informaram, é uma comida bastante apreciada pelos Boiadeiros. Para beber, vinho tinto. E para sobremesa, depois do conhecido ‘Parabéns para Você’, foi servido bolo confeitado. Como citado anteriormente, esta foi uma Gira festiva e, portanto, não corresponde ao dia-a-dia deste terreiro. Devido a casa não possuir calendário de atividades regular, não foi possível retornarmos para outros ritos, apesar de mantermos contato.

Com relação às tradições ou linhagens dos terreiros, encontramos ligações com as nações Angola e Ketu, sendo a Angola a mais incidente. Poucos deles dizem-se pertencer à linhagem de Umbanda puramente, mas mesmo assim, durante suas Giras, encontramos elementos associados a Angola ou ao Ketu, seja nos pontos cantados, seja na vestimenta, seja nos colares de contas ou mesmo na presença dos atabaques. Ouvimos falar de uma casa da tradição Jeje, mas não conseguimos estabelecer contato, nem saber de suas atividades.

A influência do catolicismo e do espiritismo está bastante presente. Algumas casas, ao iniciarem suas sessões, rezam o Pai Nosso e a Ave Maria, outras, a oração de Cáritas, que é bastante conhecida no meio Espírita. Encontramos terreiros que realizam sessões de mesa, a exemplo das sessões espíritas, realizando aquilo que chamam de desobsessão e doutrinação daquilo que entendem por espíritos obsessores. Nestas casas, é comum o estudo sistemático dos livros de Alan Kardec e outras obras ligadas ao tema. Uma destas casas diz ser de Umbanda evangelizada. As influências destas duas religiões são tão presentes que podem ser notadas nas denominações destes templos, tais como: Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente, Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô da Cachoeira do Oriente, Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade, Grupo Espírita São Lázaro, Tenda Espírita Mirim, Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata, Centro Espírita Vovó Cambina, Centro Espiritualista Miguel Arcanjo, Fraternidade Francisco de Assis, Tenda Espírita Iemanjá, Centro Espírita de Umbanda Ogum Sete Ondas, Templo Evangélico do Amor Divino, Templo Espírita Estrela do Oriente. Outros carregam em seus nomes suas tradições ligadas a outras linhagens, tais como: Ilê Awô Oxossi Oxalá ati Oxum, Abassá de Luango, Ilê Axé Paz, Amor

e Caridade, Templo do Caboclo Sr. Ogum Sete Escudos. Note-se a presença dos nomes de Caboclos e de Orixás na denominação de algumas casas.

As casas maiores e mais organizadas possuem um corpo administrativo/mediúnico bem delimitado, possuindo um dirigente espiritual, auxiliares mais próximos que cuidam tanto da parte administrativa como ritualística e outros colaboradores por dentro da comunidade que se ocupam de tarefas gerais. Os terreiros menores não tem uma estrutura bem definida, destacando-se, muitas vezes, o dirigente espiritual e dois ou três membros mais ligados a este.

O corpo mediúnico é formado em geral por médiuns chamados de incorporantes, ou seja, aqueles que recebem os espíritos que baixam nos terreiros e os que não são incorporantes, que atuam auxiliando no desenrolar das Giras. São os chamados cambonos ou cambones.

Alguns terreiros adotam a estrutura advinda dos terreiros de Candomblé, assimilando para seus adeptos os termos e as funções daquela religião.

Caso bem específico é o da Tenda Espírita Mirim que adota uma estrutura hierárquica bem diferenciada, *sui generis*. Vejamos esta estrutura, segundo dados colhidos no campo:

Comandante de Terreiro (CT) – é o dirigente do Terreiro. É o responsável pela organização da Casa tanto na parte material como na espiritual. Orienta e dirige os trabalhos da Casa;

Comandante Chefe de Terreiro (CCT) – auxiliam diretamente o CT em todas as atividades do Terreiro. Semelhante ao cargo de Pai ou Mãe Pequena em outras Casas;

Subcomandante Chefe de Terreiro (SCCT) – fazem parte do comando da Casa. Auxiliam os CCTs;

Chefe de Terreiro (CT) – são responsáveis por observar e cuidar do Terreiro durante os trabalhos. Auxiliam os SCCTs;

Subcomandante de Terreiro (SCT) – é o primeiro grau de comando da organização. Cargo auxiliar dos CTs;

Terreiro (T) – são os médiuns que estão em preparação para assumirem o cargo de SCT. Auxiliam naquilo que chamam de ‘passes’ e estão subordinados aos CTs;

Banco (B) – estes médiuns estão sendo desenvolvidos e preparados para assumirem a responsabilidade de médiuns de Terreiro;

Iniciante (I) – são aqueles que estão adentrando ao Terreiro.

Acima destes cargos, está o Tuxáua, o presidente da organização e responsável máximo por todas as filiais. Este Tuxáua escolhe, ainda, doze membros masculinos e femininos de sua inteira confiança dentre todos os comandantes das Casas filiadas para exercerem o cargo de Alta Cúpula, espécie de conselho que auxilia o presidente na direção da organização. Existem outros cargos auxiliares como Mestre Cerimonial, Mestre Guaú (responsável pelas curimbas), Cambonos e batedores¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Informações cedidas pelo então CCT da 11ª Filial – Aluizio Veras.

As casas procuram manter um calendário de dias de atendimento ao público, seja semanal ou quinzenal e outro relativo às festividades em homenagem aos Orixás e aos espíritos de Caboclos, Pretos-Velhos e Crianças com datas próprias. Os ritos públicos nos terreiros maiores e mais próximos ao centro do município tem uma frequência maior, atingindo uma média de quarenta pessoas por sessão. Aqueles de difícil acesso contam com uma frequência menor, entre dez e quinze consulentes. Nas festividades, este número aumenta bastante em ambos os casos. Uma dirigente aponta a distribuição do ajeum, a refeição coletiva, ou dos doces, no caso das celebrações de São Cosme e São Damião que são sincretizados com os Ibêjis ou as Crianças, como motivo para o maior afluxo de consulentes nos dias festivos.

A ritualística modifica-se segundo a tradição/linhagem de cada casa, mas de um modo geral adotam a seguinte estrutura básica para um rito de atendimento público:

- Entrada dos médiuns de forma mais ou menos organizada; homens ficam de um lado e mulheres do outro;
- Entrada do Dirigente Espiritual;
- Pequena prédica ou avisos de ordem geral;
- Oração inicial ou cânticos iniciais;
- Defumação;
- Louvação a Exú;
- Pontos cantados para os Orixás;
- Pontos cantados de chamada das Entidades ou espíritos protetores que irão trabalhar em seus médiuns ou cavalos;
- Atendimento ao público em geral pelas Entidades;
- Pontos de despedida dos espíritos que vieram dar as consultas e realizar os trabalhos;
- Oração final;
- Bênçãos finais;
- Pontos cantados de despedida aos consulentes.

Algumas casas de influência mais marcadamente africana realizam um Xirê, ou seja, cantam e dançam em torno do salão principal para todos os Orixás ou Inquissis antes da chamada dos espíritos de Caboclos ou demais entidades protetoras para o atendimento. O Xirê é realizado em uma determinada ordem de acordo com a tradição de cada terreiro.



Fot.15 Na fotografia ao lado, um exemplo de Xirê em um terreiro de influência Angola.

188

Algumas casas têm ritos específicos para tratar problemas de saúde. Outras realizam cirurgias espirituais em uma sala adrede preparada em determinado dia da semana. Outras, ainda, têm os assim denominados ritos de desobsessão.

Fot.16 Nesta fotografia, exemplo de casa com espaço próprio para o chamado ritual de desobsessão ou expurgo.



189

Como é possível perceber, o campo religioso da Umbanda em Petrópolis é bastante rico e diversificado. Não é possível atingir toda sua complexidade, visto existirem aqueles terreiros que funcionam nos fundos das residências de pais e mães espirituais e aos quais não tivemos acesso. Como é o caso do Templo do Caboclo Sr. Ogum Sete Escudos que funcionou durante doze anos em um pequeno cômodo na residência de seu dirigente, até que se mudasse para instalações maiores, assim também como a Tenda Espírita Mamãe Oxum.

Adiante, trataremos das interações entre os diversos terreiros, procurando abordar as influências que ocorrem de casa para casa.

¹⁸⁸ Abacá de Luango – arquivo pessoal do autor.

¹⁸⁹ Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

2.2 Os Terreiros e seus pares – convivendo com o outro

Neste item, tentaremos demonstrar como acontecem as interações entre os terreiros de Petrópolis e em quais condições. A partir daí, observar as influências significativas que possam ocorrer entre estas casas. Para tanto, lançaremos mão das histórias de suas origens, da observação de suas linhagens/tradições declaradas e expressas em suas ritualísticas, ou mesmo de suas estruturas físicas, decoração de seus Congás, vestimentas e demais particularidades. Desta forma, esperamos poder exemplificar como se dão as interligações dos terreiros de Umbanda em Petrópolis-RJ, seja de forma intencional ou não.

Como citado por Concone, na década de 60, Petrópolis figurava como a segunda cidade do Estado do Rio de Janeiro com o maior número de terreiros, tendas ou centros espíritas de Umbanda registrados, só ficando atrás de Niterói¹⁹⁰. Alguns destes terreiros ainda estão em atividade e acabaram por originar outras Casas com o passar do tempo.

Um destes antigos terreiros é a Tenda Espírita Mirim, uma organização que teve início em 1924 com o nome de Seara de Mirim, passando ao nome atual em 1946. De acordo com a dirigente da 12ª filial da Tenda Mirim em Petrópolis-RJ, esta organização foi fundada pelo médium Benjamin Gonçalves Figueiredo, contando, atualmente, com doze filiais. Ainda de acordo com esta dirigente, a filial de Petrópolis foi fundada em 1956 por Fortunato Domingos Coelho, seu falecido pai¹⁹¹.

A citada filial nº 12 da Tenda Espírita Mirim, na ocasião da pesquisa, tinha aproximadamente cento e vinte adeptos em seu corpo mediúnico. É dirigida pela médium Jandira Domingos Soares desde 1987. Como destacado acima, a referida médium é filha carnal de Fortunato Domingos Coelho (fundador desta Casa), tendo sido criada dentro da organização e iniciada pelo próprio Benjamin Gonçalves Figueiredo no ano de 1986. De acordo com esta médium, a linhagem/tradição da casa segue os princípios de base espírita, mas é chamada por seus adeptos de Escola da Vida do Caboclo Mirim. Sua estrutura administrativa/mediúnica é bem diferenciada das demais e já foi discutida no item anterior.

A entidade que está no comando desta Casa é conhecida como Caboclo das Sete Jiboias. Segundo D. Jandira, é um espírito de Caboclo Boiadeiro que vem debaixo das vibrações do Orixá Oxóssi.

¹⁹⁰ CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987. p. 83.

¹⁹¹ Dados colhidos no campo.



192

Fot. 17 Pintura representando o Caboclo das 7 Jiboias.



193

Fot. 18 Detalhe da pintura anterior. Cabeça empalhada de novilho agregada à pintura.

Esta filial não costuma receber visitas de outras casas, tampouco visita ou participa de festividades em terreiros que não sejam da organização, mas recebe visitas isoladas de médiuns de outras casas com a finalidade de conhecer os trabalhos que ali têm lugar. Os médiuns da casa não podem visitar outros terreiros sem autorização prévia. Segundo a dirigente, isto evita que se façam confusões na cabeça dos médiuns iniciantes.

Caso semelhante é o do Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente, que é originário de Casa homônima de Teresópolis-RJ e do qual se originaram o Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô da Cachoeira do Oriente e o Centro Espírita de Umbanda Ogum Sete Ondas, todos estes dizendo pertencerem ao grupo de influência bantu. A matriz em Teresópolis completou, no ano de 2013, trinta anos de sua fundação pelo casal Delmo Geraldo Ferreira e Iva Maia Ferreira. Existem em Petrópolis mais dois terreiros que seguem a mesma orientação, sendo que um deles já é dissidente. Apesar de inúmeras tentativas, não conseguimos contatar seus dirigentes.

O Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente de Petrópolis foi fundado em 1994, pelo médium Paulo Branco que foi iniciado sacerdote em 1987 pelo casal Iva e Delmo Ferreira. O corpo mediúnico desta casa por ocasião da pesquisa era composto por cinquenta médiuns. Sua entidade-chefe é conhecida como Xangô Caô do Oriente. Este terreiro recebe outras casas raramente, mas acontecem visitas isoladas de médiuns pertencentes a outros templos com certa frequência. Quando convidado, participa de festividades em outros terreiros. Seus médiuns podem visitar outras casas desde que autorizados com antecedência.

¹⁹² Representação do Caboclo das Sete Jiboias – T.E.M. – arquivo pessoal do autor.

¹⁹³ Detalhe da representação do Caboclo das Sete Jiboias – T.E.M. – arquivo pessoal do autor.



Fot. 19 Reparem na estrutura geral do Congá e nos cortinados de renda recolhidos aos lados do mesmo.

194

Fot. 20 Observem a estrutura geral e os cortinados de renda.



195

O Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade, fundado no início dos anos 50, apesar de não manter qualquer vínculo ou filiação, tem seu escopo doutrinário seguindo os fundamentos da Fraternidade Eclética Espiritualista Universal que prega o espiritismo de Kardec. Esta fraternidade foi criada pelo médium conhecido como mestre Yokaanam em 1946, tendo sua matriz em Goiás. A história deste templo de Petrópolis-RJ não teve registro muito acurado e seu atual dirigente está tentando resgatá-la.

As entidades de chefia desta casa são conhecidas como ‘Caboclo Iran’ e ‘Cabocla Jupira’. Seu corpo mediúnico é bem reduzido; contava com seis membros na época da pesquisa. O Orixá patrono do Templo é Nossa Sra. da Conceição. Aqui, uma Santa católica é considerada como Orixá pelos membros desta comunidade. Visível sincretismo religioso.

Não há a utilização de instrumentos musicais, mas são cantados hinos que foram propostos pelo médium Yokaanam e antes do início da sessão é executada por meios eletrônicos uma versão instrumental da Ave Maria de Gounod. Raramente, recebem visitas de médiuns ou mesmo de outras casas, mas seus próprios médiuns estão autorizados a visitar

¹⁹⁴ Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente – arquivo pessoal do autor.

¹⁹⁵ Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô da Cachoeira do Oriente – arquivo pessoal do autor.

outros templos, embora não participem de festividades ou celebrações junto a outros terreiros. Seu dirigente nos conta que não foi iniciado sacerdote, tendo assumido a responsabilidade administrativa deste terreiro há quinze anos.

Foi-nos informado que existe outro templo em Petrópolis que segue estes mesmos moldes, sendo uma regional e utilizando o mesmo nome da matriz em Goiás, mas não conseguimos estabelecer contato com a casa durante o período de nossa pesquisa de campo.

A Fraternidade Francisco de Assis preconiza aquilo que chamam de Umbanda evangelizada. Seu escopo doutrinário utiliza-se das obras espíritas, principalmente aquelas de Allan Kardec. Esta fraternidade foi fundada em 1967 e contou com um número bastante expressivo de fundadores para a época. Trinta nomes constam de seus registros. Como já citado, é uma das maiores casas em funcionamento em Petrópolis, dentre as pesquisadas. De acordo com a sua dirigente espiritual, que não pôde ser precisa, seu corpo mediúnico contava com mais de cem médiuns na ocasião em que fizemos a pesquisa. A chefia espiritual da casa está a cargo do Caboclo Flecha Branca. A atual dirigente espiritual da Casa, D. Hulda Maria, está na Fraternidade desde 1971 e à frente dos trabalhos há mais ou menos vinte anos. A casa está aberta às visitas, mas não costuma participar de festividades com outros terreiros.

Em seu salão principal, onde ocorrem as suas sessões, podem ser observados diversos pontos simbólicos pintados no chão. Estes pontos são idênticos ou muito similares aos encontrados no Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade.



