

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Gilciana Paulo Franco

**O TRÂNSITO RELIGIOSO PROTAGONIZADO POR UMBANDISTAS E
CANDOMBLECISTAS NO TERREIRO DO PAI CARLINHOS CABRAL DE OXUM:**
uma análise da convivência religiosa dentro de um terreiro misto em Juiz de Fora

Juiz de Fora

2016

Gilciana Paulo Franco

**O TRÂNSITO RELIGIOSO PROTAGONIZADO POR UMBANDISTAS E
CANDOMBLECISTAS NO TERREIRO DO PAI CARLINHOS CABRAL DE OXUM:**

uma análise da convivência religiosa dentro de um terreiro misto em Juiz de Fora

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradição e Perspectiva de Diálogo.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock.

Juiz de Fora

2016

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

Franco, Gilciana Paulo.

O TRÂNSITO RELIGIOSO PROTAGONIZADO POR UMBANDISTAS E CANDOMBLECISTAS NO TERREIRO DO PAI CARLINHOS CABRAL DE OXUM: : uma análise da convivência religiosa dentro de um terreiro misto em Juiz de Fora / Gilciana Paulo Franco. -- 2016.
146 p.

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, 2016.

1. Trânsito religioso. 2. Pai Carlinhos. 3. Umbanda. 4. Candomblé. I. Berkenbrock, Volney José, orient. II. Título.

**O TRÂNSITO RELIGIOSO PROTAGONIZADO POR UMBANDISTAS E
CANDOMBLECISTAS NO TERREIRO DO PAI CARLINHOS CABRAL DE
OXUM: uma análise da convivência religiosa dentro de um terreiro misto em Juiz de**

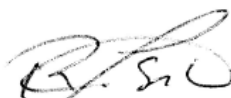
Fora

Gilciana Paulo Franco

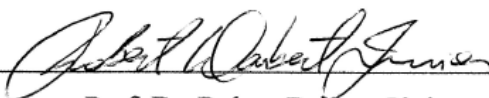
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradição e Perspectiva de Diálogo, aprovada pela seguinte Banca Examinadora:



Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora/MG.



Prof. Dr. Reinaldo da Silva Júnior
Faculdades Pitágoras de Divinópolis/MG.



Prof. Dr. Robert Daibert Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora/MG.

Conceito: _____.

Juiz de Fora, ____ de _____ de 2016.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar aos ancestrais africanos que vieram para o Brasil e trouxeram o culto dos orixás que são a base de formação das religiões denominadas afro-brasileiras.

Agradeço imensamente ao Pai Carlinhos Cabral de Oxum que me possibilitou estar presente em seu terreiro e, com muita sabedoria, compartilhou comigo parte da sua vivência dentro da Umbanda e do Candomblé. Estendo os meus agradecimentos a Fernando, que gentilmente se dispôs a falar comigo sobre a sua vivência no terreiro.

Ao mestre Volney José Berkenbrock. Seu apoio foi muito importante para que eu chegasse à conclusão deste trabalho. Obrigada por me conduzir com tanta leveza, dedicação e paciência. Obrigada pela parceria, por dividir comigo parte do seu amplo conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras.

Estendo meus agradecimentos ao professor Dr. Robert Daibert Júnior. Suas contribuições, dadas na qualificação, foram muito importantes para o desenvolvimento da minha pesquisa.

Ao professor Dr. Reinaldo da Silva Júnior, agradeço por ter aceitado fazer parte da minha banca, neste momento tão especial da minha vida acadêmica.

Também agradeço aos meus familiares, por compreenderem os momentos em que estive ausente por conta dos meus estudos. Ao meu esposo Fred agradeço de coração pelas horas em que te aluguei para ficar ouvindo as minhas ideias e conclusões a respeito da minha dissertação.

Também sou grata a Universidade Federal de Juiz de Fora por me contemplar com uma bolsa de monitoria durante um período de 14 meses. Esta bolsa foi, sem dúvida, muito importante para o andamento da minha pesquisa. Também agradeço a minha amiga Flávia Gaspar que foi a minha primeira informante, quando eu ainda estava pensando sobre o meu pré projeto de pesquisa. Obrigada Flávia Gaspar, por me apresentar o meu campo de pesquisa. Também não poderia de estender meus agradecimentos ao meu amigo José Wellington que me deu muita força para que seguisse em frente com os meus estudos, visando assim alcançar o título de mestre.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Planta baixa do terreiro.....	60
Figura 2 – Assentamento de Ogun.....	61
Figura 3 – “Espaço do mato”.....	61
Figura 4 – Assentamento de Exu.....	62
Figura 5 – Casa de Obaluaiê.....	63
Figura 6 – Congá externo.....	64
Figura 7 – Barracão (lado esquerdo), com espaço para a assistência, a coluna da Cumeeira (à direita) e a porta do Sabaji (ao fundo).....	68
Figura 8 – Congá interno, Lado esquerdo, prateleira mais alta (Barracão).....	68
Figura 9 – Congá interno, Lado esquerdo, prateleira mais baixa (Barracão).....	69
Figura 10 – Atabaques usados nos rituais de umbanda e candomblé.....	69
Figura 11 – Congá interno, Lado direito, prateleira inferior (Barracão).....	70
Figura 12 – Congá interno, central, Parte Superior (Barracão).....	70
Figura 13 – Congá interno, Parte Inferior (Barracão).....	71
Figura 14 – Cadeira onde se senta a entidade do Pai Carlinhos para dar consultas nos dias de sessão de umbanda.....	71
Figura 15 – Sabaji localizado dentro do Barracão.....	72

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Compromissos sacerdotais do Terreiro do Pai Carlinhos.....	103
Tabela 2 – Calendário Litúrgico.....	104
Tabela 3 – Diferenças entre Gira de Exu e Gira de Preto-Velho.....	118

RESUMO

A presente dissertação tem como principal objetivo analisar o trânsito religioso afro-brasileiro protagonizado por umbandistas e candomblecistas pertencentes ao Terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum. Analisaremos as principais mudanças ocorridas no espaço físico, na simbologia, nos rituais e nas relações do sujeito de fé dentro do terreiro com a chegada do candomblé a este espaço sagrado. Também iremos abordar de que forma o adepto (filho do terreiro) constrói a sua identidade religiosa a partir do contato com elementos específicos da tradição (Umbanda) e da modernidade (Candomblé).

Palavras-chaves: Umbanda; Candomblé; Trânsito Religioso; Pai Carlinhos Cabral.

ABSTRACT

This thesis aims at analyzing the African-Brazilian religion known as Umbanda and the religious syncretism between the members of Umbanda and the members of Candomblé in the backyard of Carlinhos Cabral, Father of Oxum. We analyze the major changes in the physical space, symbols, rituals and relationships of the subject of faith in the yard with the arrival of Candomblé to this sacred place. We will also address how the member (son of the yard) constructs his religious identity through the contact with specific elements of tradition (Umbanda) and modernity (Candomblé).

Key Words: Umbanda, Candomblé, Religious Syncretism, Father Carlinhos Cabral.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 UMA ANÁLISE DO TRÂNSITO RELIGIOSO ENTRE UMBANDISTAS E CANDOMBLECISTAS.....	16
2.1 O trânsito religioso no Brasil: uma das consequências da pluralidade.....	16
2.2 Uma releitura do trânsito religioso afro-brasileiro presente em Juiz de Fora/MG.....	31
2.3 Entre entidades e orixás: consequências do trânsito religioso e do diálogo entre umbandistas e candomblecistas.....	42
3 A TRAJETÓRIA DA UMBANDA E DO CANDOMBLÉ NO TERREIRO DO PAI CARLINHOS.....	50
3.1 A história sacerdotal do Pai Carlinhos Cabral de Oxum e do seu terreiro misto.....	50
3.2 A umbanda e a inserção do candomblé no Terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum.....	75
3.3 O trânsito religioso e a dupla pertença protagonizada por umbandistas e candomblecistas em um terreiro misto de Juiz de Fora.....	86
4 UMBANDA E CANDOMBLÉ NUM MESMO TERREIRO: relações e negociações de espaços, rituais e iniciados.....	92
4.1 As mudanças no espaço sagrado e no fazer religioso com a chegada do candomblé no terreiro do Pai Carlinhos.....	98
4.2 O fazer religioso em um espaço misto: onde terminam os rituais umbandistas e onde começam os rituais candomblecistas?.....	108
4.2.1 O ritual umbandista (uma gira de pretos-velhos).....	112
4.2.2 A Gira de Exu.....	116
4.3 A relação dos fiéis com a duplicidade religiosa, com as cerimônias ritualísticas e com os símbolos afro-brasileiros.....	120
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	142

1 INTRODUÇÃO

Trazidos por navios negreiros
Do solo africano para o torrão brasileiro
Os negros escravos que entre
gemidos de lamento e dor
Traziam em seus corações sofridos, seus
orixás de fé.
Hoje tão venerados no Brasil
Nos rituais de Umbanda e Candomblé
Neste terreiro em festa
Entre mil adobás
Prestamos nosso tributo
Aos Orixás.¹

Os versos da música acima expressam os sentimentos aflorados pelos negros africanos nos porões dos navios que saíram da África rumo a América durante, praticamente, os 300 anos de escravidão que se iniciou no século XVI se estendendo até o século XIX. Porém, a letra também nos chama a atenção para a seguinte reflexão: apesar de todo sofrimento a crença religiosa dos africanos sobreviveu à diáspora e hoje é praticada com muito orgulho em vários terreiros de candomblé e umbanda presentes em todo o território brasileiro. Souza (2006, p.82) destaca que foi mais ou menos a partir de 1580 que começaram a chegar com frequência no Brasil escravos trazidos de algumas regiões da África. Esses africanos vieram trabalhar como escravos nos empreendimentos portugueses na América e trouxeram para o nosso país lembranças culturais pertencentes ao seu cotidiano dentro da África. Sem dúvida, as influências dos africanos estão muito presentes nas danças, na culinária, no esporte, no vocabulário e também na religião.

Juntamente com os africanos de etnia yorubá nos porões dos navios negreiros que atravessaram o Atlântico em direção à América vieram os seus costumes, seu modo de festejar, sua tradição, suas crenças, seus ritos e os seus orixás. O colonizador retirou esse povo da África, mas nunca conseguiu retirar de fato a África de dentro da memória e do coração destes africanos. Sem dúvida as influências dos africanos estão muito presentes na dança, no esporte, no vocabulário, na culinária e também na religião. O colonizador, de imediato, criou um preconceito em relação às religiões vindas da África, pois enxergavam a crença dos africanos como feitiçaria. Esse olhar sob as crenças afro-brasileiras ainda é bem presente na sociedade que vem acompanhando fortes demonstrações de intolerância contra os terreiros e

¹ Parte da música *Tributo aos orixás* da cantora Clara Nunes.

os filhos de santo. Nem mesmo as crianças tem se livrado da fúria daqueles que tomam a decisão de perseguir os praticantes das religiões afro-brasileiras.

Além de serem separados de suas famílias e trazidos para outro país, os africanos também tiveram que adotar como primeira crença o catolicismo, que até o período da Proclamação da República (1889), era a religião oficial do nosso país. Os africanos aprenderam a assimilar os símbolos, os traços e os rituais católicos fazendo uma releitura e atribuindo novos significados às práticas católicas, enriquecendo assim os seus cultos e, ao mesmo tempo, acrescentando elementos africanos ao catolicismo. Vale a pena destacar que o contato entre o culto aos orixás e o catolicismo trouxe mudanças não só para a religiosidade dos africanos, mas também mudou as práticas religiosas dos portugueses. Também não podemos deixar de mencionar que os negros jamais abandonaram seus deuses (orixás) fazendo surgir o que nós podemos chamar de sincretismo religioso. Para Boff (1981, p.146) o sincretismo é uma realidade viva, e por isso aberta, digerindo elementos diferentes, concebendo o sincretismo como uma realidade normal e natural. Logo, podemos dizer que o sincretismo é algo positivo e enriquecedor. Dessa forma, no solo brasileiro houve o encontro entre as práticas ameríndias (índios), o catolicismo (portugueses) e as práticas africanas (africanos) enriquecendo ainda mais a vivência religiosa destes grupos que, através da miscigenação racial, deu origem a população brasileira.

As tradições trazidas da África sofreram modificações aqui no nosso país, formando as religiões conhecidas como afro-brasileiras, hoje religiões universais no Brasil, com a adesão dos mais diversos segmentos da população brasileira.

Compreender o universo religioso afro-brasileiro é algo muito complexo, desafiador e, ao mesmo tempo, apaixonante devido à riqueza de elementos presentes neste contexto religioso. A possibilidade de poder se aproximar e vivenciar dentro de um terreiro os rituais, as práticas religiosas, a interação do sujeito de fé com a sua crença religiosa foi o meu motivo pessoal para querer estar dentro de um terreiro de Umbanda e Candomblé desenvolvendo a minha pesquisa de campo. Escolhemos como objeto de estudo o Terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum. O sacerdote foi feito primeiramente na umbanda e, após alguns anos de prática nesta religião, tomou a decisão de passar pelo processo de “feitura no candomblé”. O Pai de santo levou o candomblé para o seu terreiro e neste espaço sagrado aconteceu o encontro entre a tradição (Umbanda) e a modernidade (Candomblé). A história sacerdotal do Pai de Santo e o seu terreiro, as relações pessoais, as mudanças ritualísticas e simbólicas com a chegada da nova crença serão alguns dos assuntos a serem pesquisados neste terreiro de “umbandomblé”.

Presenciar o cotidiano de um terreiro para mim foi recordar parte da minha infância. Pude compreender e entender memórias que ainda estão bem presentes nos meus pensamentos. Ainda lembro bem do cheiro dos defumadores que a minha avó colocava para queimar no quintal da nossa casa, do pé de comigo-ninguém-pode, da arruda e do cheiro forte do guiné e da espada de São Jorge que tinham sido plantados bem na entrada da casa. Também me lembro de ir ao meio do mato junto com a minha avó buscar ervas para fazer banhos, que hoje sei que eram para descarregar o corpo e a alma do que é popularmente chamado de “mal olhado” ou “olho gordo”. O copo de água com brasa para benzer o quebranto. Aquilo tudo para mim era uma aventura e eu gostava de participar ajudando no que podia. Gostava que me benzesse, enfim, me sentia muito bem diante daquele cenário, que hoje sei que é totalmente ligado a religiosidade afro-brasileira.

No âmbito da academia, o tema trânsito religioso afro-brasileiro vem despertando o interesse de vários pesquisadores. Entre eles podemos citar: Beloti (2004), Floriano (2002), Tavares e Floriano (2003), Prandi (1991) entre outros. Com o trânsito religioso, as práticas religiosas se tornam mais ricas, pois existe um entrelaçamento entre os elementos específicos de cada religião que passam por um processo de fusão, fazendo surgir uma nova forma de crer e de praticar a religiosidade. O campo religioso vem passando por diversas transformações, entre elas, o individualismo, a multiplicidade de crenças, a duplicidade religiosa, a quebra dos vínculos institucionais que interferiam na escolha religiosa do sujeito. Essas mudanças possibilitaram ao sujeito presenciar, vivenciar e escolher a religião que mais se aproximasse do seu modo de crer. Em algumas situações o sujeito opta por uma, por duas, ou às vezes prefere ser um ser nômade que transita entre as diversas crenças sem optar por nenhuma delas. O sujeito, com o fim da hegemonia católica, passou a escolher a sua religião livre das amarras institucionais. O subjetivo falou mais alto. Com isso, o sujeito teve a oportunidade de escolha, passando a transitar em busca de uma experiência religiosa que realmente fizesse sentido na sua vida.

Optamos por demonstrar especificamente a temática trânsito religioso afro-brasileiro existente entre a umbanda e o candomblé em Juiz de Fora a partir da pesquisa realizada em um terreiro misto da cidade, localizado no Bairro Benfica, Zona Norte da cidade. O candomblé se instalou em Juiz de Fora a partir da década de 1980. Antes desta data, entre as religiões afro-brasileiras, a umbanda era unanimidade. Com a chegada do candomblé, em um primeiro momento, os sacerdotes umbandistas olharam para esta religião com certa desconfiança. Porém, quando se aproximaram desta crença e enxergaram a possibilidade de complementar a sua antiga crença, muitos umbandistas fizeram a cabeça no candomblé. A

maioria dos sacerdotes optou por manter uma dupla pertença religiosa praticando ao mesmo tempo a umbanda e o candomblé.

Nossa pesquisa tem como principal objetivo analisar o trânsito religioso protagonizado por umbandistas e candomblecistas frequentadores do Terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum, enfatizando a história da casa, as relações pessoais com a duplicidade religiosa e as especificidades ritualísticas e simbólicas afro-brasileiras existentes neste terreiro misto. Pretendemos entender a dinâmica religiosa que ocorre numa casa onde o trânsito religioso entre Umbanda e Candomblé é uma realidade, este trânsito realizado não apenas pelas pessoas, mas também pela própria instituição que precisa se adequar a esta realidade. A pesquisa terá como objetivo historiar este trânsito e analisar como as duas religiões se interage, tendo como foco, a convivência dos espaços, dos rituais e dos fiéis.

Pretende-se descrever neste estudo a história do Pai Carlinhos Cabral de Oxum, um dos primeiros a se interessar pelo trânsito religioso em Juiz de Fora. Depois que o médium se iniciou no candomblé vários adeptos do seu terreiro também optaram pelo trânsito religioso. Como foi que a umbanda e o candomblé chegaram até o Terreiro do Pai Carlinhos? Mas, afinal, o que motiva as pessoas a manterem uma dupla pertença religiosa? Como é vida do fiel que possui uma dupla militância religiosa? De que forma acontecem as relações pessoais com as especificidades ritualísticas e simbólicas afro-brasileiras presentes neste terreiro misto? Quais são os principais motivos que colaboram para que o trânsito aconteça neste espaço sagrado misto? Estes são alguns dos questionamentos aos quais tentaremos encontrar respostas dentro do Terreiro do Pai Carlinhos.

Buscando respostas para os questionamentos acima estruturamos a presente dissertação em quatro capítulos, além desta introdução, divididos da seguinte maneira: revisão bibliográfica, etnografia e análise dos dados coletados no campo. Os capítulos irão mencionar os seguintes assuntos:

2º capítulo – Inicialmente iremos recorrer à bibliografia já existente buscando traçar um pequeno histórico sobre as mudanças ocorridas no campo religiosos brasileiro, permitindo que as crenças religiosas se diversificasse, que o sujeito passasse a ter a opção de escolher individualmente a sua religião não precisando estar ligado as amarras institucionais. Buscaremos informações para compreender a história da presença do candomblé e da umbanda na cidade de Juiz de Fora. Investigaremos quais são os principais motivos que colaboraram para que o trânsito religioso se tornasse uma realidade presente no dinâmico campo religioso brasileiro. Abordaremos o trânsito religioso protagonizado por umbandistas e

candomblecistas na cidade de Juiz de Fora. Também mencionaremos quais são as principais consequências do encontro entre entidades e orixás dentro de um mesmo espaço sagrado.