Fot.21

¹⁹⁶ Detalhes de símbolos presentes no salão principal da Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

Fot. 22



197



198 Fot. 23

Fots. 21, 22 e 23 Estas três figuras referem-se aos pontos simbólicos encontrados no chão do salão principal da Fraternidade Francisco de Assis.

Outro terreiro cuja dirigente atual afirma existirem os mesmos pontos simbólicos encontrados tanto na Fraternidade Francisco de Assis como no Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade por baixo da nova pintura do chão desta Casa, é o Centro Espírita Vovó Cambina. Sua dirigente, D. Syrleia Martins Esteves Rocha, conta que não quis retirar os pontos simbólicos que lá estavam por respeito à sua antiga dirigente e fundadora, mas precisou reformar o terreiro, pintando também o piso do salão, deixando os pontos simbólicos ocultos.

Uma curiosidade sobre este terreiro é a mudança de nome. Sua antiga denominação registrada em cartório era Seara da Alvorada Cristã Lar de Iorasã. Sua data de fundação não pôde ser confirmada pela atual dirigente, nem o porquê da mudança de nome. A fundadora desta casa era comumente chamada de Dona Carola e desempenhava a função conhecida como rezadeira. O Orixá regente da casa é Iansã e a entidade chefe é o Caboclo Flecheiro.

Este terreiro contava com onze médiuns por ocasião da pesquisa. Recebe visitas e participa de festividades junto a outros terreiros, mas seus próprios médiuns não estão autorizados a conhecer outras casas.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem.

D. Sirleya está na direção deste terreiro desde 2009. Começou sua iniciação com um sacerdote e, devido ao falecimento deste, terminou com outro. Baseia o escopo doutrinário deste terreiro nos ensinamentos espíritas.

Abaixo, deixamos ilustrados mais alguns exemplos dos pontos simbólicos presentes nas três casas citadas anteriormente nas fotografias 24, 25, 26 e 27.

É importante frisar que estes terreiros, a Fraternidade Francisco de Assis, o Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade e o Centro Espírita Vovó Cambina, não mantêm um vínculo de origem comum apesar de semelhanças bem marcadas nos pontos simbólicos. Suas ritualísticas também são bem diversas em que pese manter uma ligação bem estreita com os ensinamentos preconizados por Allan Kardec.



Fot. 24 Fraternidade Francisco de Assis.



Fot. 25 Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade.



Fot. 26 Fraternidade Francisco de Assis



Fot. 27 Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade.

¹⁹⁹ Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

²⁰⁰ Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade – arquivo pessoal do autor.

²⁰¹ Salão principal. Ponto simbólico central - Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

²⁰² Salão principal. Ponto simbólico central - Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade – arquivo pessoal do autor.

É possível observar outras similaridades na estrutura básica dos salões destes dois templos representados acima. Nas fotografias 26 e 27, destacamos como pontos comuns as cores utilizadas e demais referências como o altar, cortinados de renda, vasos com flores, pequena mureta de separação entre o local reservado para os consulentes e o espaço onde se realizam os atendimentos pelas entidades da Umbanda que atuam nestas casas. Outros detalhes ainda são destaque nas fotografias 28 e 29.



Fot.28 Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade



Fot. 29 Fraternidade Francisco de Assis.

De acordo com Bastide, nos terreiros de influência bantu, era muito comum encontrar objetos que os negros achavam atraentes nas igrejas católicas. E quando os terreiros eram desprovidos de maiores recursos, substituíam as imagens por gravuras penduradas nas paredes. Um exemplo desta situação encontra-se na fotografia 28 acima.

As necessidades estéticas dos negros, que aqui não são contrabalançadas pela preocupação de fidelidade a uma mitologia apenas parcialmente sua, impelem os *babalorixás* a ornarem seus *pegis* para torná-los mais atraentes, para atrair a suas seitas maior número de fiéis, e os decoram utilizando certos processos que admiram nas igrejas católicas, nas capelas, cobrindo, por exemplo, os pratos das pedras banhadas, de sangue ou de óleo, com toalhas imaculadas, ou fazendo descer do forro um cortinado de grandes pregas harmoniosas. Nos candomblés, que chamamos proletários, é principalmente a pequenez da casa que força a aproximação da área espacial católica e da africana; aí é difícil encontrar lugar para o altar católico, sendo as imagens substituídas por quadros pendurados nas paredes, e como nem todos podem ser pregados no minúsculo salão de danças, muitos são pendurados no *pegi*²⁰⁵.

²⁰³ Salão principal - Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade – arquivo pessoal do autor.

²⁰⁴ Salão principal - Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

²⁰⁵ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Liv. Pioneira Ed., Ed. da USP, 1971. p.377.

Outro terreiro que declara influências do Espiritismo de Kardec, mas que também afirma ter uma linhagem da Umbanda Omolocô, portanto, de raiz bantu, é o Centro Espiritualista Miguel Arcanjo – Tenda Espírita Mamãe Oxum. Em sua própria denominação, encontram-se demarcadas suas influências doutrinárias. Casa estabelecida no atual endereço desde o ano 2000 e que tem dupla origem, pois a dirigente espiritual e fundadora iniciou-se na cidade de Teresópolis-RJ, no Ilê de Obaluaiê com Pai Tarsio Rodrigues e, após o fechamento daquele terreiro, continuou na Umbanda, seguindo o já extinto terreiro de Oxóssi em Petrópolis-RJ. Em suas programações semanais, alternando com as Giras de Umbanda, estão incluídos dias específicos de estudos da Doutrina Espírita codificada por Allan Kardec. A casa recebe visitas de outros terreiros e participa de festividades junto a outras casas, mas seus adeptos não estão autorizados a visitarem outros templos sem a companhia de sua dirigente ou de algum preposto.



206

Fot. 30 Reparem nas roupas coloridas, turbantes na cabeça dos médiuns, ojás amarrados no peito e a quantidade de imagens na prateleira no alto e à esquerda da foto.

O Templo do Caboclo Sr. Ogum Sete Escudos, fundado em 1996, é filiado a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, situada na cidade de São Paulo, que foi criada em 1970 pelo médium Francisco Rivas Neto, sendo sucessor de W.W. da Mata e Silva cujo Terreiro era situado em Itacuruçá-RJ e tinha a denominação de Tenda de Umbanda Oriental.

Como no caso do Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente mencionado anteriormente, no Templo do Caboclo Sr. Ogum Sete Escudos, apresenta-se a possibilidade de observar o exemplo de uma linhagem da família de santo desde o avô, no caso, Matta e Silva, o pai, Francisco Rivas Neto e o filho, o dirigente da Casa em questão.

²⁰⁶ Centro Espiritualista Miguel Arcanjo-Tenda Espírita Mamãe Oxum – arquivo pessoal do autor.

Esta estrutura de linhagem/tradição observada aproxima-se daquela dos Candomblés, onde os negros trazidos escravizados da África tinham a família como básica em suas sociedades.

As religiões iniciáticas africanas que marcaram o candomblé brasileiro eram, sobretudo, religiões de linhagens ou de tribos em que a instituição da família desempenhava um papel preponderante. Não será difícil explicar o modo por que o ajustamento do africano em sua nova circunstância se terá orientado, no Brasil, para a reorganização dos seus cultos tradicionais, em cuja estrutura poderiam projetar ou em cuja organização poderiam recriar seus perdidos reinos ancestrais. E a família, básica nas sociedades africanas de pequena escala – que eram todas as que contribuíram para a formação da sociedade brasileira – foi a possibilidade maior dessa recriação, do que outras de caráter mais político, que não puderam, naturalmente, subsistir no regime escravista onde aos africanos foram negadas essas duas coisas tão essenciais à vida do homem: liberdade e independência na produção²⁰⁷.

O Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos realiza ritos conjuntos com outras casas, recebe visitas de médiuns de outros templos e participa de festividades com outros terreiros.

Seus médiuns podem visitar outros terreiros desde que avisem a direção da casa com antecedência. Na ocasião da pesquisa, seu corpo mediúnico era formado por vinte e oito médiuns.

A exemplo de sua casa raiz em São Paulo, este templo procura promover encontros e diálogo com outras casas e dirigentes espirituais. Nas fotografias seguintes, é possível observar a presença de alguns dirigentes espirituais de outros terreiros em visita ao Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos.



Fot.31 Em primeiro plano, Mãe Syrléia, manifestada pelo Caboclo Flecheiro; em segundo plano, Mãe Lúcia manifestada pela Cabocla Jurema.

208

²⁰⁷ LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**. Salvador: Corrupio, 2003. p. 161-162.

²⁰⁸ Templo do Caboclo Sr. Ogun 7 Escudos – arquivo pessoal do autor.

Fot.32 Em primeiro plano, a esquerda da fotografia, Pai Carlos de Omulú.



209



Fot.33 À esquerda da fotografia, inclinada, Mãe Avenir manifestada pela Vovó Catarina. À direita, o dirigente da Casa manifestado por Pai José. Ambas as entidades são conhecidas como Pais ou Pretos Velhos. Ainda detalhes de uma oferenda ritualística contendo ervas, flores, frutas, doces, milho e tubérculos, vinho, água e velas nas cores azul, amarelo e rosa, além de incenso.

210

A dirigente espiritual do Abassá de Luango, conhecida como Mãe Teresa, é oriunda do antigo Terreiro do Bate Folha na cidade do Rio de Janeiro. Sua linhagem/tradição é Angola, mas Mãe Teresa também se iniciou, mais tardiamente, no Candomblé de origem Kêtu. Guarda de sua origem seu Inquissi – Luango, que empresta seu nome à casa e reverencia seu Orixá – Xangô Airá. Realiza, regularmente, o Candomblé de Angola, mas também faz suas Giras na Umbanda. Estivemos nesta casa durante uma Gira de Caboclos.

Enquanto os adeptos cantavam e dançavam em roda, naquilo que eles denominam de Xirê, pudemos observar tanto zuelas, cantigas tradicionais para os Inquissis, como orikis, cantigas tradicionais para os Orixás. Tudo de forma bem harmônica, sintetizando, desta forma, a dupla linhagem/tradição da Casa.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem.



Fot. 34 Ao fundo, a médium-dirigente manifestada pelo Caboclo Arranca Toco. Ao lado, a orquestra ritual com o trio de atabaques.

211

Fot. 35 Detalhe do Xirê no Abaçá de Luango.



212

A casa participa de festividades em outros templos, mas não com muita frequência e, eventualmente, recebe visitas de médiuns de outras casas.

O Centro Espírita Caboclo Mata Virgem também tem sua origem no antigo Terreiro do Bate Folha e sua dirigente, conhecida como Mãe Avenir, além de sua linhagem/tradição bantu, também se iniciou no Kêtu. Faz suas Giras na Umbanda, quando tanto Caboclos de Pena como Caboclos Boiadeiros vêm dar suas consultas. Este terreiro costuma receber visitas em suas festividades e também confraterniza junto a outras casas. Pudemos confirmar esta informação, pois encontramos Mãe Avenir acompanhada de alguns de seus filhos espirituais em outras visitas/pesquisas que fizemos. Em outra feliz coincidência, além de partilharem do mesmo templo de origem, o Terreiro do Bate Folha, tanto Mãe Avenir como Mãe Teresa também partilham sua ascendência espiritual: o Inquissi Luango e o Orixá Xangô Airá.

²¹¹ Abaçá de Luango – arquivo pessoal do autor.

²¹² Xirê – Abaçá de Luango – arquivo pessoal do autor.

Fot. 36 Abaçá de Luango. Mãe Teresa ao fundo. Reparem no cortinado de renda protegendo o Congá antes da defumação. Observem as vestes e os turbantes brancos usados pelas médiuns da Casa. Vestimentas características dos candomblés.



213



Fot. 37 Vista geral do Centro Espírita Caboclo Mata Virgem. Ao centro, de costas, Mãe Avenir. Reparem nas vestes e turbantes brancos e o cortinado de renda pendurado à frente do Congá.

214

A Tenda Espírita Iemanjá, conhecida também como Terreiro da Vovó Maria, foi fundada em 1967, pela médium Maria Venir da Silva Dutra. Na ocasião de nossa pesquisa, havia trinta anos, que era dirigida por Lucinéia Dutra Medeiros, filha da fundadora do terreiro, mais conhecida como Mãe Lúcia. Sua linhagem/tradição declarada é Umbanda Omolocô. Na época da pesquisa, contava com doze membros em seu quadro mediúnico. Suas Giras de atendimento acontecem semanalmente. Este terreiro costuma receber visitas de outras casas em suas festividades e também de médiuns isolados nos dias de Giras de atendimento. Seus membros estão autorizados a visitar outros terreiros sem quaisquer restrições.

²¹³ Abaçá de Luango – arquivo pessoal do autor.

²¹⁴ Centro Espírita Caboclo Mata Virgem – arquivo pessoal do autor.



Fot.38 Médiuns da Tenda Espírita Iemanjá. Em suas vestes ritualísticas, Mãe Lúcia no centro da fotografia. Reparem em segundo plano o cortinado à frente do Congá.

215

O Ilê Axé Paz, Amor e Caridade foi fundado em 1993 pelo médium Carlos Martins, mais conhecido como Pai Carlos de Omulú. A linhagem/tradição deste Terreiro é Kêtu. Muito embora seu dirigente tenha declarado ter vindo da Umbanda com traços da tradição Angola.

Suas Giras de atendimento acontecem quinzenalmente aos sábados. Durante suas festividades, esta casa recebe visitas de outros terreiros e participa de festividades no terreiro da Mãe de Santo de Pai Carlos, Mãe Elaine de Logunedê.

Os médiuns deste terreiro, que por ocasião da pesquisa eram em número de doze, estão autorizados a visitarem outros terreiros. Também é comum receberem visitas de médiuns de outras casas.



Fot.39 Gira de Caboclos. Pai Carlos manifestado pelo Caboclo Serra Morena. É possível notar o cocar de penas coloridas e o uso do fumo na forma de charuto na mão esquerda.

216

O Centro Fraternidade, Caridade Caminhos d'Aruanda, dirigido pelo médium Marcelo Fontes, mais conhecido como Pai Marcelo, foi fundado no ano de 1995. Pai Marcelo nos

²¹⁵ Tenda Espírita Iemanjá – arquivo pessoal do autor.

²¹⁶ Ilê Axé Paz, Amor e Caridade – arquivo pessoal do autor.

conta que este terreiro foi fundado pela entidade conhecida como Pai Benedito das Almas, e ele, o médium, teria apenas sido seu instrumento na concretização deste terreiro. Na ocasião da pesquisa, o terreiro contava com cinquenta médiuns. Suas Giras de atendimento acontecem semanalmente. Esta casa também recebe uma denominação da nação Kêtu: Ilê Awô Oxóssi, Oxalá ati Oxun. Pai Marcelo declara que sua linhagem/tradição pertence ao Omolocô e ao Kêtu. Portanto, dupla tradição como outras casas já estudadas.

Como já citado anteriormente, a linhagem/tradição Omolocô é oriunda do grupo Bantu. Desta forma, podemos inferir que existe influência tanto bantu como ioruba neste terreiro como em outros já apresentados.

A casa participa de festividades com outros terreiros e é permitido aos seus médiuns visitarem outras casas. Recebem visitas de médiuns de outros terreiros com certa regularidade.



Fot.40 Visão geral do salão principal. Destaque para o Congá com uma grande quantidade de imagens, as cortinas rendadas e os atabaques cobertos também com rendas. Ornamentando o teto, bandeirolas coloridas de papel.

217

Fot.41 Em primeiro plano, representação simbólica de um Caboclo. Notem o *ojá* na cor verde, o penacho colorido e um colar de dentes de animais. Na parede, uma espada. Cortinas brancas de renda completam a decoração.



218

²¹⁷ Centro Fraternidade, Caridade Caminhos d'Aruanda – arquivo pessoal do autor.

²¹⁸ Ibidem.

Durante o período de nossa pesquisa, fomos convidados a participar de uma festa em homenagem ao Povo Cigano no Centro Espírita Vovó Cambina, dirigido por Mãe Sirléya. Na ocasião, encontramos Pai Marcelo e seus filhos espirituais. A festividade foi realizada em conjunto pelas duas Casas e os dois dirigentes oficiaram juntos o ritual. Soubemos dos dirigentes que é costume das Casas realizarem alguns ritos conjuntamente, às vezes em um, às vezes em outro terreiro. Nas fotografias 42 e 43, a Festa Cigana citada.



Fot.42 No centro da fotografia, na preparação final para o rito, Mãe Sirléya de amarelo e Pai Marcelo de azul e branco. Observem a decoração bastante colorida com véus e tapetes.

219

Fot.43 Mãe Sirléya manifestada pela entidade conhecida neste terreiro como Cigana Madalena.



220

O Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata foi fundado em 1972 pela médium Elenir Simões dos Santos, já falecida. O dirigente atual da casa, seu filho carnal, é Iran Simões dos Santos, mais conhecido como Pai Iran. Pai Iran está à frente dos trabalhos deste terreiro há dois anos. A linhagem/tradição declarada do terreiro é a Umbanda.

²¹⁹ Centro Espírita Vovó Cambina – arquivo pessoal do autor.

²²⁰ Ibidem.

Hoje em dia, pela formação do atual dirigente, Pai Iran, a casa tem influências Angola (bantu) e Kêtu. Seu corpo mediúnico contava com cinquenta médiuns por ocasião da pesquisa e os mesmos estão autorizados a visitar outros terreiros. A casa participa de festividades em outros templos em especial as homenagens ao Orixá Ogun. Eventualmente, recebe visitas de outras casas e de médiuns isolados.

O Orixá regente da casa é Oxun e a entidade que chefia os trabalhos é conhecida como Caboclo Arranca Toco. Nas fotografias abaixo, 44, 45 e 46, temos alguns detalhes deste terreiro, incluindo-se fotos antigas de sua fundadora, conhecida como Mãe Elenir.



Fot.44 Mãe Elenir, fundadora deste Terreiro, manifestada pela entidade conhecida como Cabocla Jurema da Mata. Reparem nas vestes, no cocar, na lança, nos cortinados de rendas e nas imagens em segundo plano. Esta fotografia foi tirada nos anos 70, no antigo Terreiro situado na Rua Mosela em Petrópolis-RJ.

221

Fot.45 Mãe Elenir, manifestada pela Cabocla Jurema da Mata no Terreiro atual, na Rua Manoel Torres em Petrópolis-RJ. Fotografia tirada no ano de 2012.



222

²²¹ Fotografia cedida pelo médium Iran Simões dos Santos de seu arquivo pessoal.

²²² Ibidem.



Fot.46 Pai Iran e sua filha carnal, Bárbara, que também desempenha a função de Mãe Pequena no Terreiro. Reparem ao fundo, o Congá protegido por cortinados rendados. Observem as vestes ritualísticas. No alto, à direita, um pequeno quadro representativo de um Preto-Velho.

223

No texto, onde nos propusemos a realizar uma pequena descrição dos templos visitados, queremos destacar a infinidade de semelhanças estruturais, seja na formação dos Congás, nas vestimentas ritualísticas, nas decorações com imagens, símbolos, quadros e outros objetos como espadas, arcos, flechas e cocares, ou mesmo nos cortinados de rendas.

Além destas semelhanças concretamente observáveis, salientamos a forte influência bantu, que permeia mesmo as casas que declaram uma linhagem/tradição oriunda do Espiritismo ou mesmo Kêtu.

As visitas e interações que acontecem são bastante frequentes pelo que pudemos observar e constatar *in loco*, como nos casos citados do Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, do Centro Caridade, Fraternidade, Caminhos d’Aruanda, do Centro Espírita Vovó Cambina, do Centro Espírita Caboclo Mata Virgem, do Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata, do Ilê Axé Paz, Amor e Caridade, do Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente, da Tenda Espírita Iemanjá, da Tenda Espírita Mamãe Oxum, Centro Espírita de Umbanda Ogun Sete Ondas, Abassá de Luango, Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô da Cachoeira do Oriente, excetuando-se em nossa pesquisa, apenas quatro templos dentre todos os pesquisados: a Fraternidade Francisco de Assis, a Tenda Espírita Mirim, que se restringe às tendas filiadas à chamada Organização Mirim, o Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade e o Grupo Espírita São Lázaro.

2.3 “Gira de Caboclos” – o Caboclo e a ação ritualística em torno dele

Nas próximas páginas, iremos examinar a ação ritualística em torno das entidades de Umbanda conhecidas como Caboclos. Procuraremos mostrar aspectos convergentes nas

²²³ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

performances dos Caboclos das diversas casas pesquisadas, assim como similaridades entre seus paramentos e demais objetos ritualísticos utilizados nos rituais.

Durante o período de nossa pesquisa, tivemos oportunidade de observar alguns rituais específicos de Caboclos. Como explicitado anteriormente, na grande maioria dos terreiros, pudemos fazer registro fotográfico e/ou em áudio e vídeo de seus rituais. Quando não nos foi permitido fazer tais registros, a justificativa dada pelos dirigentes ou por seus prepostos era a de que as entidades espirituais não se deixavam ser fotografadas e/ou filmadas.

Observamos uma festa em homenagem ao Orixá Oxóssi no Centro Espiritualista Miguel Arcanjo Tenda Espírita Mamãe Oxum, uma festa para o Caboclo Boiadeiro no terreiro do dirigente conhecido como Pai Manoel Testa de Ferro, um Candomblé de Caboclo no Abaçá de Luango, uma Gira de Caboclos no Centro Espírita Caboclo Mata Virgem que antecedeu uma festa para o Exú Tranca-Ruas das quais temos registros em imagem e som; uma Gira de consultas com Caboclos no Centro Fraternidade, Caridade Caminhos d'Aruanda e uma Gira de saúde na Tenda Espírita Mirim das quais não temos registro de imagem ou áudio pelos motivos já explicados e uma Gira de consultas com Caboclos do Templo do Caboclo Sr. Ogum Sete Escudos com registros fotográficos. Além destas, temos o registro fotográfico de um ritual de Caboclos chamado Cúpula de Oxóssi na Fraternidade Francisco de Assis e outra festa em homenagem ao Orixá Oxóssi no Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata.

Conforme nossos apontamentos anteriores, os rituais de Umbanda nas diversas casas observadas seguem uma estrutura bastante parecida e que já foi esclarecida em suas fases.

Mas atentemos para a fase onde são invocadas as entidades, especificamente aquelas conhecidas como Caboclos.

Depois de todas as fases preparatórias do rito, os médiuns estão em formação, tranquilos e concentrados. Algumas casas mantêm os médiuns masculinos posicionados à direita do Congá e os femininos à esquerda; outras fazem a formação em semicírculo; outras, ainda, alternam homens e mulheres em sua formação. Tais detalhes podem ser vistos nas fotografias 47, 48 e 49 a seguir:



Fot.47 Os médiuns do Terreiro estão realizando o Xirê em torno do mastro principal. É possível observar a separação entre os médiuns masculinos e os femininos, ainda que estejam dançando em círculo.

224

Fot.48 Nesta fotografia, observa-se o posicionamento de médiuns masculinos de um lado e femininos do outro.



225



Fot. 49 Aqui, também temos a separação de médiuns masculinos e femininos. Nota-se, ao fundo, à direita, a presença de Mãe Lúcia da Tenda Espírita Iemanjá em visita ao Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos.

226

Em seguida, sob o comando do dirigente do terreiro, são entoados Pontos Cantados de chamada dos Caboclos. Abaixo, estão alguns exemplos destas cantigas de tradição oral e que foram recolhidas durante nossas observações:

Ponto 1-
Vestimenta de Caboclo é samambaia, é samambaia, é samambaia!

²²⁴ Festa do Caboclo Boiadeiro – Terreiro do Pai Manoel Testa de Ferro – arquivo pessoal do autor.

²²⁵ Abacá de Luango – arquivo pessoal do autor.

²²⁶ Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

Vestimenta de Caboclo é samambaia, é samambaia, é samambaia!
 Olha, arria Caboclo sai da macaia, saia do meio da samambaia!
 Olha, arria Caboclo sai da macaia, saia do meio da samambaia!

Ponto 2-
 Tava na beira do rio sem poder atravessar,
 Chamei pelo Caboclo, Caboclo Tupinambá! (bis)
 Tupinambá, chamei! Chamei, tornei chamar êh, áh! (bis)

Ponto 3-
 Olha que Caboclo lindo, que “seu” Oxóssi mandou saravar! (bis)
 É Sete Estrelas na Linha de Umbanda,
 Pena Dourada na Lei de Oxalá! (bis)
 Chama “seu” Sete Estrelas, Caboclo,
 Chama que ele vem, oi, chama que ele vem! (bis)

Ponto 4-
 Chamei, chamei, chamei os meus Caboclos! (bis)
 É papai Oxalá, é quem manda chamar,
 Na força da terra, na força do ar,
 Caboclo de Umbanda descer da Aruanda (bis)

Os Pontos Cantados são entoados de forma vibrante pelos adeptos e acompanhados pelos consulentes. Observamos que muitos dos consulentes sabem de cor essas cantigas, talvez por serem frequentadores assíduos. Estas curimbas podem ser acompanhadas por palmas e uma dança simples, sincrônica. Poderíamos dizer que estas curimbas são o modo mais intenso de oração durante o rito.

Na grande maioria dos templos observados, eram utilizados instrumentos de percussão, tais como atabaques, tumbadoras, caxixis, maracas e agogôs.

Dos terreiros analisados em suas ritualísticas, apenas a Fraternidade Francisco de Assis e o Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade não fazem uso destes instrumentos musicais. A explicação para o não uso dos instrumentos que nos foi dada em ambos os templos é que não fazem parte das suas tradições.

Tais instrumentos são tocados por um grupo de médiuns denominados de Ogãs pelas casa pesquisadas. Tanto os instrumentos como os Ogãs têm um espaço destacado no salão do Congá, o que evidencia sua importância na ritualística dos terreiros pesquisados. Tal destaque pode ser observado nas fotografias 50, 51 e 52 abaixo.



Fot.50 Vista de parte do salão do Congá da Tenda Espírita Mirim. As tumbadoras estão localizadas ao lado do Congá em um nível ligeiramente superior ao restante do salão principal.

227

Fot.51 Os atabaques em destaque ao lado do Congá.



228



229

Fot.52 Aqui, os atabaques também estão destacados ao lado do Congá e num plano ligeiramente superior ao restante do salão.

Passados alguns minutos entoando os Pontos de chamada, os médiuns começam a dar alguns sinais físicos da manifestação dos Caboclos, tais como tremores, bocejos ou pequenos sacolejos. E assim, um a um os Caboclos vão incorporando em seus médiuns ou cavalos de santo. Algumas vezes, ajoelhando-se em frente ao Congá, outras vezes, permanecendo em pé e fazendo pequena reverência. No jargão do terreiro: “o Caboclo está no reino”. Nesse momento, os presentes costumam saudar os Caboclos com expressões do tipo “Okê, Caboclo!” para os Caboclos de Pena e Xêtuá para os Boiadeiros. Não observamos uma saudação específica para os Marinheiros, mas já ouvimos alguns comentários informais a esse

²²⁷ Tenda Espírita Mirim – arquivo pessoal do autor.

²²⁸ Centro Fraternidade, Caridade Caminhos da Aruanda – arquivo pessoal do autor.

²²⁹ Festa do Caboclo Boiadeiro – Terreiro do Pai Manoel Testa de Ferro – arquivo pessoal do autor.

respeito e a expressão aludida foi “Salve a Marinha!” ou então, “Salve a Marujada!”. Nos Candomblés de Caboclo, as expressões mais usadas para saudar os Boiadeiros são Xêtu Marrumba Xêtu ou Xêtu na Vizala²³⁰. Recolhemos, abaixo, um Ponto Cantado que ilustra a saudação dos Boiadeiros.

Xêtuí, Xêtuá, corda de laçar meu boi!
Xêtuí, Xêtuá, corda de meu boi laçar!

A incorporação segue uma sequência hierárquica, segundo o que pudemos perceber nas casas pesquisadas. Primeiro, se manifesta o Caboclo que atua através do médium dirigente do terreiro e que vai coordenar os trabalhos naquele rito. Este Caboclo, depois de incorporado, caso seja dos costumes do terreiro, veste seus paramentos e pega seus objetos ritualísticos que são trazidos por um médium assistente. Os Caboclos de Pena paramentam-se com cocares, fitas, arcos, flechas e lanças em uma referência clara aos indígenas. Já os Caboclos Boiadeiros utilizam-se de chapéus de couro, laços, chicotes e facões, lembrando a maneira de ser, hábitos e atitudes dos vaqueiros do Nordeste²³¹. E os Marinheiros fazem uso de seus quepes e amarras, demonstrando sua ligação com o mar. Mas nem todos se vestem desta forma. No Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata, somente os Caboclos que se manifestam nos médiuns mais antigos usam seus paramentos ritualísticos. Aos médiuns mais novos, isto não é permitido. De acordo com seu dirigente, isto evita alguns exageros por parte dos médiuns iniciantes.

Nas casas onde existe algum cômodo contíguo ao salão do Congá, observamos que os médiuns retiram-se para este local com a finalidade de se vestirem. Como é o caso do Centro Espírita Caboclo Mata Virgem. Nas demais, os paramentos são vestidos à frente de todos os presentes.

²³⁰ LODY, Raul. **O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 130.

²³¹ Ibidem. p. 126.



Fot.53 Em primeiro plano, Mãe Avenir manifestada pelo Caboclo Mata Virgem.

232

Citamos os artefatos que são encontrados com maior frequência nos Terreiros, mas existem casos específicos onde nenhum paramento é utilizado como na Fraternidade Francisco de Assis, no Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade e na Tenda Espírita Mirim. Tal fato diz respeito às tradições específicas de cada terreiro.



Fot.54 Mèdium Marcelo Ferreira, filho carnal do Pai Manoel Testa de Ferro, manifestado pelo Caboclo Boiadeiro.

233

Fot.55 Paramentos como chapéu de couro e laços podem ser observados nesta fotografia. Cigarro de palha e uma pequena cumbuca com a bebida ritualística também podem ser notados.



234

²³² Centro Espírita Caboclo Mata Virgem – arquivo pessoal do autor.

²³³ Festa do Caboclo Boiadeiro – Terreiro do Pai Manoel Testa de Ferro – arquivo pessoal do autor.

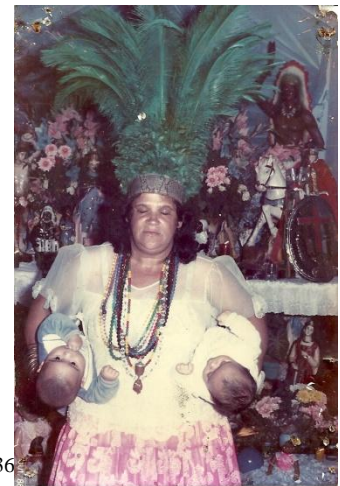
²³⁴ Ibidem.



235

Fot. 56 Pai Iran manifestado pelo Caboclo Arranca- Toco de Xangô. É possível observar o cocar de penas coloridas.

Fot.57 Cabocla Jurema da Mata incorporada na já falecida médium Elenir dos Santos. Evidencia-se o penacho colorido como paramento principal. Fotografia tirada em 29/11/2012.



236



237

Fot. 58 Podemos observar as roupas e os penachos coloridos, além da utilização do fumo na forma de charuto. Na fotografia, Pai Iran manifestado pelo Caboclo Arranca-Toco e sua filha carnal, Bárbara, Mãe Pequena do Terreiro, manifestada pela Cabocla Jurema.