3º capítulo – Pesquisaremos a trajetória da umbanda e do candomblé dentro do terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum. A história do terreiro se confunde com a vida particular do sacerdote que, desde menino, já havia assumido a sua função dentro de um terreiro de umbanda. A inserção do candomblé no terreiro deste sacerdote ocorreu quando o seu orixá de cabeça, Oxum,- no seu dizer- “ pediu feitura”. Após visitar vários terreiros, o Pai de Santo foi para o Rio de Janeiro passar pelo processo de feitura. Após cumprir todas as exigências destinadas a um noviço dentro do culto dos orixás, Pai Carlinhos retornou a Juiz de Fora e inseriu o candomblé dentro do seu terreiro que antes só tocava umbanda. Pai Carlinhos passou a assumir uma dupla pertença religiosa ocupando a maior parte da sua vida com as obrigações assumidas em seu terreiro, seus médiuns e seus filhos de santo. Muitos filhos do terreiro do Pai Carlinhos optaram pela dupla pertença e começaram o movimento na direção do candomblé.

4º capítulo – A chegada do candomblé trouxe diversas alterações para o cotidiano do terreiro do Pai Carlinhos. O espaço sagrado, o fazer religioso, os rituais, os símbolos, todos passaram por um processo de mudança, entrelaçando práticas, acrescentando elementos e criando um ritual que podemos chamar de intermediário, onde aconteceu a fusão entre os elementos do candomblé e da umbanda. Com isso, em certos momentos, não se sabe se o sujeito de fé está praticando umbanda ou candomblé. Porém, este sujeito não está preocupado com classificações e sim com a sua experiência religiosa, com o seu envolvimento com o sagrado. Este sujeito quer vivenciar uma experiência sagrada que preencha o vazio que a primeira crença ainda não havia completado. Os calendários litúrgicos foram ampliados, o terreiro recebeu os elementos do candomblé. O candomblé se misturou com os elementos da umbanda formando o que nós podemos chamar de umbandomblé, terreiro misto ou terreiro traçado. Sem dúvida, com a chegada do candomblé a vida do Pai Carlinhos, dos seus médiuns e o cotidiano do terreiro nunca mais foram os mesmos.

No 5º e último capítulo apresentam-se as considerações finais acerca deste estudo. Neste trabalho consta também a lista de referências utilizadas para sua elaboração.

Utilizou-se dois tipos de metodologia para o desenvolvimento desta pesquisa: Primeiramente, fez-se uma análise da bibliografia especializada existente sobre o tema “trânsito religioso afro-brasileiro” com o objetivo de compreender um pouco mais sobre a temática pesquisada. Com certeza a contribuição destes pesquisadores foram muito úteis para o desenvolvimento da parte teórica desta dissertação. A pesquisa de campo nos forneceu

informações específicas sobre o Terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum, nosso objeto de pesquisa. Após as observações dos participantes e das entrevistas individuais gravadas em áudio, todas as impressões e descobertas feitas no campo foram anotadas no diário de campo, nosso objeto de reflexão. No diário de campo foram feitas as descrições sobre o espaço sagrado, sobre os rituais, os símbolos, os nativos e sua interação com o ambiente.

O trabalho de campo é muito prazeroso e traz grandes desafios. Nem tudo sai do jeito que pensamos: nem todas as entrevistas acontecem, nem sempre é possível participar de todos os rituais que se deseja. Inicialmente, quando comecei a visitar o campo apenas o Pai de santo sabia que eu era uma pesquisadora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora. Sempre que possível participava das giras de preto-velho e, numa das vezes, consegui participar da gira de Exu. Achei melhor preservar minha identidade e me integrar naquele ambiente como se fosse parte dele, embora sem deixar de lado a minha função. Eu cantava, eu rezava, eu participava do descarrego, eu consultava com a entidade, mas também filmava tudo muito bem com os olhos e guardava na minha memória. Ao chegar em casa, dialogava com o meu diário de campo. Por alguns momentos me sentia uma integrante daquele espaço sagrado.

As primeiras entrevistas foram realizadas exclusivamente com o Pai de Santo. Após algumas conversas por telefone, agendamos as entrevistas e me desloquei até a sua casa para iniciarmos o diálogo. Em relação ao Pai de Santo, não tive muitos problemas de acesso: conheci os espaços, fotografei o terreiro, olhei os documentos que me foram permitidos. Poderia dizer que, para uma pesquisadora de primeira viagem, a minha participação no campo estava indo muito bem. Porém, quando comecei a procurar os filhos do terreiro para entrevistar, com a devida permissão do Pai de santo, começaram a surgir os meus problemas. Algumas desculpas iam sendo dadas, como falta de horário, telefonemas sem retorno, linhas foram tiradas do gancho, entrevistas marcadas e nada do entrevistado aparecer. Aprendi que o trabalho de campo é assim, imprevisível. Uma hora parece tudo muito tranquilo, e em outros momentos parece que nada vai dar certo. Tive que aprender a lidar com as variações do campo mantendo firme meu propósito de concluir a minha dissertação. Penso que, devido à discriminação e o preconceito existentes contra as religiões afro-brasileiras, muitas pessoas preferem se calar, pois estas podem ter o medo de ser magoadas mais uma vez por conta da sua religião.

Comecei a negociar pelo telefone outra entrevista com um rapaz, ao qual dei o nome de Fernando. O medo de receber mais um “não” me deixou um pouco nervosa. Porém, desta vez, a negociação deu certo e consegui gravar uma bela entrevista com o rapaz na escola onde

trabalho, no Bairro Benfica. Foi uma entrevista muito leve e agradável. Ao término da conversa estava muito feliz, pois foram muito úteis todas as informações que Fernando me concedeu durante a entrevista. Vendo minha satisfação, o rapaz comentou comigo que quando o Pai de santo falou com ele que eu iria procurá-lo, que ele ficou muito preocupado. Não sabia o que ia me dizer, pois afinal eu era uma estudante da Universidade. Uma das pessoas que não quis me conceder entrevista também usou o mesmo argumento: “Acho que o que sei não vai te ajudar”. O campo, muitas vezes, se silencia diante do pesquisador, não sabendo que o seu conhecimento é algo muito valioso, uma experiência única, pois a grandeza do trabalho de campo está presente na fala do sujeito envolvido na nossa pesquisa. Ouvir os relatos, presenciar o brilho nos olhos quando se fala de um determinado assunto, ouvir coisas que a bibliografia acadêmica não te revelou, não tem preço. É realmente uma experiência inexplicável.

Como se trata de uma pesquisa qualitativa, me concentrei no material que tinha em mãos, analisei e comecei a escrever a minha dissertação. Quando necessário, retornava ao campo para buscar mais informações. Uma coisa é certa: nem todas as perguntas obtiveram respostas e algumas respostas chegaram sem serem questionadas. Em algumas ocasiões você pergunta uma coisa e o entrevistado te responde outra. Aí, você pergunta de novo, de outra forma e o assunto segue caminhos diferentes do desejado. Ainda em relação ao número de entrevistados, procurei as pessoas que sempre estavam presentes no terreiro durante as cerimônias, indicadas pelo próprio chefe do terreiro: Marisa, Verônica e Fernando², pois praticamente todas as vezes que participei dos rituais eram eles que estavam presentes no terreiro, uma vez que a maioria dos filhos da casa só se faz presente nas grandes festas anuais. Infelizmente não tive a oportunidade de presenciar por completo nenhuma cerimônia de candomblé.

Como pesquisadora acredito que fazer uma pesquisa envolvendo a temática religiosidade afro-brasileira só terá sentido se a mesma servir como um dos meios de ajudar a desconstruir as opiniões distorcidas a respeito destas duas religiões que compõe o diversificado campo religioso brasileiro caracterizado pelo pluralismo, individualismo, duplicidade ou multiplicidade de crença, onde apesar de todas estas características, ainda existem grupos religiosos perseguidos e marginalizados. Demonstrar a rica dinâmica existente no campo religioso brasileiro também é um dos propósitos desta dissertação.

² Pai Carlinhos é chefe do terreiro e não tem como preservar a sua identidade. O Pai de santo já foi entrevistado por outros pesquisadores e estudantes. Já Marisa, Verônica e Fernando são pseudônimos usados para preservar a identidade destes filhos do terreiro.

2 UMA ANÁLISE DO TRÂNSITO RELIGIOSO ENTRE UMBANDISTAS E CANDOMBLECISTAS

2.1 O trânsito religioso no Brasil: uma das consequências da pluralidade

Inicialmente quando se tem a pretensão de compreender o dinâmico campo religioso brasileiro temos que pensar em alguns fatores que contribuíram para que este campo se tornasse tão diversificado. Primeiramente temos que frisar que a queda da hegemonia da Igreja Católica foi um dos principais motivos que colaboram para esta brusca mudança na forma de crer do povo brasileiro. A oferta de religiões aumentou, o sujeito religioso mudou a sua personalidade e as instituições religiosas tiveram que passar por transformações buscando assim atrair, agradar e manter o seu adepto. Para Steil (2001, p.01) o pluralismo religioso é um fenômeno moderno que tem a sua origem na ruptura do monopólio de uma religião com a igreja oficial de uma determinada sociedade. Diante desta ruptura a sociedade se sente a vontade para buscar uma roupagem religiosa que se aproxime mais do seu conceito de sagrado, uma religião que não interfira diretamente na sua vida particular, mas que acima tudo possa trazer soluções para os momentos de dificuldades sejam elas no âmbito familiar, financeiro, amoroso.

Diante da pluralidade, da individualidade e longe das amarras institucionais o sujeito começou a transitar por diversos templos, igrejas, terreiros, sinagogas, enfim, o indivíduo passou a frequentar os ambientes que achasse conveniente, a sua trajetória religiosa mudou de percurso, a pertença religiosa deixou de ser única para se tornar múltipla e aqueles que transitaram e não sentiram bem frequentando nenhuma das denominações religiosas passou a criar uma forma particular e privada de se relacionar com o sagrado. Apesar de todas as transformações vale a pena reforçar que o catolicismo ainda possui um número muito alto de adeptos que diante da multiplicidade religiosa optaram por manter fiel a esta instituição religiosa. Iremos agora descrever com um pouco mais de detalhes estas características pertencentes ao campo religioso do Brasil.

O campo religioso brasileiro contemporâneo – marcado por uma enorme diversidade religiosa – vem passando por várias transformações permitindo ao fiel fazer a sua escolha religiosa optando por uma, por várias ou pela não pertença religiosa. Entre estas transformações ocorridas no dinâmico campo religioso brasileiro Berkenbrock (2007) acentua: a pluralidade, a dinamicidade, a identidade individual performática, as identidades múltiplas e plurais, a realidade de escolha do sentido a partir do sujeito, a identificação do

sujeito com algo oferecido por uma igreja (a liturgia, o espaço, o padre, a música, a facilidade de trânsito, a possibilidade de estacionamento, o horário da missa) (c.f. BERKENBROCK, 2007, p.242-243).

Sanchis (1997) destaca as transformações introduzidas no campo religioso brasileiro como consequência do fim da hegemonia, quase um monopólio da igreja católica que, desde o início da colonização até a constituição republicana de 1891, se estabeleceu como uma força hegemônica no campo religioso brasileiro. Para Sanchis (1997, p.103):

Os anos vão se passando, as sondagens se multiplicam, e os números se dispõem na direção de um aparente e irreversível declínio: em 1980 88 % da população se declara católica, em 1991, 80%, em 1994, 74,9%. Certas particularidades regionais seriam mais importantes ainda. Citemos tão somente de Rio de Janeiro, a cidade “menos” católica do Brasil, onde não mais de 59,3% se declararam doravante católicos. O que se comparado com o resultado de sondagens equivalentes em outras regiões (como por exemplo, Belo Horizonte: 73,3% ou 76,6 % em 1991, Minas Gerais: 80,2% em 1994, Ceará: 84,4 % também em 1994) introduz a um segundo fenômeno digno de nota: o fato da diversidade.

Para Brandão (2005, p.54-55), aos poucos uma hegemonia católica abriu-se também a um mundo multiconfessional de tipos de religiões de agências religiosas em concorrência, porém, ao mesmo tempo em diálogo. Para além da religião, este mundo cultural inclui cada vez mais um número maior de espiritualidades, de outros sistemas de sentidos³, de combinações pessoais e coletivas de saberes e valores de mais de um sistema. Por outro lado, dentro de uma mesma religião, como o catolicismo, é possível vivenciar uma realidade muito abrangente de escolhas e estilos de vivência da fé e suas consequências espirituais, pastorais e políticas.

O pluralismo religioso, a secularização, o individualismo e a queda do catolicismo possibilitaram ao fiel transitar com mais liberdade entre as mais diversas crenças religiosas. Para Steil (2001, p.2):

A pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar formada sobre um único princípio religioso organizador.

³ Para uma maior compreensão do termo ver Berkenbrock (2007, p.227-228).

Esta nova forma de convívio entre as instituições religiosas e seus adeptos é fruto da pluralidade e das condições culturais instituídas no campo religioso brasileiro, que permitiram ao sujeito fazer as suas escolhas individuais. Os sujeitos religiosos passaram a ter a liberdade de fazer as suas escolhas e estas não estão mais ligadas a uma instituição, ou a uma comunidade. O sujeito faz suas opções pautadas pelo livre acesso ao conhecimento num mundo marcado pela multiplicidade de ofertas no setor econômico, social, educacional e religioso, entre outros. Berkenbrock (2007, p.230) nos deixa claro que diante da situação de pluralismo cultural, não mais existe uma linguagem que abranja o todo: “Há linguagens diferentes dentro do todo, ora concorrendo entre si, ora ocupando o mesmo espaço”. Ainda a respeito do campo religioso pluralista, Negrão (2008, p.273) faz o seguinte comentário:

Foi apenas com a formação de um campo religioso realmente pluralista, cujas origens datam das primeiras décadas do século passado e veio se consolidando ao longo das seguintes décadas, até seu ápice atual, que se tornou possível a frequente e generalizada vivência concomitante de crenças e práticas de duas ou mais religiões ou de religiosidades pessoais construídas de fragmentos de tradições religiosas diversas.

Hervieu-Léger (2008, p.86) nos deixa claro que o indivíduo religioso com uma maior autonomia “se distancia da noção de obrigação”, fixada pela instituição e se organiza em termos de “imperativo interior”, de “necessidade” e de “escolha pessoal”. Complementando a observação de Hervieu-Léger a respeito da autonomia do indivíduo religioso para escolher seu sistema de crença, Berkenbrock (2007, p.240) corrobora com a seguinte opinião:

A adesão religiosa não mais se dá por um critério externo, pois esta passou completamente ao âmbito do privado. Escolher religião é um processo que ocorre na vida privada e diz respeito ao indivíduo. Isto não quer dizer que a religião tenha perdido o sentido para as pessoas. Quer dizer apenas que não é mais a instituição religiosa a fonte de sentido. O sentido é constituído a partir do indivíduo. É a partir dele que as coisas fazem sentido, inclusive do ponto de vista religioso. Assim sendo a verdade religiosa como tal, definida pela instituição (como um dogma, por exemplo), não necessariamente é acolhida pelo indivíduo como sentido válido.

Em relação à formação do sentido religioso do sujeito pós-moderno Berkenbrock (2007) destaca a experiência religiosa como o ponto central. O sujeito identifica-se com aquilo que ele pode experimentar, com aquilo que pode ser por ele vivido. A identificação ocorre a partir dos critérios da experiência religiosa. Somente faz sentido para o sujeito religioso aquilo que por ele foi experimentado. “A experiência religiosa torna-se critério de

verdade religiosa e, conseqüentemente, de identificação e adesão” (BERKENBROCK, 2007, p.241).

Ainda se referindo ao posicionamento do sujeito religioso que passou por uma nova experiência religiosa, Berkenbrock (2007, p.241) faz a seguinte observação:

Do ponto de vista do indivíduo, o processo de identificação com alguma proposta religiosa não vai passar tanto pelo convencimento racional, mas pela oportunidade de experimentar aquilo que está sendo proposto. A experiência religiosa torna-se para o sujeito fonte de conhecimento religioso, por um lado, e por outro, a experiência é a instância de *veri-ficação* (ficar verdade) religiosa. É pelo critério da experiência que uma proposta religiosa torna-se verdade para um sujeito. Não significa necessariamente que esta verdade religiosa verificada pela experiência torne-se algo perene, formando uma identidade religiosa fixa. (...) é inerente ao sujeito pós-moderno a possibilidade de mudança.

A escolha religiosa pautada pela individualidade, pela experiência religiosa e pela múltipla oferta de crenças pode ser percebida nas análises feitas por pesquisadores em conformidade com os dados coletados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Ao analisar o censo do ano 2000, Camurça (2011, p.36-37) constatou uma tendência ao pluralismo e à diversidade religiosa no Brasil com base nas respostas de um questionamento aplicado durante a pesquisa. Respondendo a pergunta: “Qual a sua religião?”, chegou-se a 35.000 respostas diferentes. Ao fazer a análise destes dados do IBGE com o apoio do ISER, obteve 500 respostas que, devidamente reagrupadas e enxutas, redundaram numa tipologia de 144 classificações de diferentes religiões no Brasil, incluindo os sem religião e os de religião não determinada.

De acordo com a análise de Camurça (2011, p.38-39), o quadro de multiplicidade de ofertas religiosas e liberdade de escolha, resultado de um processo de modernização, liberalização e democratização operado no país, deu liberdade ao fiel para fazer a sua escolha religiosa, optando por pertencer a nenhuma, uma ou várias religiões ao mesmo tempo buscando assim uma crença que atendesse aos seus anseios pessoais. Para Negrão (2008, p.275-276):

Nesse reencontro do pós-moderno com o pré-moderno, cada um seleciona as crenças que lhe pareçam mais plausíveis e pratica isoladamente os rituais que se lhe configurem mais eficazes. Essa recusa do institucional decorre da recusa da “verdade pronta”, imposta pelos dogmatismos e exclusivismos. A religião é vista, e por isso valorizada, como uma busca constante em que o indivíduo vai se aprofundando no que lhe parece fazer sentido. Trata-se de uma atitude religiosa ativa, embora individual. Creio ser a própria existência

da realidade plural das religiões que propicia as condições para o desenvolvimento das duplicidades, multiplicidades e construções religiosas personalizadas. Há os mais variados templos, centros e terreiros, entre outras denominações de locais de cultos, por onde passam os mutantes religiosos em seus percursos, agregando crenças e somando rituais. Em alguns casos, ocorre uma frequência não muito assídua a determinados grupos, cujas mensagens e simbolismos também podem influenciar, mas não constituem o cerne da vida religiosa. Esta se dá no recolhimento: rezas, leituras de textos sagrados, mantras, incensos, florais, pedras coloridas, meditação. Em outros casos, permanece uma base católica, mas se vai à igreja para rezar no silêncio de templos vazios.