Observamos alguns rituais em que antes de baixarem todas as entidades, o Caboclo que está à frente dos trabalhos faz uma saudação a todos os presentes, podendo ou não proferir algumas palavras de incentivo e conforto para os presentes, chamando, então, os demais Caboclos para trabalhar. Estes ao chegarem, paramentam-se de acordo com a orientação da Casa e aguardam seus consulentes, algumas vezes fumando e bebericando,

²³⁵ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

²³⁶ Foto cedida pelo médium Iran Simões dos Santos de seu arquivo pessoal do autor.

²³⁷ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

outras vezes, acompanhando as curimbas, cantando e dançando. Desta forma, têm início as Giras de Caboclos.

Percebemos alguns casos em que acontece uma distribuição prévia de senhas para atendimento por este ou aquele Caboclo de acordo com a preferência do consulente. Isto ocorre com frequência no Centro Fraternidade Caridade Caminhos d'Aruanda. Este tipo de organização foi apontado por Teles dos Santos.

Na Umbanda, antes de ser iniciada a sessão, as pessoas recebem fichas para serem atendidas em fila pelo caboclo que elas vierem a escolher. No candomblé baiano não há esta organização, pois o caboclo costuma chamar as pessoas para conversar, sem ter uma ordem de funcionamento. Além do que, as sessões são centralizadas no caboclo do pai ou da mãe de santo do terreiro²³⁸.

Já no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, as senhas são distribuídas apenas para respeitar uma ordem de chegada. Não há distribuição de senhas para este ou aquele Caboclo. De acordo com informações colhidas no campo, entende-se que todos os Caboclos são capazes de atender aos consulentes em suas necessidades.

A Gira vai transcorrendo ao som dos Pontos Cantados que funcionam como uma espécie de trilha sonora, sempre evocando imagens da natureza e incentivando à luta interior e a fé no porvir. Alternam-se pontos de Caboclos ligados aos diversos Orixás enquanto as consultas vão acontecendo. Algumas vezes, o Caboclo que dirige os trabalhos pede este ou aquele Ponto Cantado, mas, na maioria das vezes, os Ogãs escolhem as cantigas.

Durante estas consultas, muitas pessoas, que por suas atitudes percebi estarem inquietas antes de serem atendidas, retornavam aos seus lugares com semblante mais calmo.

Outros consulentes, durante o atendimento, choravam muito, mas logo trocavam as lágrimas por sorriso. Outros, ainda, também incorporavam um Caboclo e giravam, dançavam, saudavam o Congá respeitosamente e, depois, desincorporavam, retornando aos seus lugares na assistência.

Recolhemos em nossa pesquisa, alguns exemplos de Pontos Cantados de Caboclos ligados aos Orixás.

1- Caboclo Pedra-Preta

Auê, Babá! Okê-lelê, Xangô!(bis)

Fui na sua pedreira, sua pedreira estourou!

²³⁸ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 118.

Me valeu 'seu' Pedra-Preta, que é Caboclo de Xangô! (bis)

2- Caboclo Mata-Virgem

Naquela mata onde canta o sabiá e pia a cobra coral,
E pia a cobra coral!
Ele é Oxóssi Mata-Virgem, é mano de Juremá!
Oi, não lhe cortem a raiz, oi, não lhe matem a coral! (bis)

3- Caboclo Sete Pedreiras

Por detrás daquela serra, tem uma linda cachoeira! (bis)
É de meu pai Xangô, dono das sete pedreiras. (bis)

4- Cabocla Yuara

Yemanjá, Yemanjá! (bis)
Ela vem nas ondas do mar,
Nas águas de Yemanjá.
Ela vem nas ondas do mar,
Cabocla Yuara que vem saravar!

Durante seus trabalhos, observamos que os Caboclos podem fazer uso de fumo na forma de charutos ou cigarros de palha, às vezes, consomem alguma bebida ritualística, que de acordo com depoimentos de Pai Marcelo, Mãe Lúcia, Mãe Teresa e Mãe Sirleya, pode ser o vinho tinto suave, o vinho branco seco, conhaque com mel ou água de coco. Durante as consultas, verificamos que eles podem oferecer da sua cumbuca aos consulentes.

Na Tenda Espírita Iemanjá, os Caboclos usam uma bebida que chamam de “gororoba”, uma mistura de cachaça, limão, canela, mel e gengibre. Provamos da tal bebida e, apesar do sabor adocicado, é uma bebida bem forte.

A utilização de algumas folhas para fazer o que é conhecido pelos adeptos como sacudimento ou bate-folha é bastante comum. Alguns feixes de folhas ou ervas são passados pelo corpo dos consulentes para mais tarde serem descartados. De acordo com uma dirigente, este descarte pode ser feito na mata ou mesmo em um riacho. Outro dirigente também apontou a possibilidade de se queimar essas ervas utilizadas no sacudimento.

De acordo com Teles dos Santos, estes sacudimentos ou bate-folha são utilizados para retirar as influências negativas dos consulentes²³⁹. Observamos a utilização das ervas conhecidas como Espada-de-São Jorge, Aroeira, Peregum ou Dracena, Arruda e Guiné para os sacudimentos no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos. Além destas ervas, foram citadas nos depoimentos dos dirigentes dos terreiros pesquisados outras ervas, tais como:

²³⁹ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 120.

Manjeriçã, Vence-demanda, Abre-caminho, Vassoura-preta, Mal-com-tudo, Samambaia, folhas de fumo, folhas de café, Saião, Jurema-de-Caboclo, Erva-de-Nanã, Lança-de-Ogun e rosas brancas.

Na Fraternidade Francisco de Assis, os Caboclos não utilizam qualquer erva durante as consultas. Também não consomem bebida e não fazem uso do fumo. Na Tenda Espírita Mirim, os Caboclos não usam as ervas ou a bebida, mas fazem uso do fumo na forma de charutos. É possível observar estes dados nas fotografias da Fraternidade Francisco de Assis a seguir.



Fot.59 Ritual conhecido como Cúpula de Oxóssi na Fraternidade Francisco de Assis. Os Caboclos não fazem uso de qualquer paramento, fumo, ervas ou bebidas.

Fot.60 Cúpula de Oxossi. Este tipo de atendimento é feito com os consulentes no centro de um círculo formado por todos os Caboclos. De acordo com a dirigente da Casa, as entidades distribuem vibrações positivas para os consulentes durante este trabalho.



Como explicado anteriormente, a Gira de Caboclos é bem movimentada na grande maioria dos terreiros observados. Esta figura que se apresenta de forma altiva e guerreira tem no imaginário popular o arquétipo da valentia e do herói, daquele que é vencedor por excelência. Sua penetração nos terreiros de Umbanda pesquisados em Petrópolis é incontestável, mesmo naqueles citados como tendo os Pretos-Velhos como figura principal em suas consultas. Como é o caso específico do Centro Espírita de Umbanda Xangô Kaô da Cachoeira do Oriente.

²⁴⁰ Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

²⁴¹ Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

Observamos, nos terreiros pesquisados onde se utilizam de instrumentos musicais, que os Caboclos costumam dançar no início e no final de suas Giras. Suas danças ora imitam o ato da caça, ora imitam o ato de guerrear e por vezes agem como se estivessem tocando a boiada, jogando um laço ou mesmo remando em um barco.

Verificamos que os Caboclos das matas, das pedreiras, das campinas, das praias, dos mares e rios são bastante numerosos na Umbanda e, nas Casas pesquisadas, estas entidades são maioria.

Quanto às Giras de Caboclos Boiadeiros, estas são muito alegres e festivas. Esses Caboclos chegam movimentando os médiuns de forma bem agitada. Gostam de cantar e dançar. Não ficam parados. Como já citado, seus paramentos mais comuns são o chapéu, o laço e o chicote, mas também podem portar pequenas facas ou mesmo facões.

Participamos de uma Gira de Marinheiro no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, mas não foi possível realizar registros em imagem ou áudio. Esta Gira dos Marinheiros aconteceu após uma Gira de Exú. Contrariamente aos apontamentos de Negrão já citados anteriormente, estas entidades não beberam ou fumaram²⁴². Durante toda a Gira, quando dançavam, seus movimentos faziam referência ao ato de remar. E enquanto atendiam seus consulentes, cambaleavam imitando o próprio balanço do mar. Os Marinheiros conversaram com os consulentes num tom amigável e alegre.

Observamos algo incomum, pois o Marinheiro que comandava o rito trazia na boca do médium algumas agulhas enquanto atendia seus consulentes e, ao final da Gira, cuspiu estas agulhas numa vasilha branca que nos informaram conter água do mar. A entrevistada, pessoa que desempenha a função de cambono na casa, esclareceu que este era um procedimento comum desta entidade, que assim procedia para “desmanchar feitiços e cortar demandas”.

Os Pontos Cantados de Marinheiros que registramos nesta casa traziam imagens relativas ao mar e ao Orixá Yemanjá. Seguem alguns exemplos de suas cantigas.

Ponto 1-
 Balanço que balança o mar,
 Balanço que me ajuda a navegar! (bis)
 Vem trazendo ‘seu’ Marinheiro
 Das águas fundas do mar! (bis)

Ponto 2-
 Bate onda e quebra onda,
 Marinheiro me ajuda a remar!
 Bate onda e quebra onda,
 Leva os feitiços p’ro fundo do mar!

²⁴² NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 239.

Eu andava nessa vida
 De porto em porto sempre a navegar! (bis)
 Hoje, eu vago nesse mundo pelas águas de Yemanjá.
 Hoje, eu vago nesse mundo pelas ondas de Yemanjá!
 Bate onda e quebra onda...

Ponto 3-
 Já bateu a hora grande, mar revolto eu encontrei,
 Vou chamar Mamãe Sereia, que é p'ra ver se ela vem.
 Quando eu entrar no porto, vou rezar p'ra minha velha,
 Meu navio vem no balanço é no balanço que ele vai!
 'Seu' Marinheiro dá licença de passar de passar,
 Meu navio entrou no porto, ele vem de alto mar! (bis)



Fot.61 Nesta fotografia, é possível identificar vários objetos ritualísticos ligados aos Caboclos de Penas, aos Boiadeiros e aos Marinheiros, tais como cocares, ervas, sementes, maracas, arcos e flechas, chicotes, berrante, facões, punhais, quepe, conchas e bebidas ritualísticas.

243

Quando os Caboclos terminam de atender aqueles que os procuram, ao som de Pontos Cantados específicos, eles se despedem de todos saudando os presentes e abraçando os médiuns assistentes. Nas casas onde existe um espaço específico, eles se recolhem para desincorporarem de seus médiuns e lá, retiram, então, seus paramentos. Depois disso, seus médiuns retornam ao salão principal. Nos demais terreiros, onde não existem tais espaços, os Caboclos retiram seus paramentos auxiliados pelos médiuns assistentes e vão deixando os assim chamados cavalos de santo de forma ordenada. Sacolejos e tremores também podem ser observados nesse processo de desincorporação. São entoados, então, Pontos em agradecimento às entidades que estiveram trabalhando naquela Gira.

Verificamos que em alguns terreiros, muitos consulentes saíam logo após serem atendidos pelas entidades. Outros ficavam até o término da Gira. Desta forma, aqueles que haviam permanecido até o final, saíam enquanto os Pontos de despedida eram cantados, demorando-se, no salão principal do terreiro, apenas os médiuns da casa.

²⁴³ Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

Abaixo, deixamos registrados alguns exemplos destas cantigas de despedida que fazem parte das tradições das Casas pesquisadas.

Ponto 1-

Caboclo vai embora p'ra cidade da Jurema!
 Ah, bom Jesus 'tá lhe chamando na cidade da Jurema!
 Ah, ele vai ser coroado na cidade da Jurema!
 Com a coroa de Arerê na cidade da Jurema!

Ponto 2-

Caboclo pega a sua flecha, pega o seu bodoque, o galo já cantou (bis)
 O galo já cantou n'Aruanda, Oxalá te chama para a sua banda (bis)

Ponto 3-

A sua mata é longe, ele já vai embora!
 E vai beirando o rio azul!
 Adeus Umbanda, adeus Caboclo, ele vai embora!
 E vai beirando o rio azul!

Ponto 4-

Adeus, meu Caboclo de Pemba!
 Adeus meu Caboclo de Umbanda!
 Ele já trabalhou, ele foi p'ra Aruanda!
 Foi p'ra Aruanda, orar p'ra papai Oxalá,
 P'ra seus filhos de Congá não mais penar!

Nos Pontos Cantados acima, é possível reconhecer aspectos do sincretismo que envolve as tradições cristãs, na citação clara de Jesus, as tradições africanas, na citação do Orixá Oxalá e as tradições ameríndias, na citação da cidade da Jurema e dos instrumentos, tais como flecha e bodoque.

Durante nossa pesquisa, encontramos semelhanças bem marcadas em todas as casas visitadas. Pontos de convergência se faziam perceber. Ressaltavam aos olhos referenciais do diálogo existente entre os templos pesquisados, entre suas tradições.

No próximo capítulo, tentaremos apontar estes referenciais de diálogo que consciente ou inconscientemente transitam pelos terreiros de Umbanda de Petrópolis, permeando suas tradições. O rito atualizando o mito.

Capítulo 3 – “Sem Caboclo não teria Umbanda”

No decorrer de nossa pesquisa, encontramos dados relevantes que vieram confirmar nossas hipóteses. Sinais, evidências que apontam para o diálogo existente entre os terreiros nos saltaram aos olhos de forma significativa.

Para demonstrar este diálogo intra-religioso na Umbanda de Petrópolis-RJ, escolhemos alguns elementos nos quais este fato se tornou mais evidente. Apresentaremos estes elementos a partir de algumas temáticas: os Pontos Cantados, a estrutura e a decoração das casas, símbolos e paramentos e os Caboclos que atuam nos terreiros.

Ao longo deste capítulo, nos dedicaremos a demonstrar a dinâmica dialogal entre os terreiros pesquisados através da análise dos aspectos acima relacionados.

3.1 – “Caboclo que baixa aqui, baixa lá também”.

“Caboclo que baixa aqui, baixa lá também” – ouvimos esta afirmação de um dirigente espiritual quando questionamos se ele já havia encontrado Caboclos com o mesmo nome atuando em terreiros diferentes ou mesmo Caboclos que baixavam em sua casa trabalhando em outros médiuns de outras casas. Continuando, ele contou que encontrou semelhanças na maneira de atuar desta entidade tanto em um como em outro médium com pequenas diferenças no gestual e no modo de se comunicar com os consulentes. Disse, ainda, que até mesmo a dança executada era muito parecida, imitando a ação da caça.

No depoimento abaixo, outro dirigente espiritual nos fala de sua experiência pessoal, afirmando a atuação de um mesmo Caboclo em dois médiuns membros de casas diferentes.

[...] Na minha casa foi feito um cruzamento, um batismo no dia de Cosme e Damião pelo ‘seu’ Sete Flechas... Foi ele que veio. E quando foi por volta das 18h, ele disse que já estava *girando* por que já tinha terminado a missão e ‘seu’ Rompe Mato vai assumir meu lugar. E quando foi por volta das 7 da noite, num centro próximo de onde eu resido, essa pessoa até já desencarnou, ela trabalhou com Sete Flechas, ele chegou por lá e disse: Eu tô vindo de uma outra casa que eu fiz minhas missões de batismo. Agora, eu venho aqui nesta casa fazer a coroa de outro médium... Então, deve ser o mesmo, né? Acredito que sim [...] (Pai José).

Confirmamos esta possibilidade, visto termos encontrado alguns exemplos de Caboclos que utilizam o mesmo nome atuarem em médiuns de casas diferentes. Pai Iran,

dirigente do Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata, é médium do Caboclo Arranca-Toco, assim como Mãe Teresa, dirigente do Abaçá de Luango. Mãe Lúcia, dirigente do Centro Espírita Iemanjá é médium da Cabocla Jurema, assim como a Mãe Pequena do Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata, Bárbara dos Santos, sendo que os terreiros aos quais pertencem estes médiuns não provêm da mesma origem, ou seja, não são descendentes de uma mesma casa.

Nas fotografias a seguir, 62, 63 e 64, podemos observar alguns detalhes sobre as vestes das médiuns da Cabocla Jurema, acrescentando a já falecida médium Elenir Simões dos Santos, fundadora do Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata e avó da médium Bárbara dos Santos.



Fot.62 A médium Bárbara dos Santos, manifestada pela Cabocla Jurema. Detalhes de sua vestimenta ritualística e de seu cocar de penas verdes. É possível observar o uso do fumo na forma de charuto na mão esquerda.

244

Fot.63 Mãe Lúcia, mediunizada pela Cabocla Jurema. Suas vestes também têm a predominância da cor verde. É possível observar o fumo na forma de cigarro na mão direita da médium. O uso de colares de contas coloridas ou sementes também é bastante comum. Esta fotografia foi tirada quando o Centro Espírita Iemanjá estava em visita ao Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos.



245

²⁴⁴ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

²⁴⁵ Templo do Caboclo Sr. Ogun sete Escudos – arquivo pessoal do autor.



Fot.64 A médium Elenir Simões dos Santos manifestada pela Cabocla Jurema. Suas vestes e seu cocar na cor verde são bastante semelhantes àqueles usados por sua neta (fot.62). Colares de contas coloridas e lança na mão direita fazem parte dos paramentos ritualísticos da entidade. Fotografia tirada em 29/11/2012.

Observamos que a cor verde predomina nas vestes dos chamados Caboclos de Pena em uma clara alusão ao habitat natural das matas e florestas de onde estes Caboclos procedem de acordo com o mito.

Já na manifestação do Caboclo Arranca-Toco nos médiuns citados, Pai Iran e Mãe Teresa, não foram encontradas semelhanças marcantes. As vestes ritualísticas destes médiuns são diferentes e tampouco suas posturas físicas coincidem. Tal fato pode remeter a origens diferentes para seus terreiros.

Referindo-se às possíveis diferenças existentes nas manifestações dos Caboclos de mesmo nome, um dirigente nos forneceu o depoimento abaixo:

[...] Cada santo é educado de uma certa forma em cada casa também, vai do ritmo da casa... Cada um é cada um, cada cabeça é uma cabeça e cada santo vem de algum lugar... Agora, todo santo carrega um pouco da característica do médium [...] (Pai Iran).

Analisando o depoimento acima, deduzimos que cada Caboclo terá uma interpretação única na manifestação em cada médium no qual atua. Esta manifestação estará, portanto, acompanhada das características pessoais, do conhecimento e do entendimento de cada um dos chamados cavalos de santo.

Desta forma, se fizermos uma analogia com a interpretação de um determinado personagem, teremos em cada atuação de atores diferentes, nuances reveladas pelo processo interpretativo de cada um destes atores e que estará carregada de suas bagagens pessoais. Neste

²⁴⁶ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – fotografia cedida pelo médium Iran Simões dos Santos de seu arquivo pessoal.

caso, o Caboclo estaria para o personagem, assim como os diferentes médiuns estariam para os diversos atores.

Numa outra linha de análise, Concone explica que na Umbanda estão em ação vários tipos que dizem respeito a símbolos populares que são entendidos de acordo com o segmento social no qual estejam inseridos²⁴⁷.

Assim sendo, podemos inferir que espíritos de Caboclos que se utilizam do mesmo nome, mas manifestam-se em médiuns de forma diversa, assim o fazem por estarem atuando em meios sociais diferenciados que apresentam realidades e necessidades também diferentes.

Apesar destas diferenças na manifestação da entidade conhecida como Caboclo Arranca-Toco nos dois médiuns citados, a estrutura ritualística destas duas casas em questão, segue uma sequência senão idêntica, muitíssimo parecida. Os rituais em ambas as casas partem de um ponto inicial até a culminância com a manifestação das entidades para o atendimento aos consulentes, terminando com a desincorporação e o *fechar a Gira* segundo o jargão do terreiro.

O Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata tem sua linhagem/tradição declarada de Umbanda, e, apesar de seu dirigente ter sido iniciado mais tardiamente na tradição Bantu e na tradição Kêtu, ele mantém o ritual de Umbanda preconizado pela fundadora da casa, que já trazia este ritual de casas mais antigas.

[...] isso é do tempo da minha mãe, isso é coisa antiga... Desde que eu me conheço como gente a casa já trabalhava assim... Minha mãe trouxe de onde ela passou de onde ela foi passando [...] (Pai Iran).

Ou seja, a ritualística desta casa, trazida por sua fundadora, foi aprendida de terreiros mais antigos nos quais ela havia participado ao longo de sua trajetória mediúnica pela Umbanda, demonstrando que as tradições de outros terreiros foram absorvidas e incorporadas em uma clara dinâmica dialógica.

Já o Abaçá de Luango é oriundo da linhagem/tradição Bantu ou Angola. Mantem suas Giras na Umbanda, mas realiza o Candomblé de Caboclo, reverenciando, indistintamente, tanto Inquissis como Orixás como citado anteriormente.

[...] Candomblé mesmo eu bato duas vezes por ano... Eu bato Angola... Eu bato a Umbanda, quer dizer que é a Umbanda Omolocô [...] Se eu vou trabalhar com os Caboclos de Pena, é os Caboclos de Pena. Aí, há certas horas, eu traço a Gira e toca p'ra Caboclo Boiadeiro. Aí fica Caboclo

²⁴⁷ CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. **Caboclos e Pretos Velhos na Umbanda**. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001. p. 284.

Boiadeiro e Caboclo de Pena... Que eu tenho pouco Caboclo de Pena, só tem Boiadeiro [...] (Mãe Teresa).

Pelo que pudemos observar nas casas pesquisadas, os Caboclos Boiadeiros são mais comuns que os Caboclos de Pena em terreiros de influência mais direta dos Candomblés, formando nestes um grupo mais numeroso.

Nos terreiros em que a linhagem/tradição declarada era especificamente Umbanda, os Caboclos de Pena apresentavam-se em maior número.

Tal fato pode dizer respeito à condição da Umbanda ser considerada por um grupo expressivo de adeptos uma religião genuinamente brasileira e o Caboclo, representando o indígena nativo, o ancestral autóctone do Brasil.

Negrão também aponta em sua pesquisa a maior incidência e importância dada aos Caboclos de Pena na Umbanda, superando os Boiadeiros, os Baianos e os Marinheiros²⁴⁸.

Nas fotografias 65 e 66 a seguir, podemos observar detalhes das diferentes manifestações do Caboclo Arranca-Toco em seus assim chamados cavalos de santo.



Fot.65 Pai Iran mediunizado pelo Caboclo Arranca-Toco. É possível observar o cocar de penas coloridas vermelhas e brancas. À esquerda da fotografia, alguns detalhes da mesa do Congá com suas imagens e toalha rendada.

249

Fot.66 Mãe Teresa manifestada pelo Caboclo Arranca-Toco. Suas vestes são típicas do Candomblé Angola. Note-se o colar de contas verdes e o uso do fumo na forma de charuto. Ao fundo, alguns detalhes do Congá do Abaçá de Luango, suas imagens e cortinados. Ainda é possível notar uma cadeira coberta de rendas e com fios de contas coloridas à direita da fotografia.



250

²⁴⁸ NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 203-204.

²⁴⁹ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

De acordo com Prandi, esta cadeira como pode ser observada na fotografia 66 acima é o símbolo do poder do Pai ou Mãe de Santo no Candomblé, confundindo-se com a cadeira de seu próprio Orixá. É um símbolo sagrado diante do qual os filhos se prostram em sinal de respeito. Quando um Pai ou Mãe de Santo é confirmado no cargo, na tradição do Candomblé, é sentado na cadeira, entronizado como rei ou rainha. Deste trono, o Pai ou Mãe de Santo governa com poderes absolutos²⁵¹.

Outro exemplo de Caboclo de mesmo nome atuando em médiuns de casas diferentes e de linhagens/tradições diversas é a entidade conhecida como Caboclo Sete Flechas.

Encontramos esta entidade atuando através do médium Paulo Branco, dirigente do Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente, do médium José da Silva, dirigente do Grupo Espírita São Lázaro e do médium Marcelo Fontes, dirigente do Centro Fraternidade, Caridade Caminhos da Aruanda. Das três manifestações citadas, tivemos oportunidade de observar apenas uma, aquela referente ao médium Marcelo Fontes. Esta entidade, na ocasião, utilizava cocar de penas coloridas e portava uma lança. Não nos foi possível fazer registros fotográficos da entidade manifestada em seu cavalo de santo, mas temos sua representação simbólica nas fotografias abaixo, 67 e 68.



Fot.67 Representação do Caboclo Sete Flechas. É possível notar o cocar de penas coloridas, um colar com dentes de animais e sementes diversas. Um tecido verde cobre o suporte desta representação do Caboclo Sete Flechas.

252

²⁵⁰ Abaçá de Luango – arquivo pessoal do autor.

²⁵¹ Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/> - acessado em 12/06/2012.

²⁵² Centro Fraternidade, Caridade Caminhos da Aruanda – arquivo pessoal do autor.

Fot.68 Nesta fotografia, alguns detalhes como oferenda de frutas e abóbora, lança de madeira, caxixi e uma toalha bordada com símbolos referentes ao Caboclo Sete Flechas nesta casa.



253

Ainda em relação à cadeira do Orixá, durante nossa pesquisa, verificamos a existência deste trono no Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata, cujo dirigente já citado é Pai Iran.

Infelizmente, não temos registro fotográfico do ambiente onde a mesma se encontrava naquela ocasião, visto este recinto não ser aberto ao público em geral. Somente os filhos da casa ou convidados podem entrar nesta sala.

Outra casa em que pudemos observar a existência desta cadeira foi o Ilê Axé Paz, Amor e Caridade de Pai Carlos de Omulu de Tradição Kêtu. Na fotografia 69 abaixo, alguns detalhes.

Fot. 69 Detalhes do trono coberto com rendas. É possível observar o destaque dado aos atabaques em um nicho separado e uma pintura representativa do Orixá Omulu. É importante lembrar que esta é uma casa de tradição Kêtu.



254

Não tivemos oportunidade de observar outros Caboclos de mesmo nome atuando em médiuns diferentes, mas observamos Caboclos que representam uma mesma atividade econômica, como diria Lody, atuando de forma bem semelhante em médiuns e em terreiros diversos²⁵⁵.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Ilê Axé Paz, Amor e Caridade – arquivo pessoal do autor.

²⁵⁵ LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 125-126.

Este é o caso dos Caboclos Boiadeiros, cuja atuação em todas as casas observadas remete às funções de um vaqueiro. Suas danças, muito agitadas, lembram o ato de laçar ou mesmo de conduzir uma boiada. Em outras manifestações, ensaiavam um passo de xaxado, dança típica do nordeste brasileiro.

Nas suas falas, encontramos certos maneirismos ou mesmo sotaque marcadamente da região norte-nordeste. Nas fotografias abaixo, 70, 71 e 72, trazemos alguns registros de uma festa de Caboclo Boiadeiro e de um Candomblé de Caboclo.



Fot.70 Note-se os chapéus de couro usados pelos médiuns e laço de corda no mastro central do Terreiro.

256

Fot.71 Pai Cosme do Terreiro Tumba Juçara da cidade de Três Rios-RJ manifestado pelo Boiadeiro. Note-se o ojá colorido por sobre os ombros, chapéu de couro e fumo na forma de cigarro.



257



Fot.72 Médiun dançando manifestada pelo Caboclo Boiadeiro. Note-se o ojá colorido amarrado no peito, uso característico dos Candomblés. Nesta casa, não registramos o uso de chapéus de couro e outros paramentos.

258

²⁵⁶ Terreiro do Pai Manoel Testa de Ferro- Festa do Caboclo Boiadeiro – arquivo pessoal do autor.

²⁵⁷ Terreiro do Pai Manoel Testa de Ferro - Festa do Caboclo Boiadeiro – arquivo pessoal do autor.

²⁵⁸ Abaçá de Luango – Candomblé de Caboclo – arquivo pessoal do autor.

No caso dos Caboclos de Pena, nem todos dançam como se estivessem caçando com arco e flecha. Alguns parecem estar guerreando e outros, ainda, apenas dançam sem lembrar qualquer atividade específica. Esses Caboclos apresentam uma fala um tanto enrolada, necessitando, às vezes, do auxílio de um cambono, médium auxiliar, para traduzir o que é dito. Citando Negrão:

[...] dizem que os Caboclos falam a língua do “adô” – por exemplo, vela é “veladô”. Devido a estas dificuldades de comunicação, os cambones, auxiliares dos guias familiarizados com o culto, são indispensáveis na “tradução” do seu falar característico²⁵⁹.

Em nossas observações, pudemos registrar que a transmissão de conhecimentos e costumes entre casas-origem e suas descendentes é uma constante. Este fato é mais evidente nos terreiros onde existe maior ligação com os Candomblés, seja Kêtu, seja Angola. Mas, via de regra, os dirigentes das casas pesquisadas apontam como principal fonte de seu aprendizado seus próprios iniciadores ou Pais ou Mães de Santo, ou seja, suas casas-origem.

Durante uma de nossas visitas ao Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, foi-nos informado que seu dirigente havia começado sua caminhada na Umbanda em um terreiro no bairro São Sebastião em Petrópolis-RJ, no ano de 1986, Centro Espírita Ogun Guerreiro e Pai João d’Angola, e que o chefe daquele templo tinha um conhecimento expressivo sobre o uso medicinal e ritualístico de ervas com quem teria aprendido bastante sobre o assunto. E que mais tarde em 1993, quando foi aceito na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino em São Paulo, teria passado a receber seus ensinamentos do dirigente daquela instituição religiosa, a quem recorreria com regularidade para tirar suas dúvidas.

Verificamos que os nomes dos Caboclos repetem-se com maior frequência quando estão ligados a tribos indígenas ou a algum Caboclo de nome já bem conhecido, tais como: Sete Flechas, Mata-Virgem, Tupi, Aimoré, Tupinambá, Arranca-Toco e Jurema dentre outros.

[...] Quanto a esses nomes mais populares, acho que é por que essas falanges são maiores no aspecto do socorro espiritual. Espíritos são levados aos trabalhos de ajuda dentro destas legiões de espíritos de luz. E nomes menos conhecidos estão ali também no auxílio, mas com uma intensidade mais branda. Porém, acredito que há a questão do despreparo, onde o médium iniciante acaba interferindo... E dá um nome por gosto ou intuição ou por olhar um Caboclo de outra casa e não há a confirmação desta informação [...] (Pai Marcelo).

²⁵⁹ NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 209-210.

No depoimento acima, duas questões importantes se destacam. Uma que é interna aos princípios que norteiam a religião naquela casa, dá como explicação para a maior frequência de alguns nomes, um maior contingente de Caboclos trabalhando em determinado grupo, ou legião como citado. Outra, que aponta o despreparo dos médiuns iniciantes e a possibilidade de o nome do Caboclo ser dado por afinidade, admiração ou outra motivação do chamado cavalo de santo e, assim, não corresponder à realidade.

Porém, nestes nomes mais frequentes, talvez possamos encontrar a sobrevivência, já citada no primeiro capítulo, do indianismo literário e da ideia do Bom Selvagem.

Suas vestimentas, quando estão presentes, remetem ao tema indianista, ostentando cocares de penas coloridas em tamanhos diversos, ou mesmo trajas que lembram os vaqueiros com chapéus ou outros detalhes em couro.

[...] Eu sigo as cores da nação... Então p'ra gente o Ogun pega o azulão... Então foi feita a roupa p'ra ele na cor azul. Aí, o cocar, o penacho não só na cor do Orixá dele, mas também o vermelho, o verde, as cores que simbolizam bem os Caboclos da mata e tal, arco, flecha, machadinha, lança, conforme o Caboclo se apresenta p'ra gente [...] (Pai Marcelo).