Teixeira (2013), ao analisar alguns dados baseados nas pesquisas apresentadas pelo Censo do IBGE referente ao ano 2010, traz importantes informações que nos ajudam a compreender as mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro. Para Teixeira (2013, p.23):

Apesar dos seus limites, o Censo do IBGE apresenta dados que são muito importantes para sinalizar tendências no campo religioso brasileiro. Um dos traços que vem se delineando desde o censo de 2010 é a progressiva pluralização e diversificação do campo em questão. Destaca-se também a intensificação do trânsito religioso, da provisoriedade da adesão e a dinâmica da privatização da prática religiosa. Em linha de continuidade com o censo anterior, verifica-se uma queda percentual católica, uma continuidade do crescimento evangélico, e em ritmo menor, dos sem-religião.

De acordo com as análises de Teixeira (2013, p.23) sobre os dados do Censo 2010, percebe-se que, apesar da queda do número de adeptos católicos, o catolicismo romano é ainda preponderante, no entanto, perdendo a cada década a sua hegemonia de “religião da maioria dos brasileiros”.

Pierucci (2015) constatou que a quantidade de brasileiros que se declarava católico no início do século XXI era enorme: superior a 125 milhões de pessoas. Segundo ele (PIERUCCI, 2015, p.18):

Pelo viés dos números absolutos, o catolicismo continua amplamente majoritário e se destaca nas tabelas do IBGE contra o fundo das outras confissões, minoritárias. E continua crescendo, embora a taxas bem inferiores as do crescimento da população. Ocorre entretanto, que em números relativos, proporcionais, o que salta aos olhos é que a confissão majoritária está cada vez menor.

Além da queda do número de adeptos do catolicismo, outro fato muito importante a ser mencionado sobre as mudanças sofridas pelo campo religioso brasileiro é a grande

dinâmica que vem ocorrendo no mundo cristão: o transitar entre estas denominações religiosas, ou seja, o Censo aponta uma presente mobilidade intra-cristã.

De acordo com Teixeira (2013, p.24), a retração do catolicismo não reflete na diminuição do cristianismo, já que o crescimento dos evangélicos vem se acentuando a cada década e o catolicismo vem inserindo mudanças nas suas práticas, visando atender aos anseios dos seus fiéis. Para Negrão (2008, p.272), o catolicismo não apenas decresceu em relação ao percentual de seus adeptos, mas se modificou qualitativamente, na medida em que seus seguidores se envolveram em duplicidades tanto tradicionais (católicos/afro-brasileiros; católicos/espíritas), quanto inovadoras (católicos/protestantes; católicos/outras religiões; múltíplices).

Sendo assim, apesar da pluralização e da grande diversidade religiosa, o cristianismo ainda se apresenta como uma religião detentora de um maior percentual de adeptos. Visando conservar seus fiéis, o catolicismo vem procurando se adaptar às novas condições impostas pelo campo religioso buscando acolher e conviver com as diversidades de crença experimentada pelos sujeitos religiosos em movimento. Em relação ao posicionamento do catolicismo diante do mundo pluralista e ao percentual de cristãos católicos e não católicos existentes no Brasil, Teixeira (2013, p.24), pautado pela pesquisa do Censo 2010 nos fornece os seguintes dados:

Somando os católicos com os evangélicos chega-se a uma porcentagem de 86,8%, quase 90% de toda a população brasileira declarante. Há que sublinhar também o traço peculiar do catolicismo brasileiro, com suas malhas largas e seu perfil plural. Um catolicismo que acolhe e convive com a diversidade, “em que Deus pode ter muitos rostos”.

Outro fator revelado pelo Censo 2010 em relação ao campo religioso brasileiro é o crescente número dos chamados “sem-religião”: aqueles que não estão filiados a nenhuma instituição religiosa. Teixeira (2013, p.27) descreve da seguinte maneira os grupos denominados sem-religião:

Dentre os grupos predominantes de sem-religião encontram-se aqueles que se desvincularam de uma religião tradicional e afirmam sua crença com base em rearranjos pessoais; aqueles que passam por diversos trânsitos, mas que não se encontram em nenhum deles, aqueles que mantêm uma espiritualidade leiga ou secular; aqueles que mantêm uma filiação fluida em razão da disponibilidade de participação religiosa regular e aqueles que se definem como ateus ou agnósticos.

Com as transformações das práticas religiosas presentes na pós-modernidade⁴, termo apropriado e compreendido sob a ótica de Sanchis (1997), surge uma nova característica no campo religioso brasileiro. O autor nos chama a atenção para as seguintes mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro. Segundo o pesquisador (SANCHIS, 1997, p.103):

Quando se olha para o campo religioso brasileiro contemporâneo, um primeiro fato nos chama a atenção: a transformação introduzida nele pelo fim da hegemonia – quase monopólio – católica. [...] Parecia haver uma relativa homogeneidade religiosa dentro do território nacional. Aceleradamente as diferenças- e cruzamentos se manifestam.

A queda da hegemonia católica e as várias opções de escolha ofertadas pela pluralidade religiosa mudaram a forma do brasileiro de crer e pertencer a um determinado credo. Pierucci (2015, p.19) salienta que nas sociedades pós-tradicionais os indivíduos estão desencaxando de seus antigos laços, por mais confortáveis que estes possam ser. Desencadeia-se um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis e os vínculos, quase experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais.

Diante deste novo cenário presente no campo religioso brasileiro – pluralidade, diversidade, liberdade de escolha, dupla e múltipla pertença, grupos sem religião, renovação de símbolos e rituais, adequação das instituições religiosas ao modo de crer do fiel –, o trânsito entre as diversas religiões tornou-se algo muito presente neste contexto religioso. O trânsito entre as religiões pode ser apontado como uma inovação no campo religioso brasileiro, tornando-se também um objeto ao qual muitos pesquisadores que se dedicam ao estudo das religiões vêm se debruçando e buscando compreender os motivos que incentivam esta movimentação pelos vários segmentos religiosos.

O trânsito religioso pode se dar tanto entre as religiões institucionalizadas, como por exemplo, a membros da própria igreja católica, quanto entre as religiões e outros sistemas produtores de sentido menos estruturados. Para Oro (1997), o trânsito religioso consiste no deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e ou crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões.

⁴ Sanchis (1997, p.104) caracteriza assim o termo Pós-moderno: uma construção eclética mais ainda do que um verdadeiro sincretismo, que recorta os universos simbólicos – o do seu grupo e dos alheios, todos igualmente “virtuais” e multiplica as “colagens”, ao sabor de uma criatividade idiossincrática (idiossincrática...) radicalmente individual, mesmo que se articula em tribos de livre escolha.

Para uma maior compreensão do fenômeno denominado trânsito religioso, recorremos a alguns pesquisadores que anteriormente se interessaram pelo assunto e realizaram pesquisas envolvendo este tema. Dialogaremos com Hervieu-Léger (2008), Floriano (2002), Souza (2001), Almeida e Montero (2015) e Birman (1996).

Almeida e Montero (2015, p.93) se posicionaram da seguinte maneira ao se referirem ao chamado trânsito religioso:

A noção de trânsito religioso aponta para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas descritas pelas análises sociológicas e demográficas; e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas neste processo de justaposições no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos.

O adepto passou a conviver com a pluralidade que foi inserida no contexto religioso moderno⁵ e, através da mobilidade, passou a vivenciar novas experiências e a dialogar com crenças diferentes da sua opção religiosa. O indivíduo tornou-se livre para transitar ou não entre as diversas religiões ofertadas pelo campo religioso brasileiro.

Hervieu-Léger (2008, p.89) utiliza o termo “peregrino” para classificar o sujeito religioso em movimento. A autora descreve o peregrino da seguinte maneira:

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, a fluência dos percursos individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetória de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo de mobilidade, e da associação temporária.

O termo “passagens” é utilizado por Birman (1996) para se referir aos atores que transitam de uma religião para outra. A autora utiliza este termo, com o objetivo de explorar como perspectiva analítica a relação entre cultos religiosos diversos para além dos limites da conversão. Birman (1996, p.90) faz a seguinte análise a respeito das passagens individuais e subjetivas e a relação do sujeito de fé com o novo espaço religioso:

Com efeito, os movimentos religiosos individuais de passagens entre cultos inclui um espaço de interlocução constante, onde encontramos instituídas

⁵ Para Sanchis (1997, p.104) – Moderno: um nome para conotá-lo: Kant. É a representação ideal do indivíduo portador de uma razão única, de uma decisão soberana, que exerce nos quadros de uma lógica universal. A consciência transcendental no sentido precisamente “moderno”.

mediações sociais e simbólicas (bem como mediadores) que tornam possível a dita conversão. Espaço de interlocução que necessariamente possui algo de fluido, sincrético, já que estará sempre sujeito a reinterpretações constantes feitas por crentes e não crentes. Esse espaço pode, portanto, ser concebido como “de passagens” num sentido mais amplo: de redefinição de fronteiras, de trocas simbólicas e de elaboração sincrética, de inovações e invenções em certa medida e que submete também a mudança dos cultos envolvidos.

Ao analisar os dizeres de Birman (1996) torna-se possível perceber que o transitar religioso traz inovações para a vida do fiel, que se vê diante de novas experiências religiosas e, ao mesmo tempo, traz inovações para a sua nova crença que passa a conviver com os traços da antiga religião do novo adepto originando assim um fato muito comum entre as diversas religiões: o sincretismo religioso. Entretanto, Almeida e Montero (2015, p.100) salientam que o acúmulo de experiências proporcionadas pelo trânsito torna o repertório do indivíduo religioso mais amplo do que o pregado pela instituição a qual se filiou em determinada época da vida.

Almeida e Rumstain (2009, p.33) analisam o trânsito religioso como um movimento dialético marcado pela influência institucional e reelaborada pela história pessoal. O sujeito ressignifica a mensagem religiosa e, simultaneamente, reinterpreta sua experiência de vida. Como corolário, a intensificação do trânsito faz com que a experiência religiosa seja mais ampla do que aquela circunscrita por cada instituição religiosa.

Para Souza (2001, p.162), este fenômeno moderno do campo religioso pode ser vivido e caracterizado como trânsito de pertença onde o indivíduo deixa totalmente o vínculo institucional anterior e se une plenamente a um novo grupo religioso assumindo os votos desta nova associação; trânsito pertencente no qual o sujeito transita entre diferentes credos embora pertença a um determinado grupo religioso e trânsito sem pertença segundo o qual o fiel não se assume membro de nenhuma instituição religiosa, não obstante esteja em constante movimento dentre os diversos credos religiosos em busca de um relacionamento com o sagrado ou de soluções para seus problemas. A respeito do sujeito sem pertença religiosa Almeida e Rumstain (2009, p.48-49) fazem a seguinte observação:

Sem religião não significa ausência de religiosidade. Se existe algo geral que possa definir o “sem religião” é de que se trata de uma figura sem vínculo institucional instável. Justamente os “sem religião” são os que mais transitaram. Sem religião está mais para a pausa de uma circulação ou para a multiplicidade de práticas que para com o rompimento com a religião como uma forma de ver o mundo.

Floriano (2002, p.52) descreve dois tipos de trânsito religioso: o diacrônico, realizado ao longo da vida do fiel e o sincrônico, que corresponde ao duplo ou múltiplo pertencimento. No que se refere ao trânsito diacrônico podemos dizer que este se realiza ao longo da trajetória do fiel de acordo com o passar do tempo e com a sua evolução dentro de uma determinada crença. Já o trânsito sincrônico acontece quando o indivíduo transita ao mesmo tempo por diversas denominações religiosas assumindo uma multiplicidade de crenças ou uma dupla militância frequentando, ao mesmo tempo, grupos religiosos distintos.

Para Heelas (apud FLORIANO, 2002, p.91) o trânsito pode ter vários sentidos: busca de auto-aperfeiçoamento, busca espiritual, tentativa de solucionar crise existencial, consumo moderno, entre outros. Buscando compreender melhor esta descrição feita por Heelas a respeito dos vários sentidos do trânsito religioso para o fiel utilizaremos o depoimento de uma senhora chamada Inês que, entrevistada por Almeida e Rumstain (2009, p.48), explica a importância de cada crença para o fiel que transita entre as diversas religiões:

Em seu depoimento, cada experiência religiosa acrescentava algum conhecimento. Inês não sabia o que o catolicismo trouxe porque já nasceu nele. O budismo a mudou quando aprendeu a ter mais iniciativa, mas a incomodava o “tal motorzinho de popa” em que você aprende a andar para frente sem olhar para trás. Depois a umbanda lhe trouxe a proteção dos espíritos. E os evangélicos a mudaram porque aprendeu a ter mais fé naquilo que a gente não pode ver. Em suma, no seu entender as sucessivas religiões foram lhe trazendo acréscimos na sua constituição como pessoa frente ao mundo.

O sujeito religioso em contato com elementos das diversas tradições religiosas, livre do compromisso institucional, está preocupado em encontrar uma religião que atenda as suas necessidades pessoais sejam elas familiares, espirituais, econômicas, entre outras. A respeito do transitar religioso, Almeida e Montero (2015, p.182) fazem a seguinte observação:

No Brasil do novo milênio, a ideia moderna de que o indivíduo por seu livre arbítrio escolhe e opta por uma religião dentre outras conjuga-se agora com a capacidade múltipla desse indivíduo de combinar aleatoriamente- a partir das aspirações do seu self-dimensões mais díspares, mais que adquirem sentido na síntese, mais uma vez sincrética que faz no seu interior.

O trânsito entre as diversas crenças religiosas tornou-se uma realidade entre os frequentadores das religiões tradicionais e populares, que talvez passassem a compartilhar do seguinte pensamento (STEIL, 2001, p.8):

Os diferentes sistemas religiosos são complementares e não excludentes, do ponto de vista dos atores individuais, as religiões não estariam em

competição entre si, mas se somariam em vista da garantia de uma maior proteção para aqueles que buscam como resposta a sua aflição.

Birman (1995), ao analisar especificamente o trânsito religioso realizado entre as religiões afro-brasileiras constatou que, para os frequentadores dos terreiros de umbanda e candomblé, a escolha de um culto não retira a validade do outro. Ambos têm poderes complementares: se surge uma questão que a umbanda não pode resolver, o candomblé é chamado em socorro. O campo religioso é assim visto como um todo articulado, integrando estes vários domínios em que se inscreve. Neste sentido, para os circulantes não existe incoerência em suas atitudes. A ideia de fronteiras bem demarcadas entre as religiões é fruto da academia. O campo revela uma inter-relação entre elas. “Birman (1995) ainda ressalta que na umbanda e no candomblé, ocorrem as mudanças de santo, onde muitos filhos de santo são obrigados a afastar um orixá e dar lugar a outro na frente” daqueles por razões diversas, entre elas, a interferência das relações com os planos sobrenatural que a constituem e, da mesma forma, as religiões também passam por um processo de rearranjo. Birman (1995, p.22-23) aponta que:

De modo semelhante, os centros de culto podem sofrer as mesmas operações, somando, subtraindo, rearrumando e acrescentando entidades pertencentes a “linhas” e “nações” diferenciadas, para melhor atuar junto aos seus filhos e adeptos. Com tudo isso, temos um campo religioso extremamente marcado pela mobilidade. O trânsito entre casas, entre linhas e mesmo entre entidades pessoais é muito grande.

Para Almeida e Montero (2015, p.93), a intensidade da circulação varia de acordo com as instituições, como se houvesse fluxos mais intensos entre algumas religiões do que entre outras. Trabalha-se com a hipótese de que as pessoas não mudam de religião de maneira aleatória. A movimentação ocorre em direções precisas, dependendo das instituições envolvidas. Algumas são preferencialmente “doadoras”, enquanto outras são mais “receptoras”. Algumas trocam adeptos entre si e, neste movimento, as práticas religiosas são levadas para os diversos espaços sagrados por onde o fiel passa a circular. Sendo assim, podemos dizer que as crenças entram em movimento acompanhando os sujeitos nômades nos diversos espaços religiosos por eles frequentados, comprovando que a crença religiosa não é estática e também pode transitar juntamente com os agentes protagonistas do denominado trânsito religioso.

Em relação à múltipla pertença, Oro (1996) ressalta três concepções, mais ou menos conscientes, presentes nos trânsitos: a complementariedade entre os diferentes sistemas

religiosos, uma maior proteção transcendental resultante do maior número de sistemas em que se circula, e a incapacidade de cada instituição esgotar as forças sagradas.

O trânsito religioso, segundo Tavares e Floriano (2003, p.174-175), pode ter vários sentidos para o fiel pertencente ao universo religioso afro-brasileiro presente em Juiz de Fora. Este fiel pode transitar entre a umbanda e o candomblé, fazer uma escolha ou até mesmo optar por ter uma dupla pertença religiosa. Os umbandistas que também são candomblecistas consideram importante para o seu desenvolvimento religioso conhecer o candomblé e explicam os motivos que os incentivaram a iniciar nesta religião, sem abandonar o seu passado umbandista, como aponta Tavares e Floriano (2003, p.174-175):

A despeito das diferentes formas de rearranjo produzido entre a herança umbandista e a iniciação no candomblé, ressaltamos ser essa uma característica marcante da tradição afro-brasileira da cidade: de uma certa forma, os candomblecistas não deixaram de ser umbandistas. Uns por opção, outros por necessidade, para esses adeptos a iniciação no candomblé configura uma etapa do seu desenvolvimento espiritual, mas, para que seja bem sucedida, é necessário a manutenção dos laços de obrigação recebidos na umbanda. As raízes umbandistas são reivindicadas por todos eles como intrínsecas a sua herança pessoal (todos são “feitos de nascença” ou “desenvolvidos ainda crianças”) e local (“a umbanda é a raiz de Juiz de Fora”).

Nas palavras de Floriano (2002, p.105), os motivos para o duplo pertencimento se prendem a uma necessidade de preencher os vazios que as religiões não completam. Transitar entre as reuniões e outras religiões parece ser uma forma das pessoas conciliarem as oposições presentes no campo religioso, como: explicações racionais versus magia; fé abstrata versus contato e orientação concreta das entidades, prática versus teoria.

Na análise de Beloti (2004, p.40-41), o trânsito religioso nas camadas populares é um fato e ocorre, por exemplo, entre os pentecostais e cultos de possessão, entre carismáticos e pentecostais, e entre umbandistas e candomblecistas. Tais denominações religiosas são vivenciadas e interpretadas pelos transeuntes como as várias faces de um mesmo mundo sobrenatural que se complementam. Isto é, todas as religiões são boas. Não se questiona a validade das rivais, mas cada uma serve para uma ocasião. Em relação à complementariedade entre as religiões, abordaremos o exemplo da religiosidade praticada por Dona Rita, uma senhora entrevistada por Rumstain e Almeida (2009, p.42) na coleta de dados para realizarem uma pesquisa sobre trânsito religioso entre os católicos:

A trajetória religiosa de Dona Rita é marcada por uma simultaneidade que difere em termos de graus de participação, sendo mais ocasional ou até social no catolicismo, e vivenciada de forma intensa e individualizada dentre os evangélicos. Ela afirma que é católica, embora só frequente a Igreja Católica em eventos sociais como casamentos e batizados. Vive cotidianamente a experiência religiosa da IURD, frequentando assiduamente seus cultos, assistindo aos programas de TV, utilizando seus instrumentos de cura e vivendo a efervescência da comunidade religiosa através das redes de solidariedade que a igreja proporciona, seja pelas terapias de casais (exemplo citado por ela do qual gostaria de participar), seja pelas atividades assistencialistas que a igreja proporciona, como doação de cestas, que a sua filha recebe.

Rumstain e Almeida (2009), ao analisarem os dizeres de Dona Rita, constataram que em nenhum momento a senhora se declarou evangélica. A ida a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) não é percebida como um momento de ruptura, mas de continuidade e complementariedade com o catolicismo. Embora viva o cotidiano da IURD, não rompeu com o culto a Maria, e ainda se apegava a Nossa Senhora nos momentos difíceis. Além disso, aponta que adquiriu o hábito de ler a Bíblia como prática cotidiana. Cotidiano este marcado pela partilha de experiências religiosas, que, estrito senso, seriam díspares, mas que na verdade para ela não são. O que confere certa comunhão a esta visão de unidade ao invés de contradição é a compreensão de que Deus é um só.

De acordo com Floriano (2002, p.90), o tradicional trânsito realizado entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras – que utiliza frequentemente a estratégia do “escondido” – também possui um caráter complementar e não implica em uma ruptura. Uma “linguagem comum” a esses dois universos facilita o duplo pertencimento, gerando identidades indefinidas e ambiguidades.

Para Almeida e Monteiro (2001, p.92), do ponto de vista dos ritos, das crenças e da lógica interna de cada universo, os cultos podem ser considerados bastante diferentes entre si, mas, quando se observa o comportamento daqueles que frequentam esses cultos, as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além da acentuada interpenetração entre as crenças.

Birman (1995, p.27-28), ao analisar o sentido do trânsito religioso na trajetória religiosa dos umbandistas e candomblecistas chegou à seguinte constatação:

O que vemos, pois, é uma busca constante dos indivíduos por novas soluções religiosas que não coloquem em questão os cultos existentes, mas, fundamentalmente, o vínculo que vem cultivando com eles. Agir sobre esses vínculos é por vezes considerado necessário, ao assim proceder supõe-se está promovendo mudanças em si mesmo, alterando a relação com os espíritos,

com os orixás, dando lugar a entes pertencentes a outra nação, etc. Mudar de culto é algo pensado como uma mudança que visa alterar a relação que, se mantida como essas esferas e desse modo, coloca para os indivíduos que assim agem uma transformação que vai incidir sobre eles próprios.

Ao longo da discussão acima foi possível perceber que a queda da hegemonia católica e a inserção da pluralidade foram fatores que contribuíram para que o fiel construísse uma nova forma de crer. O indivíduo teve a oportunidade de transitar, experimentar, vivenciar e fazer a escolha que mais se aproximasse do seu modo particular de crer. O sujeito – livre das amarras institucionais, dotado de um nível maior de conhecimento e com a capacidade de decidir por si só o seu caminho – construiu uma trajetória religiosa que fizesse sentido para si e que atendesse os seus anseios pessoais. Prandi (1991, p.89) descreve o impacto da oferta de religiões no vasto campo religioso brasileiro da seguinte maneira:

Na sociedade de agora, a religião não é mais única para todos. A sociedade não mais se move imbricada com um único universo de explicação. A religião já é a religião para o indivíduo. Há várias religiões a disposição dos indivíduos. A religião passa agora por um processo de escolha.

Diante do número variado de religiões e da liberdade de escolha o sujeito religioso passou a transitar por diversas denominações, vivenciando diferentes experiências religiosas e, a partir desta vivência, estabeleceu o seu novo parâmetro de referência religiosa optando pelas escolhas que atendessem às suas necessidades pessoais. Neste trajeto, o indivíduo dotado de autonomia para fazer as suas escolhas tem a oportunidade de optar por pertencer a uma religião, por ter uma dupla identidade religiosa ou por não ter nenhuma identidade religiosa definida. E o fato de não ter uma religião fixa não significa necessariamente falta de envolvimento religioso, e sim uma nova forma de praticar a religiosidade aproveitando as multiplicidades oferecidas pelo mundo plural que permitiu aos indivíduos construir uma forma particular de exercer a sua fé, independente de ter uma religião definida ou de frequentar um espaço sagrado institucional.

Outro fato que vale a pena mencionar são os reflexos da mobilidade religiosa no âmbito institucional. Esta, por sua vez, além de modificar a trajetória religiosa do fiel também transformou o modo de ser das instituições que, para garantir a satisfação dos seus adeptos, precisou passar por mudanças renovando as suas práticas, fazendo adaptações simbólicas e ritualísticas visando atender aos anseios dos seus frequentadores.

Ainda vale a pena destacar que, para o sujeito religioso, o trânsito entre as religiões não significa necessariamente uma ruptura com a antiga crença, mas, muitas vezes,

complementariedade. Ou seja: no olhar do fiel cada religião tem uma função específica no seu cotidiano e vale a pena conciliar a religião com as necessidades do dia a dia. Sendo assim, o trânsito religioso é visto como algo positivo para o fiel nômade, que tem a oportunidade de enriquecer a sua prática religiosa acrescentando novos conhecimentos na sua trajetória religiosa e, ao mesmo tempo, acrescentar particularidades do seu modo de crer no espaço sagrado por ele frequentado, colaborando para que haja mudanças no âmbito institucional ao qual passou a pertencer. As instituições religiosas precisaram passar por um processo de readaptação ou rearranjo, procurando incorporar no seu espaço sagrado algumas particularidades trazidas pelo fiel em movimento buscando assim agradar ao indivíduo que tem à sua disposição um amplo mercado religioso.

O fenômeno do trânsito religioso está muito presente na nossa sociedade. Complexo e múltiplo é uma realidade que compõe a situação ampla de pluralidade religiosa. A laicidade e a pluralidade religiosa permitiram aos indivíduos transitar ao mesmo tempo por várias religiões, optando ou não por um duplo pertencimento. Porém, vale à pena ressaltar que, quando o indivíduo opta por uma segunda crença, esta na maioria das vezes se torna um complemento da primeira crença. Com isso, as religiões se tornaram complementares e os indivíduos em movimento circulam buscando as melhores opções para resolver as aflições do seu dia a dia, sejam elas, amorosas, econômicas, referentes a doenças ou, até mesmo, aflições causadas por algum motivo de cunho religioso.

O trânsito religioso, temática que aqui estamos abordando, é uma realidade também presente em Juiz de Fora. Este tema tem despertado o interesse de vários pesquisadores devido a riqueza de elementos que podem ser analisados, entre eles: o duplo pertencimento religioso, o entrelaçamento entre as diversas crenças religiosas, a adaptação do fiel com a nova crença, a adaptação do espaço sagrado diante das novidades trazidas da antiga crença pelo fiel em movimento e as novas práticas religiosas surgidas com o trânsito religioso. Com base em uma literatura acadêmica já existente, pretendemos descrever a seguir de que forma se deu o trânsito religioso entre as denominações religiosas afro-brasileiras (umbanda e candomblé) presentes na cidade de Juiz de Fora/MG.

2.2 Uma releitura do trânsito religioso afro-brasileiro presente em Juiz de Fora/MG

O fenômeno denominado trânsito religioso é certamente uma realidade presente na cidade de Juiz de Fora. No que tange especificamente ao trânsito religioso entre as tradições afro-brasileiras, ele foi pesquisado anteriormente por Floriano (2002 e 2009) e Beloti (2004). Sendo assim, utilizaremos como ponto de partida o conhecimento adquirido por estas pesquisadoras, buscando dar embasamento teórico a esta pesquisa, uma vez que o trânsito religioso especificamente entre a umbanda e o candomblé é a temática central desta dissertação.

Floriano (2002), através da perspectiva do termo “escondido”, demonstrou o transitar inter-religioso entre a modernidade e a tradição. Dialogando com fiéis de várias religiões, inclusive os praticantes de religiões afro-brasileiras, foco da nossa dissertação, a pesquisadora constatou que muitas pessoas assumem uma religião em público e utilizam a perspectiva do escondido buscando fugir das discriminações contra a sua/ou suas outras crenças religiosas.

Vale à pena ressaltar o que se refere à categoria “escondido”, que até hoje o catolicismo é uma máscara usada por setores das religiões afro-brasileiras. Máscara que as esconde igualmente dos recenseamentos (PRANDI, 2013, p.205). O caráter escondido, assumido por alguns indivíduos religiosos também foi mencionado por Almeida e Monteiro (2001, p.94) assim descrito:

Baseando-se em dados qualitativos, observa-se que muitas pessoas têm outras práticas religiosas, mas identificam-se como católico apostólico romano, quando perguntadas: qual é a sua religião? Este fato acontece principalmente entre os estratos mais pobres e menos escolarizados. Na verdade, trata-se de uma identidade religiosa pública, muito embora as crenças e práticas católicas ocupem um plano mais secundário na vida do fiel em relação ao candomblé, umbanda, espiritismo, entre outros.

O trânsito religioso afro-brasileiro em Juiz de Fora também foi tema da dissertação feita por Beloti (2004). A pesquisadora utilizou como fonte o discurso dos próprios umbandistas e candomblecistas testemunhas deste movimento na cidade. Ela demonstrou de que forma o candomblé foi recebido na cidade pelos umbandistas, como ocorreu o trânsito religioso entre estas duas religiões (candomblé e umbanda) e quais as consequências deste trânsito para os praticantes destes cultos afro-brasileiros e para os terreiros envolvidos, que também passaram por modificações para se adequar a realidade dos fiéis.

Floriano (2009) mencionou em sua pesquisa o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora e relatou alguns motivos que incentivaram os umbandistas a se iniciarem no candomblé assumindo, na maioria das vezes, uma dupla pertença religiosa após a feitura do santo⁶. Entre estes motivos, Floriano (2009, p.77) destaca: a busca por conhecimentos e a continuidade com a umbanda. A necessidade de maiores conhecimentos e a busca por fundamentos foram abertamente admitidos.

As religiões afro-brasileiras chegaram ao Brasil juntamente com os escravos africanos de origem bantos e sudaneses⁷ que vieram para o nosso país suprir a carência de mão de obra nos empreendimentos coloniais gerenciados por Portugal, na chamada América portuguesa. Segundo Prandi (2010, p.22):

Ao longo da história agrícola colonial, o crescimento das atividades agrícolas, correspondeu sempre a um maior fluxo de escravos. Foram mão de obra dos campos de fumo e cacau da Bahia e Sergipe, além da cana de açúcar; no Rio de Janeiro foram destinados ao plantio de cana e mais tarde de café; em Pernambuco, Alagoas e Paraíba eram indispensáveis ao cultivo de cana e algodão; no Maranhão e o Pará trabalharam no algodão; em São Paulo na cana e no café. Em Minas além da mineração, trabalharam mais tarde na plantação de café, também cultivado no Espírito Santo.

As religiões afro-brasileiras chegaram a Juiz de Fora juntamente com os africanos que vieram trabalhar como escravos durante a expansão da lavoura cafeeira na Zona da Mata mineira, entre os anos de 1850 a 1870. A esse respeito Oliveira (1994, p.156) faz o seguinte comentário:

O desenvolvimento da cafeicultura no século XIX na Zona da Mata mineira elevou a Vila de Santo Antonio do Paraibuna a categoria de cidade que teve

⁶ Iniciação. Preparação ritual para servir de suporte ao orixá, para ser sacerdote ou sacerdotisa da divindade. Também “obrigação de cabeça”. Consta de várias fases, entre as quais um rigoroso aprendizado de tudo que se refere às crenças rituais de sua nação: cantos, danças, toques de atabaques, preparo dos alimentos votivos, jogo de búzios (mão de jogo), matança de animais (mão de faca), colheita e preparo das ervas sagradas (mãos de ofá), ossé nos dias especiais, aprendizado da língua da nação ou rudimentos dela de algum dialeto, aprendizado das cerimônias rituais (iniciação, festas públicas, cerimônias fúnebres). [...] Feitura: ato de fazer (sign. Fixar) santorixá. (CACCIATORE, 1988, p.125)

⁷ Os sudaneses englobam os grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin (ex Daomé) e Togo. São entre outros, os iorubas ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc.), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Entre os sudaneses também vieram alguma nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandigas. Essas populações se concentram mais na região açucareira da Bahia e Pernambuco, e sua entrada no Brasil ocorreu, sobretudo, em meados do século XVII, durando até metade do século XIX. Os bantos englobam as populações oriundas das regiões localizadas do antigo Congo, Angola e Moçambique. São os angolas, caçanjes e bengalas entre outros. Desse grupo calcula-se que tenha vindo o maior número de escravos. Foi também o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na música, na língua, na culinária, etc. Os bantos se espalharam por quase todo o litoral e pelo interior, principalmente Minas Gerais e Goiás. Sua vinda teve incílios em fins do século XVI e não cessou até o século XIX (SILVA, 2005, p.26- 28).

seu nome mudado para Juiz de Fora em 1865. Rodeada por fazendas de café, Juiz de Fora abrigava a maior população escravista de Minas Gerais formada por escravos crioulos provenientes do tráfico interprovincial, originários principalmente de “Pernambuco e Bahia”, bem como cativos provenientes do tráfico interno da província mineira, como aqueles de São João Del Rei, Mariana e outros.

Segundo Tavares e Floriano (2003), a história da tradição afro-brasileira da Zona da Mata mineira e, particularmente de Juiz de Fora, ainda está por ser feita. Muito ainda se tem a pesquisar sobre o tema. A memória da tradição afro-brasileira local é bastante dispersa e pouco conhecida dos adeptos destas religiões, o que nos remete ao caráter “escondido”, surpreendentemente subterrâneo nestes tempos onde a diversidade religiosa configura um valor. Beloti (2004) mencionou em sua pesquisa a dificuldade de se ter acesso aos terreiros presentes em Juiz de Fora. Porém, a autora ressalta que, em alguns casos, os religiosos se mostram receptivos a presença do pesquisador. Segundo Beloti (2004, p.159):

A maioria [dos terreiros] fica na periferia da cidade, locais de difícil acesso, e são pouco conhecidos. A divulgação que ocorre é a nível pessoal, o “boca a boca”. E existe um agravante de um receio generalizado em dar informações. Uma desconfiança que paira no ar e é perceptível nos olhares. Talvez o temor apareça em função de acreditar que se revelando, se mostrando, o religioso abra espaço para as críticas acerca de sua conduta religiosa. Mas isso não é uma regra, muitos informantes se mostram bastante solícitos e por vezes envaidecidos diante da presença do pesquisador.

Ao contrário dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, em Juiz de Fora é difícil obter informações sobre a história do surgimento das religiões afro-brasileiras presentes na cidade e da tradição dos terreiros. Normalmente encontram-se informações sobre estas religiões nos boletins de ocorrências policiais, através da tradição oral e também consultando jornais tradicionais da cidade que circularam durante o século XX, entre eles: o *Jornal do Commercio*, o *Pharol*, *Diário Mercantil*, *Tribuna da Tarde* e também no jornal carioca *O Dia*. Estes jornais se encontram disponíveis para consulta no Arquivo Municipal de Juiz de Fora e no setor de Memória da Biblioteca Murilo Mendes.

Procurando contextualizar a história da tradição afro-brasileira em Juiz de Fora Tavares e Floriano (2003) destacam a “antiguidade” da tradição umbandista, ou como muitos dos entrevistados do ensaio se referiram ao “espiritismo de umbanda”. Na memória desta tradição, a “antiguidade” é compreendida como marcadamente autóctone, cujas raízes

parecem apontar para certa imprecisão nas fronteiras dessa herança religiosa, e ora inclusive equivalência entre elas.

A respeito da relação entre a umbanda e algumas práticas afro-brasileiras anteriores a esta religião na cidade de Juiz de Fora, Tavares e Floriano (2003, p.167) constataram que:

A percepção da continuidade entre a umbanda e algumas tradições consideradas anteriores a sua formação é bastante acentuada entre adeptos da cidade. Não são raros os casos em que os nossos entrevistados, ao enfatizarem a tradição familiar umbandista na qual eles foram criados, utilizam designações como espiritismo, a cabula ou canjerê.

De acordo com um umbandista de 91 anos entrevistado por Tavares e Floriano (2003, p.167-168), provavelmente um dos mais velhos da cidade, nas primeiras décadas do século passado era sob a designação de “canjerê” que as práticas consideradas de “baixo espiritismo” eram identificadas pela elite local: o canjerê não é outra coisa diferente. É o nome que o clero colocou como “canjerê”. Tavares e Floriano (2003), através desta conversa, concluíram que eram utilizadas designações diferentes para se referir a mesma prática religiosa, porém o termo “canjerê” foi utilizado inicialmente e, posteriormente, este termo foi substituído pela palavra umbanda.

Conversando com outro adepto iniciado no candomblé, Tavares e Floriano (2003, p.168) chegaram à conclusão de que existe uma diferenciação entre a umbanda e o canjerê. Para o entrevistado, frequentador do centro de Almerinda Alves Moreira, mais conhecida como D. Mindoca⁸:

O que se praticava no centro de D.Mindoca era umbanda e não canjira ou (canjerê). Ele aponta a seguinte distinção: “O altar dela é de umbanda, não é altar de canjira, porque é completamente diferente (e o que é canjira?) a canjira... ela é como, é como a jurema. Monta-se uma mesa branca, e é... põe-se um jarro com água, flores brancas e aí você começa a fazer a inovação dos espíritos”.