As cores utilizadas para a representação dos Orixás na grande maioria dos terreiros seguem a tradição das casas-origem e são passadas de pai para filho. Mas, se olharmos atentamente as imagens de santos que são usadas no sincretismo afro-católico, algumas destas mesmas cores estarão presentes. Isso é bem marcado na cor vermelha do manto de São Jorge para Ogun; no hábito marrom de São Jerônimo para Xangô; o azul claro de Oxum está presente no manto da Virgem da Conceição. Na coroa e no cálice de Santa Bárbara está o amarelo dourado de Iansã. Oxalá, Senhor do branco, tem na imagem do Senhor do Bonfim sua representação sincrética. Nas fotografias a seguir, podemos observar exemplos de tais afirmações.



Fot.73 Destaque para as imagens do Senhor do Bonfim, da Virgem da Conceição, de Sta. Bárbara e de S. Jerônimo.

²⁶⁰ Centro Espírita Iemanjá – arquivo pessoal do autor.

Fot.74 Antiga imagem de São Jorge com seu manto na cor vermelha. Nesta estatueta, o dragão não está presente.



261

Alguns elementos ligados diretamente às religiões africanas ainda podem ser encontrados nas vestes e nos paramentos das entidades.

As sobrevivências de elementos africanos nas indumentárias são visíveis; exemplo disso é o uso do *Ojá* amarrado à altura do busto, quando os caboclos vão dançar no barracão [...] Saietas e calçolões são muito encontrados nos trajés dos caboclos, onde é observada forte influência das indumentárias dos Orixás²⁶².

O próprio arco e flecha dos Caboclos pode ter sua equivalência com um dos símbolos do Orixá Oxóssi, o *ofá*. Paramento ritualístico na forma de um arco e flecha²⁶³.

Nesta relação com o Orixá Oxóssi, deus da caça, Teles dos Santos explica que vários elementos simétricos afloram, pois o Caboclo, tal como Oxóssi, vive nas matas, tem uma ligação estreita com as ervas sagradas e medicinais através de Ossãe, deus das plantas, e gosta de ar livre e de liberdade²⁶⁴.

De acordo com Verger, quando Oxóssi vem dançar no barracão, além de seu arco e sua flecha, ele traz o *erukerê*, espécie de espanta-moscas que é considerado na África um símbolo de nobreza. Suas danças lembram o ato da caça, a perseguição e o flechar do animal²⁶⁵.

²⁶¹ Centro Espírita Vovó Cambina – arquivo pessoal do autor.

²⁶² LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 139.

²⁶³ AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1983. p. 112.

²⁶⁴ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 143.

²⁶⁵ VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. 6.ed. Salvador: Corrupio, 2002. p. 113.

No próximo item, abordaremos o tema dos Pontos Cantados, o sincretismo observado por dentro dos mesmos e como a tradição das casas é transmitida seja através destas cantigas, seja nas visitas recíprocas, nas festividades ou ainda na migração de médiuns entre as casas.

3.2 – “Tumba, ê, Caboclo...”

Em relação aos Pontos Cantados, verificamos que existem alguns deles que são uma constante nos terreiros pesquisados, mesmo naqueles onde o uso de instrumentos musicais para o acompanhamento não fazia parte de seus costumes. Estas cantigas, sejam de Orixás ou em nosso caso específico de Caboclos, fazem parte das tradições de muitas casas e são executadas com poucas variações, seja no ritmo ou mesmo em algumas expressões. É importante lembrar que por se tratar de tradição oral, suas origens muitas vezes não podem ser comprovadas.

A seguir, citaremos alguns exemplos de Pontos que foram ouvidos com maior frequência em nossas observações.

Ponto 1- Ogun
 Eu tenho sete espadas p’ra me defender,
 Eu tenho Ogun na minha companhia!
 Ogun é meu pai, Ogun é meu guia,
 Ogun é meu pai,
 Venha com Deus e a luz da estrela guia!

Ou na variação dos versos finais:

Ogun é meu pai, Ogun é meu guia,
 Ogun vai baixar,
 Na fé de Zambi e da Virgem Maria.

Na cantiga acima, ouvida na Tenda Espírita Mamãe Oxum, no Centro Espírita Iemanjá e no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, podemos perceber uma influência bantu com o termo Zambi, relativo à Zambiapongo, nome dado à divindade suprema desses povos e a influência católica na citação da Virgem Maria.

Ponto 2- Xangô

No alto daquela pedreira tem lírio que é de Xangô (bis)
 Xangô, kaô! Xangô, kaô!
 Kaô, kabiesile!

Ou na variação:

No alto daquela pedreira, tem um livro que é de Xangô (bis)
 Kaô, Xangô! Kaô, Xangô!
 Kaô, kabiesile, meu senhor!

Neste exemplo, observado no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos e no Centro Espírita Caboclo Mata Virgem, o sincretismo entre Xangô e São Jerônimo pode estar presente, já que na imagem do santo católico que está nos Congás de muitas das casas pesquisadas, o mesmo carrega um livro em suas mãos. Na fotografia 75 abaixo, podemos observar tais detalhes.



Fot.75 Antiga imagem de São Jerônimo sincretizado com Xangô. Note-se o livro em suas mãos e o leão deitado a seus pés.

Neste Ponto abaixo, recolhido no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, a figura do leão é utilizada para caracterizar o Orixá Xangô:

Ponto de Xangô

Bamba, aruê! A mata é da Jurema!
 Leão bradou na mata,
 Seu brado é muito forte,
 Machado tem bom corte,
 Meu pai é Xangô!

Continuando com nossos exemplos de Pontos que foram recolhidos em nossa pesquisa, trazemos alguns Pontos de Caboclos, o foco de nosso trabalho.

²⁶⁶ Centro Espírita Iemanjá – arquivo pessoal do autor.

Ponto 1-

Todo Caboclo, quando vem na aldeia, ele trás a guia, a guia coral (bis)
É guia coral, é guia coral! (bis)

Ou na sua outra versão:

Todo Caboclo, quando vem na aldeia, ele trás na cinta uma cobra coral (bis)
É uma cobra coral, é uma cobra coral (bis).

No Ponto Cantado acima, teríamos, talvez, a variação dos versos devida à transmissão oral, já que foneticamente são bastante parecidos. Outra possibilidade fica por conta da existência de um Caboclo de nome Cobra Coral, que pode ter influenciado no entendimento desta cantiga. Segue um Ponto do Caboclo Cobra Coral recolhido no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos.

Ponto 2-

Ponto do Caboclo Cobra Coral

Caboclo olha a sua banda,
Caboclo olha o seu Congá!
Caboclo olha a sua banda,
Seus filhos vem abençoar!
Ele é Caboclo da Cobra Coral, ele é Caboclo da Cobra Coral! (bis)

Outro Ponto de Caboclo bem antigo e que recolhemos no Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata com Pai Iran e com Mãe Teresa no Abaçá de Luango é

Ponto 3-

Tumba ê, Caboclo! Tumba lá e cá!
Tumba ê, guerreiro! Tumba lá e cá!
Tumba ê, meu pai! Tumba lá e cá!
Ôi, não me deixe só! Tumba lá e cá!

O Ponto acima apresenta a possibilidade de estar ligado ao conhecido Terreiro Tumba Junsara na Bahia, que em conjunto com o Terreiro do Bate-Folha, citado por Teles dos Santos, representam exemplos de antigos templos de influência Bantu²⁶⁷. É interessante lembrar que, tanto Pai Iran como Mãe Teresa, que nos informaram sobre esta cantiga, foram iniciados no Candomblé Angola, tradição Bantu.

Verificamos que todas as vezes que encontrávamos dirigentes espirituais em visita a outras casas, estes eram convidados a participar de forma efetiva das Giras. E, quando

²⁶⁷ SANTOS, Jocelio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 135.

estavam acompanhados pelos seus Ogãs, estes também eram convidados a participar das curimbas, ou seja, tocar os instrumentos e cantar os Pontos de sua própria tradição, até mesmo em uma especial deferência à entidade do dirigente visitante e à sua tradição/linhagem.

Nas festividades ou celebrações que envolviam mais de um terreiro, os Ogãs presentes se revezavam tanto no ato de tocar como no cantar. Algumas cantigas eram bastante conhecidas e a grande maioria dos presentes acompanhava os Ogãs.

Outras cantigas menos conhecidas, eram cantadas apenas pelos visitantes, o que nos dava a impressão de fazer parte da linhagem/tradição daquele grupo específico. Os demais ficavam atentos e em pouco tempo já cantavam as novas cantigas aprendidas com o grupo do terreiro visitante, incorporando-as ao seu próprio repertório.

Tais fatos concorrem sobremaneira para reforçar a ideia do diálogo entre casas de tradições diferentes através dos Pontos Cantados que passam a ser de conhecimento comum.

Tradições que se permutam e se perpetuam através da musicalidade.

Entendemos que as festividades e demais celebrações conjuntas têm papel muito importante na disseminação dos costumes e tradições de um terreiro para o outro. Abaixo, algumas fotografias que exemplificam estas ocasiões.



268

Fot.76 À direita da fotografia, Ogã do Centro Espírita Caboclo Mata Virgem em visita ao Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos.

Fot.77 À direita da fotografia, Ogã do Ilê Axé Paz, Amor e Caridade em visita ao Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos.



269

²⁶⁸ Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.



Fot.78 Da direita para a esquerda, Pai Cosme do Tumba Junsara da cidade de Três Rios-RJ, Mãe Avenir do Centro Espírita Caboclo Mata Virgem e seu Ogã, Jorge, e Mãe Zilda sendo homenageados na festa do Caboclo Boiadeiro.

270

Fot.79 Pai André do Centro Espírita Iemanjá manifestado pelo Caboclo Boiadeiro em visita ao Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos.



271

Normalmente, estes acontecimentos originam-se de homenagens a um determinado Orixá ou entidade espiritual da casa anfitriã. Além da comunidade circundante, a casa que promove o evento também convida dirigentes de outros terreiros e seus filhos espirituais.

Estes dirigentes convidados não necessariamente têm uma mesma origem ou linhagem/tradição, mas acabam por estabelecer laços de amizade e consideração como pudemos perceber. E aqueles que já são conhecidos de outras datas pela comunidade-terreiro celebrante, são recebidos como parentes próximos ou mesmo amigos muito queridos.

Na Tenda Espírita Mamãe Oxum, estas celebrações acontecem desde sua fundação e coincidem com datas comemorativas dos santos católicos, tais como: 20 de janeiro, dia votado a São Sebastião, faz-se uma homenagem ao Orixá Oxóssi e aos Caboclos; no dia 23 de abril, dia votado a São Jorge, o homenageado é o Orixá Ogun e assim por diante.

Estas celebrações e festividades que mobilizam duas ou mais casas são momentos em que os dirigentes e os médiuns de terreiros diferentes, que antes não tinham qualquer

²⁶⁹ Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

²⁷⁰ Festa do Caboclo Boiadeiro – Terreiro do Pai Manoel Testa de Ferro – arquivo pessoal do autor.

²⁷¹ Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

conhecimento pessoal, passam a se conhecer e tomam contato com outras maneiras de se relacionar com o Sagrado que não as suas próprias.

Destes contatos, verdadeiros momentos de interação e interlocução, estabelece-se um sentimento de respeito mútuo, favorecendo a possibilidade de acontecerem novas trocas e, desta forma, aquisição de novos conhecimentos.

Como visto anteriormente na pesquisa, alguns terreiros permitem que seus médiuns visitem outras casas. Isto contribui para que, influenciados pelos médiuns, os dirigentes sintam-se motivados a conhecerem outros terreiros e os contatos com outros dirigentes e tradições acabam por se estabelecer. A estas visitas fortuitas, outras acontecem em reciprocidade e, portanto, as trocas entre linhagens/tradições diversas tornam-se frequentes, permitindo o reconhecimento e uma identificação com o outro.

O *trocar as folhas*, no jargão do terreiro, que consiste no compartilhar de informações entre os dirigentes espirituais das casas é outro fator que contribui para a perpetuação dos conhecimentos adquiridos pelos médiuns ao longo de anos de experiência nos terreiros.

Em conversas eventuais ou mesmo durante os ritos festivos, a troca de saberes é um fato bastante recorrente. Tomamos conhecimento que no Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, é comum, durante as visitas que acontecem a esta casa, algum dirigente questionar sobre aspectos concernentes à sua ritualística.

No depoimento abaixo, outro dirigente nos dá um exemplo claro do que foi exposto acima.

[...] Na conversa, a gente ali conversando, justamente falando essa coisa do ritual, né, aí ele disse que p'ra chamar filhos p'ra tua casa, você torra o feijão fradinho, joga na porta. Eu nunca tinha ouvido isso. Coisas de ritual... É interessante... Uma coisa que ele trouxe ali [...] (Pai Marcelo).

Estas trocas de informações sobre aspectos do ritual de uma casa específica, muitas vezes são incorporadas à ritualística de outros terreiros de linhagem/tradição diversa.

[...] utilizamos em nosso terreiro uma cumbuca com álcool e cânfora em cada um dos cantos do Congá. Também fazemos um ritual com fogo ao final de cada Gira. Aprendemos isso com um sacerdote amigo e achamos que seria positivo utilizar em nossas Giras [...] (Pai Paulo).

[...] Eu já vi muita coisa bacana... O que eu vejo de bom, eu trago p'ra mim. O que eu vejo de ruim, eu não copio [...] (Pai Iran).

Em nossas entrevistas, percebemos que os dirigentes são bastante cuidadosos ao referirem-se a outros sacerdotes ou a outros terreiros. Evitam comentários que possam suscitar algum tipo de conflito futuro, não deixando espaço para quaisquer questionamentos.

Além das festividades e celebrações específicas de Caboclos que presenciamos, fomos convidados a participar de uma Festa Cigana, que é celebrada anualmente. Esta festividade foi combinada e elaborada pelos dirigentes de duas casas, o Centro Fraternidade, Caridade Caminhos da Aruanda e o Centro Espírita Vovó Cambina, que por ter maiores instalações, cedeu o seu espaço físico para o acontecimento. O ritual foi oficiado pelos dirigentes dos dois terreiros e médiuns de ambas as casas confraternizaram lado a lado. Dois fatores concorrem para que esta festa seja feita de forma conjunta, o conhecimento que é partilhado e o aspecto econômico.

[...] eu não tenho muito conhecimento... Foi até o Marcelo, que mexe com isso, que me ajuda agora... Nem sei te responder muito... Assim, é dispendioso, é muito caro porque são frutas, as roupas são caras [...] (Mãe Sirleya).

Apesar da direção compartilhada, houve certa prevalência do dirigente Marcelo Fontes, mais experiente e com mais tempo de sacerdócio, que fez a prédica e deu as diretrizes gerais do rito festivo.

O espaço do salão estava todo ornamentado como se fosse uma tenda com véus e tapeçaria. Incenso, velas coloridas, imagens e oferendas de frutas, vinho e pães completavam o cenário. Pode-se observar, nas fotografias abaixo, alguns detalhes desta Festa Cigana.



Fot.80 Observa-se a ornamentação bem colorida com véus caindo do teto, formando espécie de tenda e tapetes forrando o chão. As vestes das médiuns são bem coloridas e chamativas.

272

²⁷² Centro Espírita Vovó Cambina – arquivo pessoal do autor.

Fot.81 Detalhes da mesa também colorida e ornamentada com comidas votivas, velas e imagens representativas dos ciganos.



Pai Marcelo nos conta que outro rito em comum entre estas duas casas é um rito de Exú.

[...] Tem uma pessoa que eu ‘tô ajudando e já vinha participando com ela há muito tempo e a gente, às vezes, têm um “intercâmbiozinho” grande. Eu participei da festa de Exú na casa dela, ela veio e participou na minha casa [...]

Não temos conhecimento de ritos especificamente de Caboclos realizados conjuntamente por estas duas casas.

Ainda nos cabe destacar como fator de disseminação e troca de conhecimentos a migração existente de médiuns de uma casa para outra, levando consigo elementos e informações relativas à sua antiga casa, tais como: cantigas, símbolos, paramentos e até mesmo outros costumes como comidas votivas, rezas e benzeduras.