O centro de D. Mindoca, mencionada como uma das primeiras umbandistas da cidade, como até hoje é conhecido, é tido como o mais antigo de Juiz de Fora. Outros nomes considerados muito antigos também foram lembrados nas entrevistas realizadas por Tavares e Floriano (2003, p.169): Maria de Nazaré, Inácia, Sebastiana e Mané Pé de Ferro. Em relação

⁸ Curandeira bastante conhecida em Juiz de Fora. Era conhecida por várias pessoas da cidade de Juiz de Fora e respeitada e admirada por seus prováveis poderes. Todavia, suas habilidades eram questionadas por uma parcela da população que via os seus métodos como charlatanismo ou práticas de pessoas pobres e ignorantes. [...] ela é tida como uma curandeira muito famosa e socialmente tolerada. Ver: DIAS (2015, p.161-163).

ao candomblé, Tavares e Floriano (2003) destacam a chegada desta religião a Juiz de Fora no final da década de 1980.

O processo de “feitura”⁹ dos primeiros candomblecistas que “abriram barracão” em Juiz de Fora se deu através dos contatos estabelecidos em terreiros da Baixada Fluminense e de Niterói, onde foram realizadas as primeiras iniciações. Segundo Floriano (2015), alguns umbandistas realizaram todo o processo de iniciação em seus próprios terreiros, trazendo para tal zeladores de outros municípios mineiros e de outros Estados como, por exemplo, do Rio de Janeiro.

Já outros umbandistas como, por exemplo, o próprio Pai Carlinhos Cabral de Oxum, dirigente do terreiro de umbanda e candomblé que estamos pesquisando, decidiu sair de Juiz de Fora para passar pelo processo de iniciação no candomblé, fato assim descrito por Floriano (2009, p.224): “Carlos Cabral (Carlinhos de Oxum) optou por iniciar-se no Rio de Janeiro, em 1982. Com Carlos Alberto de Omulu, da nação Ketu. Carlinhos de Oxum em 1990 fundou o Ilên Asé Oba Aganju Ati Yeye Oke, no bairro Benfica”.

Os umbandistas que fizeram a cabeça no candomblé passaram a introduzir práticas candomblecistas nos seus rituais. Foi a chegada do “umbandomblé”¹⁰ como são pejorativamente chamados os terreiros traçados (FLORIANO, 2009, p.26-27). Ainda sobre a chegada do candomblé em Juiz de Fora nos anos 1980, Floriano (2015, p.224) aponta que:

[...] Até o início dos anos de 1980, no território da umbanda local, o candomblé não conseguiu instalar-se. Tal dificuldade decorre, por um lado, da tradicional idade da umbanda, reforçada, até então, pelo seu crescimento e visibilidade. Com as transformações no campo religioso, com as crises econômicas dos anos 1980 e 90 e com as mudanças políticas – a redemocratização e a efervescência dos movimentos sociais, entre eles o movimento negro, o cenário começou a mudar, e o candomblé passou a ser visto como uma opção de sobrevivência tanto religiosa quanto econômica.

Nas demais localidades do nosso país, onde se desenvolveram as religiões afro-brasileiras, percebe-se que o candomblé, religião étnica trazida para o Brasil durante a diáspora africana, chegou primeiramente, enquanto que em Juiz de Fora, o movimento

⁹ O termo “feitura” também pode ser substituído pelo termo iniciação ou “fazer o santo”. O Tornar-se membro do terreiro acontece pelo caminho da iniciação. Somente como consequência do processo de iniciação (ou no caso dos Ogãs, de confirmação) que alguém se torna membro com todos os direitos e deveres em uma casa de Candomblé. Os objetivos principais da iniciação são, por um lado, a introdução paulatina da pessoa na comunidade sócio-religiosa e, por outro, o conhecimento e a veneração do Orixá pessoal. O objetivo religioso da iniciação é a preparação de cada pessoa para o contato harmônico com o seu Orixá. A formação necessária para tanto é igualmente parte do processo iniciatório. Na linguagem popular, a iniciação é descrita pela expressão “fazer o santo” e se diz de um iniciado que “tem o santo feito” (BERKENBROCK, 2012, p.213-220).

¹⁰ Umbandomblé é explicado por Negrão (1996, p.316) como “a umbanda cruzada com o candomblé.”

aconteceu ao contrário: constata-se primeiramente a chegada da umbanda e somente a partir de 1980, como já mencionamos anteriormente, se tem notícias dos primeiros terreiros de candomblé na cidade. Logo se percebe na cidade certa dificuldade em aceitar a entrada do candomblé neste cenário religioso. A esse respeito, Beloti (2004, p.162) fez o seguinte comentário:

O candomblé enquanto uma denominação religiosa a mais que surge no campo religioso local é algo “de fora” e a umbanda é algo “de dentro”. As referências dos sujeitos sociais são da umbanda “daqui” e de um candomblé “de lá”. Raízes umbandistas são reivindicadas a todo momento como parte de uma herança pessoal e da localidade. O candomblé em contrapartida é visto como uma religião importada dos grandes centros, ou Rio de Janeiro, ou São Paulo, ou Bahia.

Em Juiz de Fora, de acordo com o estudo de Tavares e Floriano (2003, p.166), a tradição umbandista tem um maior destaque entre as religiões de tradição africana. Sendo assim, a tradição umbandista pode ser dividida em três fases:

Na primeira fase, compreendemos os “primórdios” da umbanda em Juiz de Fora, apresentamos elementos da história de sua umbandista mais famosa: Dona Mindoca. Em seguida período que se inicia nos anos 60, observamos um incipiente movimento de organização e tentativa de publicização da umbanda. Por fim a terceira fase, enfocamos a “chegada” do candomblé a cidade e as transformações daí decorrentes.

Beloti (2004, p.159) constatou que quando o candomblé chegou a Juiz de Fora e tentou se instalar na cidade encontrou dificuldades. Os candomblecistas não se depararam somente com simpatizantes quando deram as caras pela região. Muitos umbandistas locais não viram com bons olhos a sua chegada. Muitos umbandistas locais não se iniciaram no candomblé. A cidade parecia não estar preparada para receber a nova religião. Tavares e Floriano (2003, p.175-176) também destacam algumas dificuldades encontradas pelos candomblecistas em Juiz de Fora, entre elas:

Problemas com a vizinhança, que não vê com bons olhos a proximidade de um terreiro de candomblé, são bastante corriqueiros e também familiares aos umbandistas de uma forma geral. No entanto, denúncias de acusações também se fizeram presentes. Em meados de 1991 um pai de santo da cidade foi indiciado por extorsão, sendo condenado a quatro anos de prisão em regime aberto. A denúncia referia-se ao “exagero” dos gastos que foram exigidos para a sua “feitura no santo”.

Tavares e Floriano (2003, p.174) descrevem os problemas internos encontrados pelos primeiros iniciados dentro dos terreiros, referentes ao processo de reorientação pessoal de suas trajetórias religiosas e, conseqüentemente, do perfil conferido aos terreiros por eles dirigidos. Como todos eram dirigentes de terreiros de umbanda, uma primeira dificuldade foi a de reorientar suas trajetórias de forma a não inviabilizar o andamento dos seus respectivos terreiros, evitando com isso, constranger as atividades rituais dos médiuns.

Com o avanço do candomblé em Juiz de Fora na década de 1980, os umbandistas se tornaram protagonistas do chamado trânsito religioso afro-brasileiro, se iniciando nesta nova religião. Porém, Floriano (2009, p.76) nos deixa claro que a iniciação no candomblé só se tornaria “uma febre em Juiz de Fora”, como dizem, em meados dos anos 1990. Segundo Beloti (2004), o boato de uma nova denominação religiosa correu os quatro cantos da cidade fazendo com que muitos umbandistas se interessassem em conhecê-la melhor.

Floriano (2009, p.76), baseada nos estudos de Prandi (1991), Capone (1999) e Beloti (2004) destaca alguns motivos que podem justificar a adesão do umbandista ao candomblé na região Sudeste: “Busca de conhecimentos considerados de maior fundamento e mais poderosos, aquisição de prestígio, influência da mídia, melhor adequação do candomblé ao atual momento social e político da sociedade da época, etc.”.

Enquanto em São Paulo a umbanda é considerada apenas uma fase da vida do adepto – que em muitos segmentos do candomblé há uma manifesta intenção no sentido de “limpar” dos traços da umbanda –, em Juiz de Fora os candomblecistas não renegam nem abandonam a umbanda, dizem todos. Por isso, com raras exceções, a maioria dos terreiros que se auto-identificam e são identificados como de candomblé realizam sessões de umbanda quinzenalmente (FLORIANO, 2009, p.77).

Na análise de Beloti (2004, p.159), os candomblecistas juiz-foranos tem um perfil singular, isto é, são candomblecistas, mas são também umbandistas. Ou, dito de outra forma, mas com o mesmo peso são “umbandistas de cabeça feita”.

Com a chegada do candomblé em Juiz de Fora, muitos umbandistas passaram a se aproximar desta nova crença, protagonizando o trânsito religioso afro-brasileiro. Uns tomados por um sentimento de curiosidade e o medo de perder seus adeptos para o novo culto, conforme descreve Beloti (2004, p.18):

Atualmente sentindo-se ameaçada pelo avanço do candomblé, e ao mesmo tempo curiosa em relação a este universo religioso que se apresenta, a umbanda empreendeu um movimento de aproximação na direção deste. Muitas situações decorreram deste contato, como por

exemplo: umbandistas que se iniciaram no candomblé e abandonaram sua antiga prática religiosa, umbandistas que se iniciaram no candomblé, mas não abandonaram práticas umbandistas mantendo ambas vivas nas suas atividades religiosas diárias e umbandistas que negaram e criticaram o avanço do candomblé, tornando-se de alguma maneira, rivais desta religião.

A chegada do candomblé trouxe inovações para os fiéis e para as instituições pertencentes ao campo religioso afro-brasileiro em Juiz de Fora: alguns umbandistas se iniciaram no candomblé e abandonaram as suas antigas práticas; outros continuaram a cultuar somente a umbanda e muitos optaram pela dupla pertença religiosa. As instituições também passaram por mudanças com a chegada do candomblé procurando se adequar ao novo perfil do adepto que estava surgindo na cidade. Torna-se possível perceber que o trânsito religioso não é particularidade do fiel, mas que este também abarca a denominação religiosa. Em relação ao assunto, Beloti (2004, p.174) faz o seguinte comentário:

Muitos umbandistas se iniciaram no candomblé, mas não deixaram de cultuar a umbanda paralelamente, religião para eles querida e respeitada. Num exercício de complementariedade hierárquica os religiosos locais se apropriaram de traços das duas denominações e forjaram um culto particular, em consonância com o meio em que vivem. Por isso é tão apropriado o termo trânsito religioso. O religioso tem a opção de sair da umbanda em direção ao candomblé e voltar, se achar conveniente, no sentido da umbanda. Além disso, pode “estacionar” entre uma denominação e outra. O meio termo, o ponto intermediário, parece ser o mais desejado por muitos juiz-foranos. E como consequência desta tomada de posição, estes fiéis se revelam com uma identidade religiosa não exclusiva.

Como foi comentado acima, o trânsito religioso passou a ser uma realidade também presente no âmbito institucional. As instituições religiosas tiveram que se adaptar a nova realidade proporcionada pelo trânsito religioso, que alterou o dia adia do espaço sagrado. No caso do terreiro de umbanda que recebeu o candomblé, vários elementos foram acrescentados neste ambiente sagrado: as construções foram ampliadas para receber o panteão africano, os rituais sagrados foram modificados, o calendário litúrgico foi ampliado, as obrigações sacerdotais foram duplicadas, o cântico, o modo de tocar os atabaques, enfim, a instituição teve que se adequar a nova realidade acomodando no seu cotidiano várias mudanças, buscando assim preservar as particularidades da umbanda e do candomblé e, ao mesmo tempo, reinventando as suas práticas religiosas, valorizando e mesclando os elementos distintos das duas religiões que agora conviveriam em um mesmo espaço sagrado.

Beloti (2004) em sua pesquisa aborda o viés institucional como um elemento importante a ser observado no fenômeno do trânsito religioso. Ou seja, se é possível por um lado observar no âmbito das religiões afro-brasileiras o trânsito religioso de fiéis entre tradições diversas, conservando ou não suas pertencas de origem ou de passagem, também é possível, por outro lado, observar um trânsito nas próprias instituições. Sendo assim, instituições inicialmente pertencentes a uma tradição, vão aos poucos assumindo traços de outras tradições, num movimento de trânsito paralelo ao dos fiéis. Poder-se-ia então falar de dois movimentos no trânsito religioso afro-brasileiro: um movimento de trânsito individual e outro de trânsito institucional. Não há como negar uma interligação entre os dois movimentos, mas se trata de coisas distintas.

O comentário de Beloti (2004) salienta um elemento importante a ser observado no fenômeno do trânsito religioso: o seu viés institucional. Ou seja, se é possível por um lado observar no âmbito das religiões afro-brasileiras o trânsito religioso de fiéis entre tradições diversas, conservando ou não suas pertencas de origem ou de passagem, também é possível, por outro lado, observar um trânsito nas próprias instituições.

Diante da chegada do candomblé, os terreiros de umbanda que aderiram à nova crença passaram por algumas transformações, entre elas: a demarcação do espaço físico pertencente à umbanda e ao candomblé, a reorganização do calendário litúrgico que agora precisaria comportar dois tipos de eventos, as mudanças nos fazeres religiosos ritualísticos. A umbanda incorporou algumas doutrinas do candomblé à sua prática passando a conviver com esta religião em um mesmo espaço sagrado. Foram preservados alguns rituais umbandistas, porém algumas adaptações foram feitas nos terreiros para que houvesse a chegada do candomblé. Sobre este assunto, Tavares e Floriano (2003, p.174) chegaram à seguinte conclusão:

Muito embora a “feitura” no candomblé tenha produzido algumas mudanças nesses centros, como por exemplo, a necessidade de se retirar todas as imagens de santos, a solução adotada foi a convivência das atividades características de cada religião. Eles continuaram dirigindo suas giras de umbanda, afastando-se apenas por ocasião do recolhimento de algum novo abiã (candidato a iniciação). Assim a totalidade dos candomblecistas/umbandistas entrevistados, tanto os antigos como os mais novos, continuaram a “receber” as entidades de umbanda.

Beloti (2004) nos deixa claro que a chegada do candomblé a Juiz de Fora impulsionou certo movimento dos umbandistas em direção a nova religião presente na cidade, principalmente a partir da década de 1970. A autora salienta que é difícil avaliar se anteriormente ao período mencionado já existia o interesse por parte dos umbandistas em

relação ao candomblé ou se ambas as religiões conviviam em certa harmonia com sua clientela. O que parece é que quando o culto aos orixás chegou ao Sudeste e se mostrou uma opção no concorrido mercado do campo religioso, suas relações com a umbanda se modificaram. A concorrência entre ambas as denominações religiosas se intensificaram e, com isso, muitos dirigentes de centro optaram por oferecer as duas crenças religiosas, buscando atender aos anseios dos praticantes e dos frequentadores.

Em Juiz de Fora, cidade marcada pela tradição umbandista, o candomblé inicialmente não foi aceito pela população. Entretanto, quando os adeptos perceberam que era possível conciliar as duas práticas religiosas, o trânsito se intensificou e uma grande maioria dos líderes das religiões afro-brasileiras optou por praticar as duas religiões ao mesmo tempo. Primeiramente esta decisão foi tomada por medo de perder fiéis e, posteriormente, os pais de santo perceberam que estariam ampliando seus conhecimentos e, logo, complementando sua antiga prática religiosa.

De acordo com análises feitas acima foi possível constatar que o trânsito religioso afro-brasileiro é também uma realidade presente em Juiz de Fora, desde a chegada do candomblé, por volta de 1980. Atraídos pela curiosidade, pela busca de complementariedade a antiga religião e, ao mesmo tempo, buscando oferecer um atendimento mais completo aos seus clientes, muitos umbandistas optaram pela *feitura* no candomblé. A vida do umbandista juiz-forano se modificou quando este decidiu conhecer e passar pela *feitura* no candomblé, assumindo em alguns casos uma dupla pertença religiosa, cultuando em um mesmo espaço sagrado a umbanda e o candomblé, fazendo assim surgir o que, por vezes, foi denominado de “*umbandomblé*”. Também não podemos deixar de mencionar que o trânsito possibilitou ao fiel conhecer a umbanda e o candomblé, e em alguns casos o fiel não optou pela dupla pertença, permanecendo ora na umbanda, ora no candomblé. Porém, na maioria das vezes, os fiéis optaram pela dupla pertença passando a oferecer aos frequentadores um atendimento mais completo, podendo prestar orientações aos clientes incorporado com os diversos guias¹¹ da umbanda, ou através do aconselhamento utilizando a consulta do jogo de búzios e também do preparo de ebós, caso o cliente optasse pelo candomblé.

Percebemos que o transitar entre as denominações afro-brasileiras umbanda e candomblé alterou de forma significativa a vida do peregrino¹² envolvido neste processo.

¹¹ Entidades protetoras de médiuns e terreiros de Umbanda. Caboclos, Preto-Velho, Exu, uma ou várias de cada categoria que o médium recebe e que lhe dá diretrizes (tanto para si próprio como para os outros, por meio de consultas) (CACCIATORE, 1988, p.133).

¹² Termo utilizado por Hervieu-Léger (2008) para denominar o sujeito religioso em movimento. Para uma maior compreensão do termo ver Hervieu-Léger (2008, p.87-90).

Várias foram as consequências deste transitar. A vida do fiel se transformou, principalmente quando este optou por ter uma dupla pertença religiosa, assumindo conseqüentemente uma dupla jornada de trabalhos e compromissos diante do terreiro. As instituições religiosas também precisaram acompanhar esta dinâmica e foi necessário passar por readaptações: novos elementos foram introduzidos, alguns elementos foram subtraídos, novos espaços foram construídos, alguns rituais e símbolos foram alterados, buscando assim se adequar a nova realidade trazida pelo sujeito religioso em movimento.

No próximo item iremos mencionar as mudanças citadas com uma maior riqueza de detalhes.

2.3 Entre entidades e orixás: consequências do trânsito religioso e do diálogo entre umbandistas e candomblecistas

Percebemos ao longo da exposição inicial da nossa pesquisa que a chegada do candomblé a cidade de Juiz de Fora provocou mudanças na vida dos umbandistas que já haviam se estabelecido anteriormente nesta localidade. O contato entre umbandistas e candomblecistas acrescentou um novo elemento na vida destes fiéis: o trânsito religioso entre estas duas denominações religiosas. Pautada pela pesquisa de Stefânea Beloti e Maria da Graça Floriano pretendemos descrever as principais consequências do trânsito religioso e do diálogo ocorrido entre os adeptos da umbanda e do candomblé presentes neste município da Zona da Mata mineira ou, mencionado de outra forma, como se deu a convivência entre entidades e orixás.

Segundo Beloti (2004, p.142), o candomblé vem se espalhando no Sudeste desde os anos de 1970. Ele alcançou regiões onde a umbanda era majoritária dentre as religiões afro-brasileiras. Sua chegada, entretanto, abalou os alicerces umbandistas. Ao mesmo tempo em que causou repulsa e estranheza, instigou a curiosidade fazendo com que muitos umbandistas se iniciassem nos seus mistérios. Alguns munidos de uma curiosidade positiva, outros para melhor conhecer o inimigo. O fato é que o candomblé vem disputando com a umbanda, mais de perto nos últimos 20 anos, adeptos na sua fileira. O que leva uma pessoa que já é umbandista a se iniciar no candomblé? Segundo Prandi (1991, p.85):

Ser do candomblé significa fazer carreira, começar como aspirante – o abiã, entrar no sacerdócio pelo rito de feitura, ser o iaô, dar as obrigações de um, três e cinco anos e, com a obrigação de sete anos ser um ebômi, fazer parte do alto clero. Assim o candomblé também é “um meio de subir na vida”.

Beloti (2004) mencionou alguns motivos que incentivaram os umbandistas juiz-foranos a se iniciar no candomblé: alguns apontam na direção do apelo direto dos orixás. Geralmente uma doença ou um infortúnio expressam a necessidade da passagem, como se a militância na umbanda não fosse mais suficiente para dominar as dificuldades existenciais. Em alguns casos, as doenças podem ser o orixá pedindo *feitura*, ou seja, trata-se de um problema espiritual que só poderá ser resolvido após a iniciação.

Em outras situações, uma insatisfação pessoal ou uma sensação de incompletude são interpretadas como sendo o momento da iniciação que está se aproximando. Uma espécie de

chamado, um sinal do Orixá que indica o melhor caminho a ser seguido pelo adepto (BELOTI, 2004, p.141-142).

No que se refere à passagem da umbanda para o candomblé, Prandi (1991, p.77-79) pesquisando em São Paulo, assim como Beloti (2004) em Juiz de Fora chegaram à conclusão de que a doença é um sinal de que é preciso mudar. A ideia de que foi a entidade que decidiu ou forçou a decisão é muito característica do candomblé. Outra explicação é aquela em que o próprio pai de santo da umbanda, e não a entidade espiritual leva o filho em direção ao candomblé. Também não foi descartada a opinião que interpreta a adesão no candomblé como resultante de um progresso espiritual, religioso de acumulação do saber religioso, de aprofundamentos de mistérios e segredos da iniciação.

Na pesquisa de Beloti (2004), percebe-se que um dos principais motivos que incentivam o umbandista a fazer a cabeça no candomblé é o chamado do orixá. Em contrapartida, Floriano (2009 p.77) destaca como principais motivos para a adesão no candomblé a necessidade de maiores conhecimentos e a busca por fundamentos. Já Prandi (1991, p.80) menciona que, em alguns casos, a determinação religiosa pesa menos e a escolha pessoal pesa mais. Em que a adesão ao candomblé é uma escolha entre várias possibilidades, uma escolha que depende de um gosto estético, ainda que religioso. Concepção que também tem importância é a de ideia de mobilidade, de possibilidade de buscar novas formas de expressão religiosa e adequação pessoal.

Em Juiz de Fora muitos umbandistas se iniciaram no candomblé e continuaram a praticar as suas obrigações na umbanda. Segundo Tavares e Floriano (2003, p.175), a iniciação no candomblé e a manutenção das práticas umbandistas podem assim ser explicadas: uns se iniciam por opção, outros por necessidade. Para esses adeptos, a iniciação do candomblé configura uma etapa do seu desenvolvimento espiritual. Mas, para que seja bem sucedida é necessário a manutenção dos laços de obrigações recebidos da umbanda. Com esta explicação torna-se possível entender porque a maior parte das pessoas iniciadas no candomblé em Juiz de Fora não abandonaram as raízes umbandistas, mantendo uma dupla militância religiosa.

Em meio às inovações trazidas pelo candomblé, os umbandistas se viram diante da oportunidade de complementar a sua antiga crença oferecendo aos clientes um atendimento espiritual mais completo e, quem sabe, mais eficiente, podendo melhor atender às necessidades trazidas por quem procurava soluções nos terreiros para os devidos problemas cotidianos e para quem estava em busca de uma nova vivência espiritual. Nas palavras de Prandi (1991), o umbandista que passará para os quadros do candomblé diria que está mais

forte. A respeito do entrelaçamento entre as crenças umbandistas e candomblecistas, Beloti (2004, p.143) chegou à seguinte constatação:

Em Juiz de Fora, em diversos casos, houve a incorporação de elementos da religião do candomblé (o jogo de búzios, os ebós, o trato com os orixás) as práticas tradicionais da umbanda. Houve um acúmulo de funções numa mesma casa de culto e em decorrência surgiu a figura de um “candomblecista que não deixou de ser umbandista”.

Em relação à dupla pertença e ao acúmulo de funções por parte dos umbandistas candomblecistas, Beloti (2004, p.143) menciona em primeiro lugar o fato da maioria dos candomblecistas da cidade ter uma herança familiar umbandista. Sendo assim, abandonar o passado em nome de uma nova filiação é algo que vai contra a satisfação pessoal e é uma atitude que causaria espanto à comunidade religiosa. Este posicionamento também está presente na pesquisa de Floriano (2009, p.82), como veremos a seguir:

Na “passagem” da umbanda para o candomblé, apesar do candomblé ser considerado mais forte, mais evoluído, com os melhores recursos, continuam realizando sessões de umbanda e trabalhando com a suas entidades, como os pretos-velhos.

No que se refere à postura assumida pelos umbandistas em relação à chegada do candomblé e a sua conquista de espaço no campo religioso juiz-forano, Beloti (2004, p.144) observou que:

A comunidade que forma o universo afro-brasileiro juiz-forano em geral tende a vivenciar e sentir o candomblé, que vem chegando e ganhando terreno, como uma religião mais poderosa e forte. Um pensamento comum é encarar a umbanda como um primeiro estágio, preparatório e introdutório. Um verdadeiro laboratório onde a mediunidade é testada e desenvolvida. Depois de uma vivência na umbanda a iniciação no candomblé tende a ser mais tranquila.

Júlio, uma das pessoas entrevistadas por Beloti (2004), encara a estadia na umbanda como um aprendizado. Para ele, na umbanda se aprende a “sentar, conversar, rezar, pedir, guardar preceitos e dançar”, ensinamentos muito úteis no caso de se iniciar no candomblé. Sérgio, também entrevistado, segue na mesma direção. Acrescenta que “a umbanda é mesmo o comecinho”, que ela “amacia as pessoas”. Assim, quando se vai para o candomblé “fica mais fácil incorporar o orixá africano”.

Levando em consideração a fala dos entrevistados acima, percebe-se uma unanimidade de posicionamento no que se refere à relação das práticas umbandistas com as práticas candomblecistas: ambas são complementares¹³. O aprendizado adquirido na umbanda é extremamente útil para o sujeito que decide se iniciar no candomblé e os ensinamentos do candomblé conferem uma maior credibilidade ao umbandista que também optou por ser candomblecista. Floriano (2009, p.84) sinaliza que, para muitos, o candomblé está em um nível superior de conhecimento e a umbanda é uma escola de estágio inicial, indispensável para ser um bom médium e para trabalhar com segurança.

Outra temática importante a ser mencionada sobre a trajetória dos sacerdotes afro-religiosos de Juiz de Fora se refere ao prestígio conferido aos umbandistas que também se iniciam no candomblé, se dedicando as duas religiões ao mesmo tempo. Segundo Beloti (2004, p.145), a iniciação no candomblé é um divisor de águas. Para a clientela que circula em torno da casa de culto, a iniciação é garantia de competência e gabaritação nos assuntos religiosos. O iniciado será sempre mais apto do que o não iniciado. Por isso ele será uma opção de escolha para consulta. Para o sacerdote ser *feito* no candomblé é uma situação que abre muitas possibilidades. O acúmulo de prestígio pessoal entre a comunidade, uma vez que se pressupõe que um pai ou filho de santo possa manipular forças mágicas mais poderosas, abre as portas para uma possível carreira religiosa, o que seria difícil na umbanda. A respeito da possível carreira religiosa dentro do candomblé, Prandi (1991, p.84-85) relata que:

O candomblé é uma religião sacerdotal de longa, custosa, no sentido material, e misteriosa iniciação. A cada obrigação sobe-se um pouco na hierarquia cujo ápice é o cargo de mãe ou pai de santo. Com sete anos de iniciação se pode ser um sacerdote que alcançou todos os mistérios e que pode abrir uma casa onde agora ele ou ela estará no degrau mais alto. Pode se ganhar prestígio, acumular fama, tornar-se uma figura pública admirada, cujo modelo mais presente é de Mãe Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazaré) bajulada e amada por todos. Um pai de santo pode ficar muito bem de vida, o que demonstrará que ele tem axé, o poder religioso e mágico.

Se num primeiro momento a *feitura* no candomblé foi vista com desconfiança, quando se enxergou nesta nova religião a oportunidade de ter mais prestígio com os clientes e ao mesmo tempo oferecer um serviço espiritual mais completo, os umbandistas passaram a

¹³ Segundo Birman (1995, p.28), a escolha de um culto não retira a validade do outro, ambos se complementam. A ideia de fronteiras bem demarcadas entre religiões é fruto da academia, o campo revela uma inter-relação entre elas.

procurar o candomblé abertamente e a se iniciar nesta religião, por livre e espontânea vontade. A este respeito Beloti (2004, p.146) comenta que:

Se antes a iniciação era apontada como uma imposição, uma condição exigida pelo orixá, hoje ela é abertamente procurada. A chance de acumular conhecimentos é o que parece chamar atenção daqueles que resolvem se iniciar no candomblé. O pai de santo é visto como competente e gabaritado. Seu status é maior quando comparado a um umbandista não iniciado no candomblé.

No que se refere às mudanças ocorridas com a iniciação dos umbandistas no candomblé, Beloti (2004) nos chama a atenção para um novo perfil de sujeito candomblecista e ao mesmo tempo umbandista que surgiu em Juiz de Fora: este se mostra dotado de um perfil religioso bem diferenciado e apreciado pelos clientes que se viam agora diante um sacerdote com uma bagagem religiosa mais completa. Beloti (2004, p.149) assim descreve o sujeito religioso que é ao mesmo tempo umbandista e candomblecista:

Este sujeito social que apareceu acumulou funções de ambas as denominações religiosas, e se tornou um prestador de serviços bastante eficiente. Ele passou a ter um potencial de atendimento mais amplo: Como herança da umbanda está o atendimento através da incorporação de Exus, Caboclos ou Pretos Velhos. Nesta situação lhe é dado resolver problemas tidos como de pequena gravidade: “um vento virado”, uma “espinhela caída”, a retirada de um “encosto” ou um “descarrego”. No caso de indisposição ou enfermidade um trabalho com banho de ervas ou com chás ou com plantas curativas pode bastar. Como presente do candomblé aparece o ebó. Toda atividade religiosa no candomblé é acompanhada de um ebó. É através do jogo de búzios que o sacerdote religioso toma conhecimento do infortúnio que acomete o cliente que veio até ele. Um orixá pedindo feitura? Um feitiço trancando caminho? Curiosidade acerca do futuro? É através do jogo que se saberá o perfil do ebó a ser feito. Qualquer problema pode ser potencialmente resolvido através de um ebó bem elaborado, bem executado. Principalmente causas que fogem à competência da umbanda. O sucesso vai depender da desenvoltura do pai de santo e da obediência do cliente.

Esse novo sujeito religioso, dotado de uma dose dupla de conhecimento, militando ao mesmo tempo na umbanda e no candomblé passou a ter um perfil diferenciado e, quem sabe mais completo, passando uma maior credibilidade para os seus clientes. O candomblecista umbandista poderia atender à sua comunidade incorporado ou não, satisfazendo a preferência de cada cliente. Tanto poderia incorporar uma das entidades da umbanda (Pretos-Velhos, Caboclos, Exus, etc.) como também utilizar o jogo de búzios e os ebós buscando diagnósticos e soluções para os problemas dos clientes que se aproximavam em busca dos conselhos vindos do candomblé. Segundo Beloti (2004), todo conhecimento a que o sacerdote tem

acesso lhe proporciona confiança e credibilidade, armas importantes no competitivo mercado do campo religioso, onde o indivíduo tem a oportunidade de circular livremente entre diversas crenças religiosas que estão a sua disposição.

Não podemos deixar de enfatizar que alguns umbandistas não se iniciaram no candomblé. Floriano (2009, p.86) constatou que muitos umbandistas criticaram a entrada do candomblé em Juiz de Fora, fato atestado pelo depoimento de um umbandista entrevistado pela pesquisadora: “Ali é só festa”. “Só gostam de exibição”, “Não é bem uma religião; é mais é cultura” – o desqualificam como religião por fazer matança e/ou por considerá-lo perigoso, isto é, identificá-lo com quimbanda”.

A carga de conhecimentos religiosos que acompanha o sujeito em movimento também traz mudanças para a instituição: esta precisa se adequar às especificidades trazidas pela nova crença não somente a nível pessoal, mas também a nível institucional. Estas mudanças chegaram aos terreiros de umbanda quando esta passou a dividir o mesmo espaço sagrado com o candomblé. Rituais umbandistas e rituais candomblecistas passaram a compartilhar o mesmo espaço e, no caso da duplicidade religiosa, orixás e entidades também passaram a incorporar no mesmo corpo, que podemos denominar de *médium* ou *cavalo*. São dois universos se socializando num mesmo espaço, dando margens a contaminações e resignificações (BELOTI, 2004, p.150).

No que se refere à organização do terreiro misto, ou seja, que pratica num mesmo espaço o candomblé e a umbanda, Beloti (2004, p.151) observou que:

No terreiro de um umbandista que também é candomblecista geralmente passa a existir um quarto ou uma sala, um espaço reservado, para o culto as entidades da umbanda. Ali se instala um congá e também ali são realizadas reuniões semanais com estilo umbandista. É um acontecimento pontual, não exige grande empenho em preparos precedentes e nem posteriores. Tem uma duração pré-estabelecida, que pode variar dependendo do número de pessoas que vão consultar. (...) Nesta ocasião o salão onde acontecem as festas de candomblé fica fechado. As sessões de umbanda acontecem necessariamente com mais frequência que as festas de candomblé. Estas últimas são quinzenais ou mensais, dependendo do calendário de atividades e mobilizam todos os membros da casa por vários dias uma vez que é um evento grandioso e dispendioso. Na ocasião do recolhimento de uma iaô (aspirante a filho de santo no candomblé) podem ou não ficar suspensas temporariamente as sessões de umbanda.

Torna-se necessário reorganizar o espaço, o calendário e a agenda pessoal para que tudo aconteça no devido dia e hora programada pelo sacerdote responsável pelo terreiro. Apesar dos sacerdotes tentarem definir o espaço e dia específico para a realização das

cerimônias referentes à umbanda e ao candomblé a influência do plano sobrenatural foge ao controle dos mesmos. Beloti (2004) chegou à conclusão de que em relação ao espaço sagrado no terreiro de um candomblecista que também é umbandista nem tudo está sob controle. Em determinados dias situações acontecem sem o consentimento prévio do pai de santo e as duas religiões se confrontam, os orixás e as entidades tocam-se num mesmo espaço, num mesmo salão e numa mesma situação de festa e louvação. É o panteão que não respeita a divisão estabelecida pelo sacerdote. A capacidade de controlar o universo originário deste rearranjo é algo que escapa ao sacerdote. O ritmo dos atabaques, as canções e as palmas que ocorrem no momento da cerimônia são tanto um convite para orixás quanto para caboclos e pretos-velhos.

Outro fator que merece ser mencionado é a questão da identidade religiosa dos praticantes de umbanda e do candomblé de Juiz de Fora. Beloti (2004, p.154) sinaliza que é muito difícil classificar um centro de culto em Juiz de Fora, pois o sistema de classificação utilizado pelos cientistas sociais nem sempre corresponde aos sistemas utilizados pelos membros do culto. Na realidade, a identidade religiosa é sempre negociada entre os diferentes interlocutores. Em Juiz de Fora a maioria dos terreiros admite praticar umbandomblé e alguns entrevistados por Beloti (2004) fizeram referências a si mesmos como praticantes de omolocô¹⁴, termo que para muitos religiosos se confunde com o umbandomblé e significa uma atividade religiosa traçada onde ocorre a mistura de elementos da umbanda com elementos do candomblé.

Na descrição bibliográfica acima foi possível perceber que a chegada do candomblé trouxe muitas mudanças para a vida dos umbandistas que passaram a se interessar pelos ensinamentos desta nova religião que chegou a Juiz de Fora. Estas mudanças ocorreram tanto no nível individual, quanto no nível institucional. Os indivíduos religiosos tiveram a oportunidade de conhecer uma nova religião e optar por acolher ou não a nova crença. Já as instituições que optaram pela duplicidade, tiveram que se adaptar às mudanças reorganizando o espaço sagrado composto pela tradição umbandista e pelo recém-chegado candomblé. O trânsito religioso passou a integrar o cotidiano destas pessoas. Alguns umbandistas conheceram o candomblé e incorporaram esta nova crença à sua antiga prática religiosa assumindo uma dupla pertença. Outros adeptos transitaram, experimentaram e conheceram as particularidades, semelhanças e diferenças de cada uma das religiões afro-brasileiras e optaram pela umbanda ou pelo candomblé.

¹⁴ Culto cuja linha ritual é originária da nação angola, mais particularmente, talvez, das tribos lunda-quiôco. Sobressaiu especialmente no Rio de Janeiro, ligado a Umbanda (CACCIATORE, 1988, p.193).

As mudanças ocorridas com a chegada do candomblé também chegaram às instituições, que precisaram se adaptar à nova realidade e a mudanças do fazer religioso. Algumas modificações foram feitas nos terreiros para que comportassem a presença da umbanda e do candomblé em um mesmo espaço sagrado. Os sacerdotes também tiveram que se acostumar com as influências do sobrenatural que nem sempre conseguiam obedecer às fronteiras estabelecidas nos terreiros.