Em nossas observações no Templo do caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, verificamos a utilização de poucos paramentos para os Caboclos. Às vezes, os médiuns usam uma fita colorida na cabeça ou portam uma lança ou espada, ou ainda chicote e laço no caso dos Boiadeiros. Não observamos o uso de cocares ou chapéus de couro durante as Giras.

Na época da pesquisa, havia somente dois médiuns oriundos de outras casas. Estes médiuns estavam sendo orientados com a finalidade de se adaptarem aos costumes e *modus operandi* da casa.

No Centro Fraternidade, Caridade, Caminhos da Aruanda, existia uma quantidade maior de médiuns vindos de outras casas por ocasião de nossa pesquisa. Seu dirigente não soube precisar o número total de médiuns migrantes para esta casa.

²⁷³ Centro Espírita Vovó Cambina – arquivo pessoal do autor.

[...] Tem um primo meu que depois que o Oxóssi fechou, alguns médiuns foram lá p'ra casa e ele veio junto. Ele trabalhava com esse Caboclo muito antes até de eu entrar p'ro terreiro... Se eu for falar em médiuns mais antigos que trabalham... Tem uma senhora que estava no Oxóssi, tipo assim, há trinta anos [...] Eles trazem uma bagagem, uma experiência... Soma ali p'ra gente, agrega [...] (Pai Marcelo).

Como é possível depreender do depoimento acima, esta migração de médiuns entre as casas já pode ser considerada por si só como elemento dialogal, já que acompanham estes migrantes as tradições e os conhecimentos adquiridos no terreiro anterior. E estes conhecimentos vão ser acrescentados e incorporados ao corpus de tradição da nova casa, algumas vezes alterando de forma significativa sua ritualística.

No próximo item, analisaremos as estruturas simbólicas que estão presentes nos terreiros pesquisados, demonstrando seus pontos de interseção tanto concretos como conceituais.

3.3 – “Sem o Caboclo eu não sei como seria”

Outro aspecto relevante na pesquisa é o da utilização de pontos simbólicos, sejam desenhados ou riscados. Tais sinais seriam representações das forças da natureza e nas palavras de Rivas Neto, uma linguagem cósmica²⁷⁴. Estes símbolos representativos dessas forças ainda podem aparecer na forma de pequenas estruturas metálicas, bandeiras, toalhas ou mesmo pinturas e luminárias como aquelas que estão representadas nas fotografias abaixo.



Fot.82 Estrutura metálica representativa de Exú. Tridentes, caveira e foice simbolizando esta entidade. Note-se que no cruzamento dos tridentes existe um espaço para acender-se vela.

275

²⁷⁴ NETO, F. Rivas. **Lições básicas de Umbanda**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1991. p. 145.

²⁷⁵ Centro Espírita Iemanjá – arquivo pessoal do autor.

Fot.83 Podemos observar na bandeira da Tenda Espírita Mamãe Oxum, uma cruz, uma flor e um coração bordados. Segundo os adeptos desta Casa, o coração representa o Orixá Oxum. Nesse Terreiro, a cor azul claro também é atribuída a este Orixá.



276



277

Fot.84 Ao lado, a representação simbólica do Caboclo das Sete Jiboias em uma luminária a frente do Congá na filial nº 12 da Tenda Espírita Mirim.

Fot. 85 Ponto simbólico representativo do Orixá Oxóssi no chão do salão do Congá da Fraternidade Francisco de Assis.



278

Algumas casas por pertencerem a uma determinada linhagem/tradição, trazem representações simbólicas bastante específicas, mas que não deixam de mostrar traços comuns a outros terreiros.

²⁷⁶ Tenda Espírita Mamãe Oxum – arquivo pessoal do autor.

²⁷⁷ Tenda Espírita Mirim – arquivo pessoal do autor.

²⁷⁸ Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

Nas fotografias abaixo, 86, 87, 88 e 89, fornecemos alguns exemplos de esculturas metálicas que simbolizam o Orixá Ogun em três casas distintas.

Fot.86 Parafusos, ferraduras e representações de ferramentas estão presentes nesta estrutura.



279

Fot. 87 Ferraduras, ferramentas diversas e parafusos de ferro fazem parte desta estrutura representativa do Orixá Ogun.



280

Fot.88 Lanças, espadas, ferraduras, escudo, correntes e ferramentas podem ser vistas nesta estrutura.



281

Fot. 89 Aqui, ferramentas diversas podem ser observadas. Ao fundo, ainda é evidente a representação do Caboclo no cocar e nos arcos e flechas.



282

²⁷⁹ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

²⁸⁰ Ilê Axé Paz, Amor e Caridade – arquivo pessoal do autor.

²⁸¹ Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

²⁸² Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

As três casas representadas nas fotografias acima (86, 87, 88 e 89) não mantêm vínculo de origem, mas seus dirigentes mantêm contato e visitam-se eventualmente. Porém, é de entendimento comum a essas casas que o ferro e todas as ferramentas feitas desta substância são elementos representativos do Orixá Ogun em uma clara semelhança conceitual.

[...] P'ra mim, veio da história do Orixá, o dono do ferro, o dono da forja, foi ele o inventor de todas as ferramentas... Ele produziu as primeiras ferramentas p'ra que o homem pudesse arar o campo... Dali eu comecei a montar minha ferramenta de Ogun... Eu tenho parafusos de trilho de trem, chave inglesa, ferradura, bilhas que eu uso para ornamentar... Então eu montei... Na minha concepção, Ogun é o senhor do ferro. Ele é o senhor do ferro [...] (Pai Marcelo).

De acordo com Augras, Ogun é o desbravador e também, o ferreiro.

Ogun é, portanto, antes de mais nada, o pioneiro. Vem das florestas, inventa o ferro, fabrica as armas de caça e de guerra, a enxada que trabalha a terra, as serras e os formões que entalham a madeira, transformando-a em objetos usuais, desde o pilão até a canoa. Prepara também os objetos sagrados: forja a faca dos sacrifícios, as campainhas que chamam os deuses na festa. Ele é o deus da técnica. Seu emblema resume suas atividades: é uma penca de sete ferramentas em miniatura. Sete é o número simbólico de Ogun. A pedra que o representa em seu aspecto essencial é o minério de ferro²⁸³.

Podemos notar a força do mito na construção simbólica de cada terreiro e de todos os seus artefatos no depoimento registrado acima, mas observamos também que existe uma interpretação individual deste mito, espaço aberto à criatividade e inventividade daquele que ritualiza, fornecendo um toque pessoal, fruto da experiência e da vivência templária. Esse toque pessoal faz com que cada terreiro seja único.

O Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente e o Centro Espírita Xangô Caô da Cachoeira do Oriente têm vínculo de origem e de linhagem/tradição. Nestas duas casas, é possível observar a utilização de toalhas bordadas com símbolos representativos dos Orixás segundo suas tradições. Alguns detalhes estão na fotografia 90.

²⁸³ AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1983. p. 106.



Fot. 90 Detalhe do Congá do CEUXCO. Podem ser observados símbolos representativos dos Orixás bordados na toalha branca rendada.

Símbolos variados aparecem de forma constante nas estruturas básicas das casas e que já foram citados, tais como: arcos, machadinhas, lanças e cocares. Outro destes símbolos de grande destaque e presente em todos os terreiros é o Congá. Espécie de altar onde podem ser encontrados diversos objetos e representações de Orixás, Caboclos, Pretos-Velhos e demais entidades da Umbanda.

O Congá, normalmente, está constituído de planos diferenciados, uns acima dos outros. Cada plano tem uma imagem ou representação específica dos Orixás, Caboclos, Pretos-Velhos e demais entidades cultuadas na Umbanda.

Nos planos mais elevados, estão colocadas as representações dos Orixás e, normalmente, a representação do Orixá Oxalá ocupa o nicho mais alto e/ou central do Congá.

De acordo com depoimentos recolhidos no campo, tal distinção dada ao Orixá Oxalá, deve-se à sua própria condição de superioridade frente aos demais Orixás, tendo sido o responsável pela criação de todos os seres.

Augras assim resume o mito iorubano,

O deus ioruba da criação de todos os seres que povoam este mundo e o além chama-se *Obatalá*, mas, nos terreiros brasileiros, é antes designado pelo seu título de Deus Grande, *Orisà nlà*, que, por contração, deu Oxalá. [...] Dele dependem todos os seres do céu e da terra. Ele é a brancura do indeterminado, o deus de todos os começos e de todas as realizações. A vida e a morte abrigam-se debaixo de seu pálido²⁸⁵.

Nos planos mais abaixo, estão colocadas as representações das demais entidades da Umbanda, ou seja, Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, etc., demonstrando sua subordinação

²⁸⁴ Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente – arquivo pessoal do autor.

²⁸⁵ AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Patrópolis-RJ: Vozes, 1983. p. 172-173.

hierárquica aos Orixás. De acordo com o dirigente do Centro Espírita São Lázaro, as entidades de Umbanda são representantes dos Orixás.

Como foi citado anteriormente, esses altares, eventualmente, podem ser chamados de Pejís. Também podemos encontrar em cima dos Congás copos com água, vasos com flores diversas e velas de cores variadas, cristais e conchas marinhas.

Observamos algumas casas que possuíam uma pequena cachoeira na parte inferior de seu Congá, onde imagens de sereias, estrelas e conchas do mar podiam ser vistas. Interessante notar a semelhança entre terreiros que nem sempre apresentam a mesma origem.

Em se tratando da estrutura básica dos Congás, recolhemos o seguinte depoimento de um dirigente a respeito do próprio altar de sua casa.

[...] Foi Pai Benedito que disse como queria o Congá... A explicação que eu tenho é que quando nós vamos saudar o Congá, nós vamos de baixo para cima... O que foi ensinado pelo Pai Benedito é que aquela parte de cima dos Orixás é uma homenagem à igreja católica... Pelo sincretismo, pelo que eles passaram no cativeiro, tudo que eles foram obrigados a aprender: a missa, o ritual católico, aquela coisa toda... É o respeito pelo que eles passaram pelo que eles foram obrigados a aprender [...] (Pai Marcelo).

Vejamos nas fotografias a seguir alguns exemplos das similaridades encontradas nas diversas casas observadas.



Fot.91 Neste Congá observa-se altiplanos diversos onde estão estatuetas de Santos católicos representando os Orixás e no plano mais baixo, representações de Caboclos e Pretos-Velhos. Embaixo da mesa do Congá, ainda é visível uma pequena cachoeira. Os cortinados de renda são uma constante nos terreiros de influência Bantu.

286

²⁸⁶ Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô da Cachoeira do Oriente – arquivo pessoal do autor.

Fot.92 Detalhes da parte inferior do Congá do Centro Espírita Vovó Cambina. Observamos uma imagem representativa do Orixá Yemanjá e outra de São Jerônimo representando o Orixá Xangô, que também está ligado às cachoeiras.



287



288

Fot.93 Observa-se inúmeras imagens. Neste caso específico e em plano mais elevado, é dado destaque a duas estatuetas de Caboclos ao lado daquela que representa o Orixá Oxalá, concedendo aos mesmos o já citado status de Orixá. No espaço inferior, representações de Yemanjá e de sereias, ou como dito nos terreiros, o *Povo das Águas*.

Como é possível perceber nas fotografias anteriores, os três exemplos utilizados possuem estruturas semelhantes, concedendo às representações imagéticas dos Orixás um lugar de destaque, além do espaço próprio para o *Povo das Águas*.

Destacamos a fotografia 93, onde a estrutura daquele Congá apresenta a representação do Orixá Oxalá, ladeada por duas imagens de Caboclos em um mesmo plano superior, sendo que as demais representações de Orixás e outras entidades da Umbanda estão situadas em um único plano mais abaixo.

Como esta casa traz uma tradição Angola, acreditamos que o fato dos povos de origem bantu terem assimilado os Caboclos como divindade ancestral a quem deveriam prestar culto, tenha influenciado tal destaque concedido na organização deste Congá, demonstrando a importância conferida a estas entidades.

Mas se estas casas exemplificadas acima não possuem origem comum, de onde provém tal modelo de altar? Estaria ligado à maneira bantu de assimilação de objetos que

²⁸⁷ Centro Espírita Vovó Cambina – arquivo pessoal do autor.

²⁸⁸ Centro Espírita Cabocla Jurema da Mata – arquivo pessoal do autor.

achavam bonitos na religião católica com a finalidade de tornar seus próprios pejis mais atraentes?

Outra casa que dá destaque especial às imagens dos Caboclos é o Centro Espírita Iemanjá. Em cada um dos lados de seu Congá existe uma estátua representativa de uma Cabocla. De acordo com sua dirigente, estas imagens estão na casa desde o tempo de sua fundação no ano de 1967.

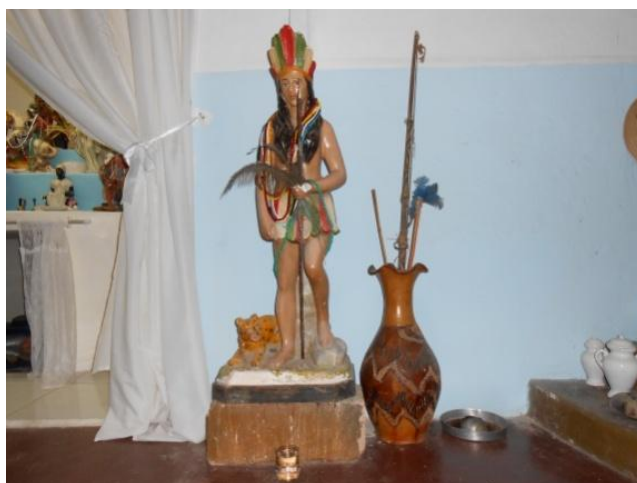
Alguns de seus detalhes podem ser observados nas fotografias 94 e 95 abaixo.

Fot. 94



289

Fot. 95



290

Nas fotografias anteriores, 94 e 95, podemos observar os saiotes e cocares de penas coloridas, fios de contas e alguns paramentos em um vaso na fotografia 95. Ambas as imagens

²⁸⁹ Centro Espírita Iemanjá – arquivo pessoal do autor.

²⁹⁰ Ibidem.

estão em um nível ligeiramente mais alto que o piso do salão em uma espécie de pedestal e medem um pouco mais de um metro de altura. O pai pequeno da casa nos informou que estas estatuetas foram doadas pela dirigente de outro terreiro que fechou suas portas há muitos anos atrás, mas ele mesmo não soube informar os motivos do fechamento e nem o nome daquela dirigente. É interessante observar que uma delas apresenta a tez bem escura e a outra, clara.

Tanto o pai pequeno como a dirigente deste terreiro não souberam dar o motivo. Uma possível explicação estaria no fato do Caboclo também representar a miscigenação racial da formação do povo brasileiro, estando aqui demonstradas as etnias negra e branca, além de sua própria condição autóctone e, portanto, da etnia vermelha.

Todos os Congás das casas pesquisadas são ricos em detalhes. Quer fosse repleto de imagens como a grande maioria, quer contivesse apenas uma imagem como a Fraternidade Francisco de Assis, a Tenda Espírita Mirim e o Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade, ou ainda nenhuma como é o caso do Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos, este altar esteve sempre presente. Concluimos ser um importante símbolo da presença do Sagrado e que não pode deixar de existir nos terreiros. Podemos observar alguns detalhes dos Congás destas casas citadas nas fotografias 96, 97, 98 e 99 a seguir.



291

Fot.96 Observamos apenas uma imagem sincretizada com o Orixá Oxalá. As toalhas ou cortinados de renda também são muito frequentes na ornamentação dos Congás.



292

Fot.97 É possível verificar, além dos símbolos representativos das entidades de Umbanda desta casa na forma de luminárias, uma imagem representativa do Orixá Oxalá no plano mais elevado do salão deste templo. O Congá está presente, mas não contém objetos ritualísticos. Apenas vasos com flores

²⁹¹ Fraternidade Francisco de Assis – arquivo pessoal do autor.

²⁹² Tenda Espírita Mirim – arquivo pessoal do autor.



Fot.98 Neste Congá, estão presentes as cortinas de renda e apenas uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, patrona desta casa, e vasos com flores.