Num momento inicial, o candomblé quando chegou a Juiz de Fora foi visto com desconfiança. Porém, quando os praticantes das religiões afro perceberam a oportunidade de ampliar seus conhecimentos e seu prestígio abriram seu espaço sagrado para a chegada desta nova crença religiosa. As pessoas passaram a transitar entre a umbanda e o candomblé movidos pela curiosidade de conhecer a nova religião que se instalava na cidade. Na maioria dos casos, os umbandistas que conheceram o candomblé optaram por uma dupla pertença religiosa, passando a praticar em um mesmo espaço sagrado as duas crenças.

Alguns umbandistas foram em direção ao candomblé buscando obedecer ao chamado do orixá, fato crucial para que muitos *fizessem* a cabeça. Entretanto, com o passar do tempo as pessoas começaram a aderir a esta prática religiosa espontaneamente movidas, muitas vezes, pela busca de novos conhecimentos religiosos, por soluções para as aflições do dia a dia, ou até mesmo indo em busca de uma religião mais forte que aumentasse o seu prestígio diante da sua comunidade e perante o competitivo mercado religioso presente na cidade.

Outro ponto importante a ser mencionado é a análise de alguns pesquisadores como Birman (1995) que descreveu a umbanda e o candomblé não como religiões rivais e sim complementares, opinião muito comum e também compartilhada por quem transita por diversas denominações religiosas ao mesmo tempo.

O próximo capítulo envolverá a análise dos dados etnográficos coletados no terreiro do Pai Carlinhos, onde o trânsito religioso é uma realidade presente tanto do ponto de vista dos indivíduos (membros da casa), quanto da própria instituição. Abordaremos a história sacerdotal do Pai Carlinhos e a descrição física do seu terreiro misto (umbanda e candomblé). Também abordaremos de que forma a umbanda se formou neste terreiro e as principais mudanças, permanências e rupturas ocorridas na casa com a chegada do candomblé. Por fim, iremos mencionar de que forma foi ocorrendo o trânsito religioso neste espaço sagrado, quais as principais consequências deste movimento na vida do fiel e quais foram as mudanças necessárias para que o candomblé pudesse se instalar no ambiente sagrado, antes exclusivo da umbanda.

3 A TRAJETÓRIA DA UMBANDA E DO CANDOMBLÉ NO TERREIRO DO PAI CARLINHOS

3.1 A história sacerdotal do Pai Carlinhos Cabral de Oxum e do seu terreiro misto

A história do Pai Carlinhos Cabral de Oxum se confunde com a história do seu terreiro. Grande parte da vida deste sacerdote se passou e passa dentro do seu terreiro que inicialmente só tocava a umbanda. Pai Carlinhos também decidiu fazer a cabeça no candomblé e levou para dentro do seu terreiro mais esta crença religiosa. Com isso o terreiro se tornou misto, passando a receber as entidades e orixás do panteão africano dentro de um mesmo espaço. Com a chegada do candomblé vários filhos do terreiro optaram por ter a segunda crença, se equilibrando ora praticando a umbanda, ora o candomblé e em muitos casos praticando uma terceira crença, nascida da fusão entre elementos das duas denominações religiosas mencionadas. Iremos descrever de que forma ocorreu a minha escolha por este objeto de pesquisa, a trajetória sacerdotal do Pai Carlinhos, a história da formação do seu terreiro, a sua vivência com a umbanda e o candomblé, as mudanças ocorridas com a chegada do candomblé tanto no espaço físico quanto no convívio pessoal com as duas crenças, a descrição de cada ambiente pertencente a este terreiro misto.

O terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum se localiza no bairro Benfica, na Zona Norte de Juiz de Fora/MG, funcionando há aproximadamente 40 anos. Por várias vezes atravessei a linha férrea e fui em direção àquela casa de dois andares sem perceber nada de diferente. Aquela casa era como outra qualquer até o dia que descobri que bem ali, no fundo daquele imóvel encontrava-se um terreiro misto (umbanda e candomblé), que mais tarde viria a ser objeto de análise desta dissertação de mestrado. Conversando com uma amiga de trabalho comentei sobre a vontade de ingressar no curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora explicitando minha curiosidade pelo estudo das religiões afro-brasileiras e ela me informou sobre a existência do terreiro do Pai Carlinhos. Estava em contato com a minha primeira informante, que me ajudou a me aproximar do responsável pelo terreiro mencionado.

Após duas conversas por telefone, marquei o primeiro encontro com o Pai Carlinhos. Estava muito ansiosa para conhecer o Pai de santo e o seu terreiro. A minha primeira visita ao terreiro ocorreu em 2013, ano em que tomei a decisão de me inscrever na seleção do PPCIR

da UFJF¹⁵. Após muitas indagações durante a construção do meu projeto, fui delimitando os temas e optei por pesquisar a temática do trânsito religioso afro-brasileiro. Fui ao terreiro conversar com o Pai Carlinhos, pessoa responsável pela casa e pedir a ele autorização para que eu pudesse estudar o trânsito religioso protagonizado tanto pelos seus filhos de santo, como o que ocorreu na própria instituição.

Nesta primeira visita fui recebida pelo Pai Carlinhos que há quase quarenta anos se dedica à umbanda e, a mais ou menos, 25 anos se dedica ao candomblé. De imediato, ao entrar pelo portão da casa me deparei com algumas oferendas, velas e uma casinha de alumínio cercada por algumas plantas logo na entrada da sua residência. Mais tarde descobri que era um dos assentamentos de Exu. Após passarmos por um corredor no quintal de sua casa, estávamos diante do seu barracão. Nesta primeira visita, tomada por uma imensa curiosidade e acompanhada de uma certa ansiedade, só enxerguei como terreiro o barracão onde acontecem as cerimônias de umbanda e de candomblé, deixando assim passar despercebido os demais espaços sagrados presentes no local. Dentro do barracão conversei um pouco com Pai Carlinhos sobre a sua trajetória religiosa e seus compromissos firmados com a umbanda e o candomblé. Após ter explicado para Pai Carlinhos que era uma estudante que pretendia se especializar em trânsito religioso afro-brasileiro criei coragem para pedir autorização para que o seu espaço sagrado se tornasse o meu objeto de pesquisa. Após receber o “sim”, conversamos um pouco mais. Retornei à minha casa e comecei a escrever o meu pré-projeto de mestrado.

Na ocasião em que conheci o Pai Carlinhos, ele estava se preparando para comemorar os seus 21 anos de dedicação ao candomblé. Pai Carlinhos estava cuidando dos preparativos e também fazia visitas ao sítio onde estava criando os animais que seriam ofertados na comemoração. A festa ainda não aconteceu. Pai Carlinhos continua cuidando dos seus animais e me relatou que também está construindo no sítio onde cria os animais a nova sede do seu terreiro. Também relatou que, se possível, pretende realizar ainda no de 2015 a sua festa de 21 anos na nova sede, que fica mais próxima da natureza. Em relação à nova sede, Pai Carlinhos relatou que primeiro está sendo erguido o alicerce do templo e depois é que serão feitas as oferendas. Um dos motivos que está atrasando a sua comemoração dos 21 anos de iniciado é a questão financeira, pois segundo Pai Carlinhos, os custos são muito altos e esta é uma festa muito dispendiosa. Além da festa dos 21 anos, Pai Carlinhos também precisa fazer o jubileu de Exu e a comemoração dos 25 anos.

¹⁵ Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião- Universidade Federal de Juiz de Fora – Minas Gerais

Retornei ao terreiro por três vezes, no ano de 2013, para saber um pouco mais dos detalhes sobre a história do Pai Carlinhos e também para saber se o trânsito religioso afro-brasileiro entre umbandistas e candomblecistas era realmente uma realidade presente naquele local. No ano de 2014, já ingressa no Mestrado, fiquei me dedicando inteiramente à revisão do meu pré-projeto para a qualificação, estudando as fontes bibliográficas existentes sobre o tema da minha pesquisa e cumprindo os créditos com as disciplinas exigidas pelo curso. No primeiro semestre de 2015 retornei ao terreiro como pesquisadora e comecei a coletar os dados para dar vida a esta dissertação.

Já disposta a começar a escrever este estudo, marquei uma entrevista com Pai Carlinhos, com o objetivo de conhecer um pouco melhor a sua trajetória sacerdotal dentro da umbanda e do candomblé. Em uma tarde de domingo, debaixo de um temporal, ele me recebeu na sala de sua casa e iniciamos uma agradável conversa que me possibilitou conhecê-lo um pouco mais e também obter informações mais detalhadas do seu terreiro misto.

Primeiramente fiz os seguintes questionamentos: Onde o senhor nasceu? Sempre morou em Benfica? Como o senhor conheceu a umbanda e o candomblé? Pai Carlinhos Cabral me relatou que nasceu em Juiz de Fora, no bairro Poço Rico. Porém, já residiu no bairro Santa Luzia e há mais de 30 anos é morador do bairro Benfica. Afirma que teve suas primeiras manifestações mediúnicas aos 7 anos de idade, apesar de nunca ter tido contato com manifestações oriundas desta forma de espiritualidade dentro de sua família. Pai Carlinhos me explicou que ele foi um escolhido pelo plano espiritual para ser um comunicador dentro das religiões afro-brasileiras. Pai Carlinhos, que hoje é iniciado na umbanda e no candomblé, nos deixa claro que assumiu este compromisso por livre e espontânea vontade, abraçando sua missão com muito amor e seriedade.

Oriundo de uma família católica apostólica romana, participantes de irmandades da Igreja Católica como o Sagrado Coração de Jesus e Maria e também de familiares pertencentes à religião Testemunhas de Jeová, seus sinais mediúnicos foram uma grande novidade para a sua família. Sem nenhum histórico de familiares membros de terreiros de candomblé ou umbanda, Carlinhos Cabral começou a traçar a sua trajetória espiritual. Como não teve nenhuma influência familiar que o conduzisse aos terreiros, Pai Carlinhos explica a sua “mediunidade” da seguinte maneira: “Eu sou o que sou porque fui escolhido para ser o que sou. Fui mediunizado porque fui predestinado pelo plano espiritual que eu seria um médium para dar a comunicação” (Entrevista 1)¹⁶.

¹⁶ A entrevista mencionada encontra-se registrada em áudio e foi concedida na casa do Pai Carlinhos Cabral de Oxum, no dia 26/07/2015.

Pai Carlinhos encontrou apoio em uma vizinha, chamada Dona Madalena, que frequentava um centro Kardecista e o assessorou o ajudando a lidar com a sua mediunidade. Carlinhos Cabral relata que foi levado por Dona Madalena para um centro Kardecista onde, segundo ele, aprendeu a lidar com a sua espiritualidade. Ele permaneceu no âmbito Kardecista até os 10 anos, quando passou a frequentar um terreiro de umbanda chamado Maria de Nazaré no bairro Santa Luzia. Pai Carlinhos foi iniciado na umbanda por um homem que presidia o terreiro chamado senhor Machado.

Dos 10 aos 13 anos frequentou o terreiro de umbanda do Pai Serginho cuja entidade chefe do terreiro era Pai Bacurau. Com o nome de Pai Carlinhos de Maria Padilha, o médium seguiu seu sacerdócio prestando atendimento dentro da umbanda. Indagado sobre desde quando é chamado de *Pai*, Carlinhos Cabral nos explica que esta iniciativa partiu dos seus próprios filhos de santo desde quando ele era apenas iniciado na umbanda. Pai Carlinhos relatou que, dentro da umbanda, é comum chamar os mais velhos de madrinha e padrinho. Porém, desde que começou a iniciar filhos na umbanda foi carinhosamente chamado por eles de pai.

Pai Carlinhos ainda explica que nunca fez esta imposição aos filhos e acredita que a denominação *pai* tem um caráter afetivo e de respeito dos seus filhos em relação à sua pessoa, já que, a partir do momento que são iniciados, passam a pertencer a uma nova família pautada pelos laços afetivos entre irmãos, pai ou mãe e filhos de santo. Esta nova família é presidida pelo babalorixá ou pela ialorixá, também denominados de zeladores de orixás. Com a introdução do candomblé, os filhos do terreiro passaram a denominá-lo também de “babá” que, no vocabulário Ketu, significa papai.

Aos 16 anos Pai Carlinhos já possuía um terreiro por sua conta pautado nos alicerces da umbanda. Neste terreiro, os clientes faziam filas para se consultar com as entidades do Pai Carlinhos. Por motivo de ciúmes por parte dos médiuns e do chefe de terreiro dentro da casa de culto onde havia se iniciado aos 13anos, Pai Carlinhos resolveu sair deste terreiro fundando a sua própria casa de culto. Ele, juntamente com uns amigos, montou um quarto de santo¹⁷, também denominado terreiro, retornando com as atividades umbandistas, prestando atendimento e orientação aos clientes através das consultas.

Este terreiro ficava localizado no Bairro Santa Luzia, na antiga Estrada da Bomba de Fogo. Neste local, Pai Carlinhos de Maria Padilha recebia as suas entidades da umbanda prestando consultas ao público. Ele tinha muitos clientes que gostavam de se consultar com a

¹⁷ Termo utilizado pelo próprio Pai Carlinhos para designar o seu terreiro de Umbanda (Entrevista 1).

sua entidade. Ele atribui o grande número de seguidores (clientes) a afinidade que estes possuem com a sua entidade que, em algum momento, lhes prestou conselhos, orientou, se prontificou a fazer algum trabalho para o crente quando estava passando por um momento de dificuldade.

Em meados da década de 1970, Pai Carlinhos se mudou do bairro Santa Luzia. Ele retornou ao bairro Benfica, passando a exercer o seu sacerdócio neste bairro. Inicialmente, as cerimônias de umbanda eram realizadas na casa de sua tia, irmã da sua mãe que também era iniciada na umbanda pelo próprio Pai Carlinhos. A casa desta tia ficava localizada em uma rua transversal ao atual endereço do terreiro. As giras foram realizadas neste local durante aproximadamente um ano até que se construísse o barracão onde atualmente as atividades são realizadas. Ele explica que o espaço cedido por sua tia era um local pequeno, quente e muito desconfortável para os médiuns e os clientes. Por isso as giras não poderiam continuar naquele local por muito tempo.

O terreiro do Pai Carlinhos fica localizado nos fundos de sua moradia e podemos dizer que é quase uma extensão da sua cozinha. O espaço físico que correspondia ao terreiro de umbanda era composto basicamente por: barracão, um espaço para Exu e um espaço para a consagração das almas (pretos-velhos)¹⁸.

Quando chegamos ao terreiro temos a sensação de que não existe separação entre o espaço sagrado e o espaço particular, pois existe certa interação entre estes dois ambientes. A área de moradia ocupada por Pai Carlinhos e sua família se confunde com o espaço sagrado distribuído no seu quintal. Nos dias de reunião as pessoas que possuem mais intimidade na casa circulam entre o espaço sagrado e o espaço particular. Sendo assim, é comum vermos clientes do terreiro frequentando a cozinha, o banheiro e a varanda da casa de Pai Carlinhos. Ainda sobre a presença dos terreiros no espaço doméstico, Negrão (1996, p.194) faz a seguinte observação: “Na maioria dos casos, os terreiros fazem parte do espaço doméstico, funcionando nas dependências da casa, sala, em um quarto, na cozinha, no quintal e até mesmo na área de serviço”.

¹⁸ O terreiro é composto normalmente por mais casas ou diversos espaços, formando uma unidade. Embora cada terreiro tenha que se adaptar às condições geográficas e de espaço onde se encontra, eles mantêm praticamente a mesma estrutura básica, que é indispensável para o funcionamento do culto. Uma primeira estrutura do culto é a existência de dois ambientes, que cumprem funções diferentes: um é o espaço das pessoas, o espaço civilizado, da ordem. Neste espaço, encontram-se as construções destinadas ao uso particular e de culto. Este é o espaço “urbano”, o espaço da civilização. Por outro lado, existe um espaço não destinado às pessoas, um espaço que não é por elas frequentado. É o espaço não civilizado, não controlado, que carrega em si um quê de mistério e temor. Neste espaço, estão as plantas, consideradas sagradas, que representam uma mata africana. É o espaço “mato”. A partir desta primeira divisão, já se pode perceber que o terreiro representa a totalidade: o espaço habitado e o espaço não habitado, o destinado às pessoas e o destinado ao selvagem, o conhecido e o desconhecido (BERKENBROCK, 2012, p.193).

O terreiro do Pai Carlinhos é presidido por uma diretoria, que foi escolhida pelos membros da casa em uma reunião, que foi registrada em ata. A reunião ocorreu no dia 24 de junho de 1974, de acordo com uma ata que tive acesso. Nesta reunião foi apresentada aos membros da casa que estavam presentes uma chapa única para formar a diretoria do terreiro que foi assim composta: presidente, vice-presidente, 1º secretário e 2ª secretária, dois tesoureiros e um diretor espiritual, no caso o próprio Pai Carlinhos. Os membros da diretoria possuem ocupações bem distintas no seu dia a dia: comerciante, costureira, auxiliar administrativo, professora, balconista e serviço gerais.

De acordo com o documento que tive acesso, após a composição da diretoria aprovada pelas pessoas presentes na casa foram lidos os quatorze artigos e o presidente explicou aos filhos da casa a importância de cumprir cada um dos compromissos explicitados durante a reunião. Os quatorze artigos foram lidos para a comunidade e tinham como pontos principais: O médium precisa ter respeito com os orixás, com os axés, com os mais velhos e com os mais novos. Deve seguir corretamente com os fundamentos de cada entidade ou orixá. Também deve ter zelo com cada objeto sagrado, com o andamento da sessão ou rum e atender a assistência da melhor maneira possível.

Os artigos foram aprovados e sem nenhuma objeção o presidente encerrou a reunião, parabenizando aqueles que passaram a compor a diretoria do terreiro que funcionaria provisoriamente no bairro Benfica. O documento menciona também a criação do culto afro Ile Ase Oba Aganju Ati Yeye Oke, culto registrado de acordo com a Lei 6.015, em seu artigo 114, nº1, feito sob o número 4332 no livro A6 as folhas 180v. O culto foi registrado como pessoa jurídica, após ter apresentado o Estatuto, todos os documentos legais exigidos por lei e também ter preenchidas as formalidades legais. A partir de agosto de 2001 o terreiro já estava registrado no Cartório de Registro de Títulos Documentos e Civil das Pessoas Jurídicas de Juiz de Fora.