293

Fot.99 Neste exemplo de Congá, é possível observar símbolos representativos dos Orixás, os chamados *Pontos Riscados de Pemba* na tradição desta casa, cristais, estrela do mar, vasos com flores e outros objetos. Até a data da pesquisa, não havia imagens representativas dos Orixás neste terreiro.



294

Não foi possível identificar as origens dos modelos de Congás em todas as casas pesquisadas. Algumas delas seguem uma orientação específica para a estruturação de seus altares, tendo suas linhagens/tradições como norte.

O Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente, o Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô da Cachoeira do Oriente e o Centro Espírita de Umbanda Ogun Beira-Mar mantêm estruturas de Congás semelhantes àquele de sua casa-origem em Teresópolis-RJ. E o Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos tem seu Congá remetendo diretamente ao modelo daquele de sua casa-origem em São Paulo-SP.

É possível que através do processo de se originarem novas casas a partir de um único terreiro de uma determinada linhagem/tradição com a formação de novos sacerdotes, as visitas e o *trocar as folhas* entre esses sacerdotes, as migrações várias que acontecem entre

²⁹³ Templo Evangélico Fé, Esperança e Caridade – arquivo pessoal do autor.

²⁹⁴ Templo do Caboclo Sr. Ogun Sete Escudos – arquivo pessoal do autor.

casas de linhagens/tradições diversas, acabem por influenciar decisivamente na disseminação de modelos e estruturas desses altares. Desta forma, não somente uma linhagem/tradição é contemplada, mas todo um processo de síntese de tradições diferentes que se intercambiam e se complementam ali tem lugar. É importante salientar que, como visto anteriormente, existe um espaço para a interpretação pessoal na construção do símbolo. E os Congás são símbolos estruturais que estiveram presentes na totalidade das casas observadas.

Cada terreiro se estabelece como representante legítimo de suas origens seja fundando ou refundando sua história, criando ou recriando seus símbolos, atualizando e revivendo seus mitos a cada rito.

Um desses mitos de excepcional alcance, o Caboclo esteve presente em todos os templos pesquisados. Símbolo de resistência, aquele “que lutou heroicamente contra os colonizadores estrangeiros²⁹⁵”, “índio bravo e destemido²⁹⁶”, signo da brasilidade mestiça.

Elevado ao patamar de divindade pelas etnias do grupo bantu que aportaram no Brasil na época da escravidão, entendemos que o Caboclo pode ser considerado o ancestral verdadeiro desta terra, ou como diria Teles dos Santos, “o dono da terra”²⁹⁷.

Pelos motivos expostos, o Caboclo também pode ser entendido como a essência da Umbanda, não sendo mesmo possível existir uma sem o outro. Nos depoimentos a seguir, ressalta-se a importância do Caboclo para a Umbanda e seus adeptos.

[...] É a realidade que eu vivo... Caboclo p’ra mim é muito importante, porque o compromisso que eu tenho hoje, eu me ligo muito neles, né/ ‘Tô sempre com ‘Seu’ Boiadeiro... Minhas dúvidas... Eles p’ra mim são uma peça muito importante na minha casa, muito importante. Sem o Caboclo não sei como seria [...] (Mãe Lúcia).

[...] Se não tivesse o Caboclo, ia faltar muita coisa, ia faltar tudo. Não poderia faltar o Caboclo. Ele é uma peça fundamental... Não dá! Não dá p’ra sobreviver sem os Caboclos... Eles estão representando a Umbanda... É o pé no chão, é a simplicidade, é a coisa feita com carinho. Não tem como faltar o Caboclo na Umbanda. [...] (Pai Marcelo).

[...] Sem o Caboclo não seria Umbanda. Eu considero o Caboclo como o chefe primeiro, né? Umbanda sem Caboclo, p’ra mim não seria uma Umbanda autêntica, né? ... O Caboclo é o máximo, é supremo. Abaixo do Orixá seria o Caboclo. [...] (Pai José).

²⁹⁵ JOBIN, José Luís. **Indianismo literário na cultura do romantismo**. Rev. Let., São Paulo, v. 46, n.1, p.191, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/48/42> Acessado em 20 fev.2013.

²⁹⁶ Ibidem p. 200.

²⁹⁷ SANTOS, Jocelio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 56.

A presença desta entidade conhecida como Caboclo estava marcada na decoração das paredes das casas com seus cocares, arcos e flechas, nas imagens representativas nos Congás e até mesmo na denominação dos templos os nomes de Caboclos foram maioria.

A valorização do elemento brasileiro indígena no universo religioso afro-baiano citado por Teles dos Santos, nós também encontramos em nosso campo de pesquisa. Como pudemos verificar, é inegável a presença expressiva destas entidades conhecidas como Caboclos na Umbanda de Petrópolis-RJ²⁹⁸.

Excetuando-se apenas três de todos os terreiros pesquisados, nos demais, o Caboclo exercia suas funções já conhecidas de feiticeiro, curandeiro e conselheiro, tendo seu espaço próprio para trabalhar e sendo bastante respeitado e, por que não dizer, querido pelos adeptos e consulentes.

Durante suas Giras em suas consultas, acontece uma forte interação entre o Caboclo e seus consulentes. Sua maneira firme de se relacionar e sua postura vivaz envolvem os adeptos, favorecendo um clima de confiança e respeito.

Uma empatia se instala, dando conta de que o “índio” brasileiro, com seu conhecimento, poder e força está inserido naquele espaço e a sua presença deve ser vivida e glorificada²⁹⁹.

Assim, o Caboclo torna-se um dos símbolos mais intensos, complexos e plenos de significados que permeiam a Umbanda. O Caboclo, representação arquetípica da fortaleza e da simplicidade de acordo com os depoimentos colhidos, exerce forte penetração nos terreiros, envolvendo os adeptos num clima de confiança neste herói mítico das terras brasileiras.

Adiante, apresentaremos nossas conclusões a respeito de nossa pesquisa sobre o diálogo intra-religioso na Umbanda de Petrópolis-RJ, tomando por base a figura-tema do Caboclo.

²⁹⁸ Ibidem. p. 90.

²⁹⁹ Ibidem. p. 122.

Conclusão

Ao iniciarmos nossa pesquisa, levantamos algumas questões: de onde provinham as semelhanças entre os terreiros, se tais semelhanças aconteciam por que os terreiros teriam a mesma origem, se existiria algum tipo de interlocução entre as casas.

Nossa pesquisa deu-se exatamente no sentido de examinar estes aspectos. Procuramos observar atentamente cada uma das casas objetos de estudos com a finalidade de confirmar a hipótese da existência de um diálogo intra-religioso na Umbanda a partir da figura-tema do Caboclo.

De tudo aquilo que vimos durante estes vários meses de pesquisa, o que tornou-se mais evidente e mais nos chamou a atenção foi o relacionamento existente entre os diversos pais e mães de santo que entrevistamos. E ainda que este contato entre estes sacerdotes tenha sido por vezes muito tímido, o mesmo deu-se de forma bastante significativa para cada um deles, segundo o que pudemos observar.

Mesmo quando estes contatos não foram diretamente pessoais, observamos que em seus terreiros existia uma interação através dos seus símbolos, de suas cantigas, das performances de cada um dos Caboclos que em seus templos *giravam*, atendendo seus consulentes em suas aflições mais prementes.

Ficou claro que as tradições se tocam através de seus mitos, de seus ritos, de suas danças, de seus Pontos Cantados, das imagens representativas de seus Orixás, da decoração de suas casas, de seus cortinados de renda, da estrutura de seus Congás, de suas flores, de suas cruzes, de seus rosários, de seus arcos e flechas, de suas lanças, de suas espadas, de suas ervas e tantos outros objetos ritualísticos que estão presentes nos terreiros.

Todos estes componentes simbólicos apresentam uma profunda sinergia quando colocados em um conjunto de significado próprio e que representam determinado mito e todas estas casas dialogam no momento em que estes mesmos componentes são postos em movimento através de seus ritos, que ressignificam e atualizam o próprio mito segundo as suas interpretações.

Ao Caboclo, que se apresentou desde o início como entidade de profunda penetração nos terreiros de Umbanda de Petrópolis-RJ, ainda cabe maiores e mais amplas investigações.

Quanto ao diálogo intra-religioso, a interlocução nos terreiros pesquisados mostrou-se bastante evidente. Podemos afirmar que este diálogo acontece frequentemente. E está calcado no intercâmbio de tradições que se estabelece nas visitas recíprocas de médiuns e de

dirigentes espirituais, tanto em ritos públicos comuns, como em festividades e demais celebrações, sejam conjuntas ou não.

Fosse em seu aspecto formal através dos contatos entre os médiuns de casas diferentes ou mesmo pela migração de alguns membros entre as várias casas. Fosse pela repetição de fundamentos aprendidos de suas origens, ou com a introdução de novos fundamentos na sua própria ritualística, encontrados e absorvidos na convivência com outros templos, a interação dos terreiros pesquisados era uma realidade que se mostrava de forma clara.

Nestas ocasiões de encontros, novas relações de amizade são criadas, o conhecimento de outras realidades diferentes daquela própria de cada um é propiciado e o respeito à alteridade é favorecido. Novos laços são estabelecidos. Antigos laços são fortalecidos. Uma identidade entre os adeptos é reconhecida.

Como citado anteriormente, o diálogo vem carregado de reciprocidade, intercâmbio, relação e abertura ao outro. E estes traços característicos do diálogo estiveram presentes ao longo de nossa pesquisa.

Parafraçando Berkenbrock, o diálogo religioso implica em uma busca constante, não sendo o fim último, mas que se encontra sempre disponível para novas possibilidades³⁰⁰.

E nestas inúmeras possibilidades ritualísticas que se apresentam na Umbanda, a semelhança de estarem seus seguidores e adeptos unidos debaixo de uma só religião, como aquele simples cocar de Caboclo, uma única peça, mas composta de tantas e multicoloridas penas.

³⁰⁰ BERKENBROCK, Volney José. **Diálogos com o Candomblé e a Umbanda**. Atualização, BH/MG; ano XLI; NN. 348 e 349; Jan/Abr – 2011. p. 183-212.

Referências bibliográficas

- ALCÂNTARA, Alfredo. **Umbanda em julgamento**. Rio de Janeiro: Gráfica Mundo Espírita S.A., 1949.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- ALVES, Magda. **Como escrever teses e monografias: um roteiro passo a passo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007 – 4. reimpressão.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Rio de Janeiro, Pallas, 2011.
- _____. **Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico das ervas nas casas de candomblé jêje-nagô**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 4ª Ed., 2009.
- BAUER, Martin W. ; GASKELL, George (orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BEAUD, Stéfane; WEBER, Florence. **Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1973.
- _____. **As religiões africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter L. ; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 34. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. **Diálogos com o Candomblé e a Umbanda**. Atualização, BH/MG; ano XLI; NN. 348 e 349; Jan/Abr – 2011.
- BOFF, Leonardo. **O encanto dos Orixás**. <<http://leonardoboff.com/site/lboff.htm>> Acessado em 27 jan. 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: volume I: mitologia primitiva**. 3. ed. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- _____. **Candomblés da Bahia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô: o mistério dos orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **História das crenças e das ideias religiosas: volume III: de Maomé à idade das reformas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FTU- Faculdade de Teologia Umbandista. **Depoimento de Zélia de Moraes**: filha do médium Zélio Fernandino de Moraes. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=EL5xi-8iZ4>. Acesso em: 17 set. 2013.
- FILORAMO, Giovani; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- FRAZER, James George. **O ramo de ouro**. Versão ilustrada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- GEERTZ, Clifford. **Atrás dos fatos**: dois países, quatro décadas, um antropólogo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **A interpretação das culturas**. 1. ed., 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- _____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GRESCHAT, Hasn-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.
- HEISIG, James W. **Diálogos a uma polegada acima da terra**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- JOBIM, José Luis. Indianismo literário na cultura do romantismo. **Rev. Let.**, São Paulo, v. 46, n.1, p. 191-208, jan/jun. 2006. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/48/42>> Acessado em 20 fev. 2013.
- LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa, Portugal: Edições 70 Lda., 1978.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupo. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro-GB: Paz e Terra, 1972.
- MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. **Umbanda – Sua eterna doutrina**. 4. ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1985.
- _____. **Macumbas e Candomblés na Umbanda**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1970.
- _____. **Umbanda de todos nós**. 7. ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1972.
- MENESES, Heraldo. **Caboclos na Umbanda**: mitologia, iniciação, ritual, pontos fetiches, etc. 2. ed. Rio de Janeiro: Indústria Gráfica Siqueira S.A. Coleção Afro-Brasileira. [19--].
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (coord. e trad.) **Olóôrisà**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Editora Ágora Ltda., 1981.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- OMULU, Caio de. **Umbanda Omolocô**: liturgia, rito e convergência: (a visão de um adepto). São Paulo: Ícone, 2002.
- ORTIZ, Renato. **A Morte branca do feiticeiro negro**: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- PERRI, Flávio. **O encanto dos orixás**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.
- PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Tôres. **Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1972.

- POUPART, Jean et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. (org.) **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- _____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, junho/agosto 2000.
- _____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Editora Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- _____. **A Cadeira no Candomblé**. Art. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/> - acessado em 12/06/2012.
- _____. **A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros**. Art. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/> - acessado em 10/09/2012.
- _____. As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo (28): 64-83, Dezembro/ Fevereiro 95/96.
- RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- _____. **As culturas negras**. Rio de Janeiro-GB: Livraria-Editôra da Casa do Estudante do Brasil, [19--].
- RIBEIRO, José. **Magia africana**. Rio de Janeiro-GB: Editora Espiritualista LTDA., 1972.
- RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976.
- RIVAS NETO, Francisco. **Lições básicas de Umbanda**. 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1991.
- _____. **Exú, o grande arcano**. 1. ed. São Paulo: Ícone, 1993.
- _____. **Umbanda – A proto-síntese cósmica**. 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1989.
- _____. **Fundamentos Herméticos de Umbanda**. São Paulo: Ícone, 1996.
- _____. **Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. 1. ed. São Paulo: Arché, 2012.
- NINA RODRIGUES, Raymundo. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.
- SAIDENBERG, Thereza. 73 anos de um culto brasileiro. Como surgiu a Umbanda em nosso país. **Revista Planeta**. São Paulo, (75): 34-38, Dezembro 1978.
- SANTOS, Deoscoredes M. dos. **Constos negros da Bahia e Contos de nagô**. Salvador: Corrupio, 2003.
- SANTOS, Jocelio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia**. 10. ed. Petrópolis-RJ, Vozes, 1986
- _____. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: Sistema Nagô no Brasil, Negritude versus Sincretismo. **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis-RJ, ano 71, volume LXXI (7): 23-34, Setembro.
- SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. Umbanda: Uma religião entre polos. **Revista USP**. São Paulo, (32): 214-221, Dezembro/Fevereiro, 1996-97.

SILVEIRA, Renato da. Jeje-Nagô, Iorubá-Tapá, Efan, Ijexá, processo de constituição do Candomblé da Barroquinha – 1764-1851. **Revista de Cultura Vozes.** nº 6, Novembro/Dezembro, 2000.

TEIXEIRA, Faustino (org.) **Sociologia da religião: enfoques teóricos.** 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

_____. **Há uma relação entre violência e religião?** Disponível em <<http://www.projornada.org.br/2jornada/txt46.htm>> - acessado em 07.09.14.

TRINDADE, Diamantino F. **Umbanda e Sua História.** São Paulo: Ícone, 1991.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis-RJ: Vozes, 1974.

VAN DE PORT, Matthijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. **Debates do NER.** Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 123-164, jul./dez. 2012.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem:** um estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 3. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1946.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás:** deuses iorubás na África e no Novo Mundo. 6.ed. Salvador: Corrupio, 2002.

YOKAANAM. Oceano de Sá. **Evangelho de Umbanda eclética:** escrituras e codificação. 5. ed. Rio de Janeiro: Folha Carioca Editora LTDA., 1980.