O terreiro que inicialmente “*só tocava*” umbanda recebeu o nome de Terreiro Ogum Vence Demanda. Este terreiro funcionava com um alvará que era emitido anualmente pela Federação Umbandista de Juiz de Fora, presidida na época pelo senhor Hélio Zanine¹⁹. Segundo Pai Carlinhos, o terreiro só podia funcionar após a emissão deste alvará e, mesmo assim, quando começava a tocar os atabaques era comum ter problemas com vizinhos e até

¹⁹ Hélio Zanine foi presidente da Câmara de Juiz de Fora. Zanine cumpriu três mandatos como vereador (1973-76, 1977-82 e de 1983-88), tendo exercido a Presidência da Casa entre 1981 e 1982. Foi filiado à Arena, ao PDS, ao PMDB e ao PSDB. Ele dedicou parte de sua vida a Federação Espírita de Juiz de Fora (TRIBUNA DE MINAS, 2015).

mesmo com a polícia e com a justiça²⁰. Ainda na década de 1980, Pai Carlinhos iniciou-se no Candomblé e trouxe esta nova crença para o seu terreiro.

No que se refere ao motivo que o levou a iniciação, o discurso teológico tem peso na sua fala, uma vez que Pai Carlinhos menciona com muita firmeza que o chamado do orixá foi um fator crucial que o impulsionou a tomar a decisão de raspar o santo no candomblé. Segundo ele, as entidades da umbanda pediam a sua *feitura* e diziam que Pai Carlinhos “já tinha as paredes e que agora era necessário construir o telhado”.

Em 1982, quando tinha aproximadamente 33 anos, Pai Carlinhos já estava convicto de que Oxum²¹ era o seu orixá de cabeça. Sendo assim, ele decidiu se iniciar no candomblé, buscando junto aos mais velhos o conhecimento necessário para cultuar o seu orixá. Disposto a abraçar sua missão dentro do candomblé, Pai Carlinhos pediu licença para os seus guias da umbanda para se afastar do terreiro e ir fazer a sua iniciação. Ele ficou restrito às obrigações do candomblé e, durante um ano, não teve contato com nenhum orixá nem santos da umbanda.

Pai Carlinhos narrou que, antes de começar o processo de iniciação no candomblé, fez uma oferenda para seus guias da umbanda e pediu a estes que não interferissem no seu processo de *feitura* dentro desta nova religião. A sua iniciação no candomblé ocorreu no Rio de Janeiro, em Jacarepaguá, e seu zelador era Carlos Alberto Serra, neto de Zezinho da Boa Viagem e de Mãe Fomo de Moicotá. Atualmente, Pai Carlinhos está sem zelador²². O seu primeiro zelador morreu e ele se desentendeu com o seu atual zelador. Ele já está em contato com um terreiro tradicional na Bahia, no qual pretende firmar seus compromissos. Vai iniciar suas obrigações com o senhor Rubelino, um pai de santo de Salvador, responsável pelo terreiro Ilê Axé Opô Aganjú. Ele é neto de escravo e sua casa de santo foi fundada em 1966 e se localiza em Ponta de Areia, na ilha de Itaparica. Viveu toda a vida dentro do candomblé. A casa de santo foi tombada como patrimônio cultural pelo Instituto Patrimônio Artístico e Cultural IPAC, pelo Decreto 9495/05. Senhor Rubelino tem livro lançado. Pai Carlinhos o considera uma pessoa simples e transparente.

Segundo Pai Carlinhos, este terreiro presidido por senhor Rubelino é frequentado por artistas famosos como, por exemplo, Gilberto Gil, alguns políticos e por candomblecistas com

²⁰ Para maiores detalhes sobre a perseguição policial e problemas adquiridos com a justiça e a população pelos membros dos terreiros de candomblé e umbanda ver Daibert; Floriano; Berkenbrock (2015, p.224-225).

²¹ Orixá das águas doces, das cachoeiras, da beleza, da riqueza e do mel; uma das esposas de Xangô. Rege o amor, a riqueza, a fecundidade, a gestação e a maternidade. Seus elementos são os rios, as cachoeiras, as nascentes e as lagoas. Amarelo e ouro são suas cores, o leque com espelho (Abebé) é seu símbolo, e sábado é o seu dia. Saudação: Eri yêyê ô! (LEÃO, 2014, p.45).

²² O motivo de estar sem zelador é uma questão particular que não foi aprofundada por Pai Carlinhos durante a nossa conversa gravada em áudio dia 26-07-2015.

boa situação financeira. Porém, o zelador da casa é muito simples e preserva as raízes do candomblé, seguindo um estilo mais parecido com o candomblé que chegou ao Brasil com os negros sudaneses que vieram para serem escravizados. Ele relatou que, quando acontecem cerimônias de iniciação no terreiro do Pai Rubelino, por exemplo, o babalorixá pede aos iniciados que usem as roupas mais simples e que guardem as roupas luxuosas de seu enxoval para serem usadas nos seus respectivos terreiros, durante as ocasiões de rito público. Neste terreiro tem sempre guardado roupas de algodão, enfeitadas com uma renda mais simples que são emprestadas aos filhos de santo.

Após ser iniciado no candomblé, Pai Carlinhos recebeu o nome de Pai Carlinhos Cabral de Oxum e passou a ter uma dupla pertença religiosa, se dedicando ao mesmo tempo a umbanda e ao candomblé. Um ano e quatorze dias após a *feitura* no candomblé, ele começou novamente a receber seus santos da umbanda. Agora ele exercia as suas funções dentro da umbanda e seguia com os seus compromissos dentro do terreiro de candomblé no qual passou a pertencer.

Pai Carlinhos demonstra em sua fala um grande carinho pela umbanda e menciona que, em nenhum momento, pensou em deixar de lado esta religião. Ele afirma que jamais terá coragem de se afastar da umbanda e que enquanto vida tiver irá tocar a sua gira de umbanda. Este fato também foi constatado por Beloti (2004, p.146) que, após entrevistar alguns umbandistas que também são candomblecistas, observou certa pretensão de valorização da umbanda enquanto religião tradicional de Juiz de Fora. Sendo assim Beloti (2004, p.145) concluiu que:

Não se pretende esquecer ou esconder uma bagagem umbandista, embora haja um consenso em torno do poder e da força do culto aos Orixás. Ao contrário ela é lembrada como necessária, como válida e em alguns casos como decisiva no sucesso da carreira de um pai de santo de candomblé. É como se a história do candomblé juiz-forano estivesse ligada à própria umbanda. É impossível falar de um sem o outro.

Pai Carlinhos passou a incorporar elementos do candomblé no seu terreiro de umbanda dando origem ao culto dos orixás neste mesmo espaço sagrado que antes era utilizado apenas para cultuar as entidades umbandistas. Após o cumprimento das obrigações, Pai Carlinhos deixou de ser iaô²³ para se tornar ebômi²⁴ que, segundo ele, é um cargo maior dentro da

²³ A palavra iorubá iaô (iyàwò) é ambivalente, independente de sexo. Ela pode ser traduzida como íyà, mãe; awó, segredo- “a mãe do segredo”-; ou ainda íyáwòdòrísá, - “a mãe do segredo do orixá”. Recebe ainda o nome de omo òrísá, “filho do orixá”, de elogún, aquele que recebeu o sagrado privilégio de “ser montado” (gún) por uma divindade.[...] Ser chamado de iaô transforma a ligação do ser humano com a divindade em algo mais forte, no

espiritualidade onde as pessoas passam a receber todas as suas obrigações dentro da casa de culto. No ano de 1990, estava pronto para assumir sob sua responsabilidade a sua casa de candomblé, tornando-se um babalorixá.²⁵

Pai Carlinhos acredita que a função de babalorixá não pode ser exercida por quem deseja ser, pois esta função é pré-determinada. Ele acredita que foi um escolhido pelo plano espiritual para exercer esta função dentro do culto dos orixás e se coloca da seguinte maneira a respeito do assunto: “você é escolhido para ser o que é”. Sendo assim ele não tinha como fugir da sua missão dentro do candomblé, pois, segundo o próprio, já estava pré-determinado qual seria a sua função dentro do culto aos orixás.

Com a chegada do Candomblé, o espaço sagrado foi ampliado: além do barracão, onde acontecem as cerimônias de umbanda, outros espaços foram construídos para compor as necessidades trazidas com a nova religião presente na casa. Como o espaço é pequeno, Pai Carlinhos relata que não foi possível construir um assentamento para cada orixá. Foi construído apenas um assentamento para Ogum, Exu, Obaluaiê e o sabaji, um quarto sagrado onde se encontra assentamento dos voduns²⁶. Pai Carlinhos ressaltou que, a nova casa que está sendo construída, está bem mais espaçosa, vai ter um assentamento para cada orixá cultuado na casa.

Quando passamos da calçada para dentro da casa do Pai Carlinhos, já nos deparamos com alguns elementos que nos remete às religiões afro-brasileiras como plantas, oferendas, velas acesas, carranca e um assentamento de Exu identificado por um tridente bem na frente do portão de entrada da casa. Para se dirigir ao terreiro passamos por uma garagem. Quando entramos no quintal da casa temos uma visão geral dos diversos espaços sagrados. A compreensão do termo “terreiro” só veio após algumas leituras e também após algumas conversas com Pai Carlinhos, que me explicou que o terreiro era a composição formada por cada espaço presente naquele ambiente sagrado e não somente o barracão, como eu pensava inicialmente.

sentido de uma obediência e de uma dependência às divindades. É tornar-se um instrumento do orixá para fazer a sua ligação com os homens. (MAURÍCIO, 2014, p.74)

²⁴ As/os ebômis são as pessoas que já passaram por todo o estágio de iaô, cumprindo plenamente as várias obrigações de período de tempo e fechando seu tempo de iaô com obrigação de 7 anos (odum ejê). (MAURÍCIO, 2014, p.67)

²⁵ Babalorixá e iyalorixá são as figuras centrais de uma casa de candomblé e seus nomes já os identificam como o/a “pai/mãe que cuida do orixá”, sendo os chefes de um axé. São pessoas especialmente escolhidas pelo Olorum para ajudar a organizar a vida de muitas pessoas no aiê! Recebem também os nomes de babalaxé ou iyalaxé, aqueles que concentram o que distribuem o axé mais poderoso da casa! Com tantos predicados, necessitam de equilíbrio, disponibilidade, dedicação e, primordialmente, bondade no coração, para proporcionar bem estar a que os procura. (MAURÍCIO,2014,p.53-54)

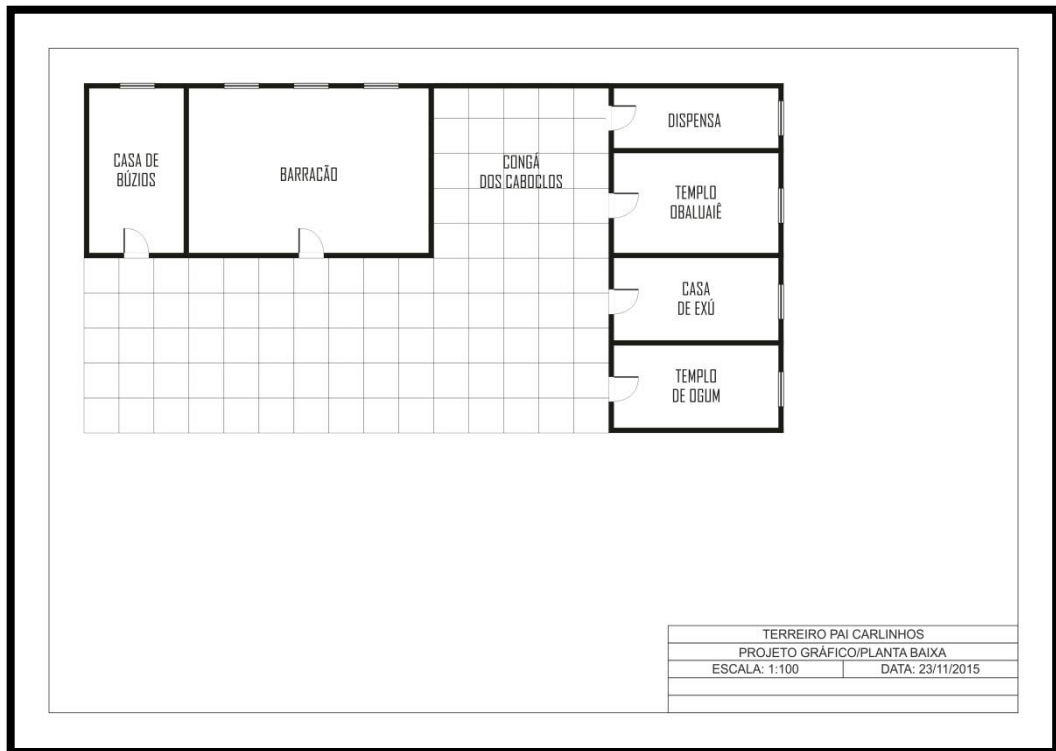
²⁶ Também dito vodu. Nome genérico das divindades jeje, correspondente a orixá do nagô. Ewe ou dialeto: “vodu” (CACCIATORE, 1988, p.247).

Os elementos da umbanda e do candomblé podem ser bem identificados neste espaço sagrado. Congás, assentamentos de orixás, velas, plantas utilizadas nos rituais, cumeeira, atabaques, oferendas, símbolos dos orixás esculpidos em madeira, entre outros elementos estão presentes neste espaço sagrado. Descreveremos o espaço do terreiro. Utilizaremos a letra L como referencial de compreensão da distribuição dos vários elementos presentes no ambiente, buscando propor uma melhor visualização da organização do espaço sagrado misto. Sendo assim temos: na vertical a casa de Ogun, casa de Exu, casa de Obaluaiê. No espaço horizontal temos a dispensa, o altar dos caboclos, o barracão e, finalmente, a casa de búzios.

Ao entrarmos no terreiro nos deparamos com a primeira construção, um local cercado por uma grade azul, com uma enorme folhagem verde e com alguns utensílios de barro com oferendas. Neste espaço se encontra o assentamento de Ogum. Logo na sequência temos uma casinha pintada de branco e cinza, com uma porta e um telhado, neste local temos o assentamento de Exu. Em sequência temos outra casa, com um porte menor: é o assentamento de Obaluaiê. Adiante temos a dispensa local onde são guardados os utensílios utilizados pelo terreiro durante os rituais. Ainda na área externa, bem ao lado do barracão, temos um congá formado por duas prateleiras, compostas principalmente por imagens de caboclos e uma linhagem de Exu. É importante salientar que neste terreiro tem dois Congás: um dentro do barracão e outro do lado de fora. O barracão que vem logo após o congá externo é o maior espaço do terreiro e abriga um maior número de elementos da umbanda. Porém, também estão presentes elementos pertencentes ao candomblé como, por exemplo, objetos simbolizando os orixás. Neste local são realizadas as cerimônias de candomblé e umbanda. Por último, temos a casa de búzios, onde toda quinta-feira Pai Carlinhos auxilia seus frequentadores e os filhos da casa através do jogo onde consulta Ifá²⁷. Para uma melhor visualização do terreiro, apresentaremos uma planta baixa simbolizando o ambiente e em seguida faremos uma descrição com um pouco mais de detalhes sobre cada espaço sagrado pertencente ao terreiro. Vejamos a planta baixa, conforme a Figura 1 a seguir:

²⁷ Grande orixá da adivinhação e do destino. É a palavra de Orumilá (um dos títulos do Deus Supremo, como conhecedor do futuro) e assim faz parte da divindade, da qual é o mensageiro da luz. [...]. Ifá não tem culto organizado nos terreiros, mas é conhecido e respeitado. Seu sacerdote é o Babalaô que usava opelé ou os cocos de dendê para receber as respostas do oráculo. Atualmente Ifá preside ainda o jogo com búzios, sendo que nesse caso, o mensageiro é Exu. É sincretizado com o S.S. Sacramento ou com o Divino Espírito Santo dos católicos e representado por opelé. Sua cor é o branco e o dendezeiro sua árvore sagrada. Segundo o mito Ifá tem dezesseis olhos, correspondentes às portas do futuro, por isso esse número é tão importante no processo divinatório. Seu dia é quinta-feira. Ifá- deus da adivinhação. (CACCIATORE, 1988, p.142)

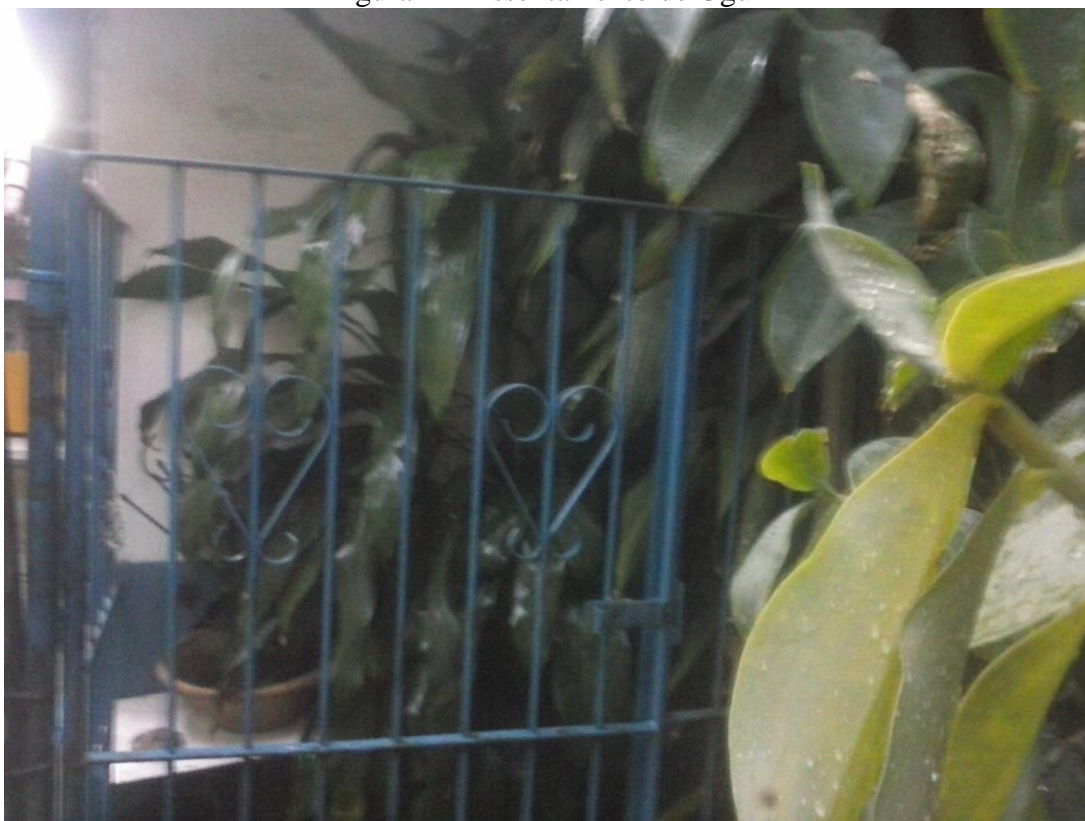
Figura 1 – Planta baixa do terreiro



Fonte: Elaborada pela autora (2015).

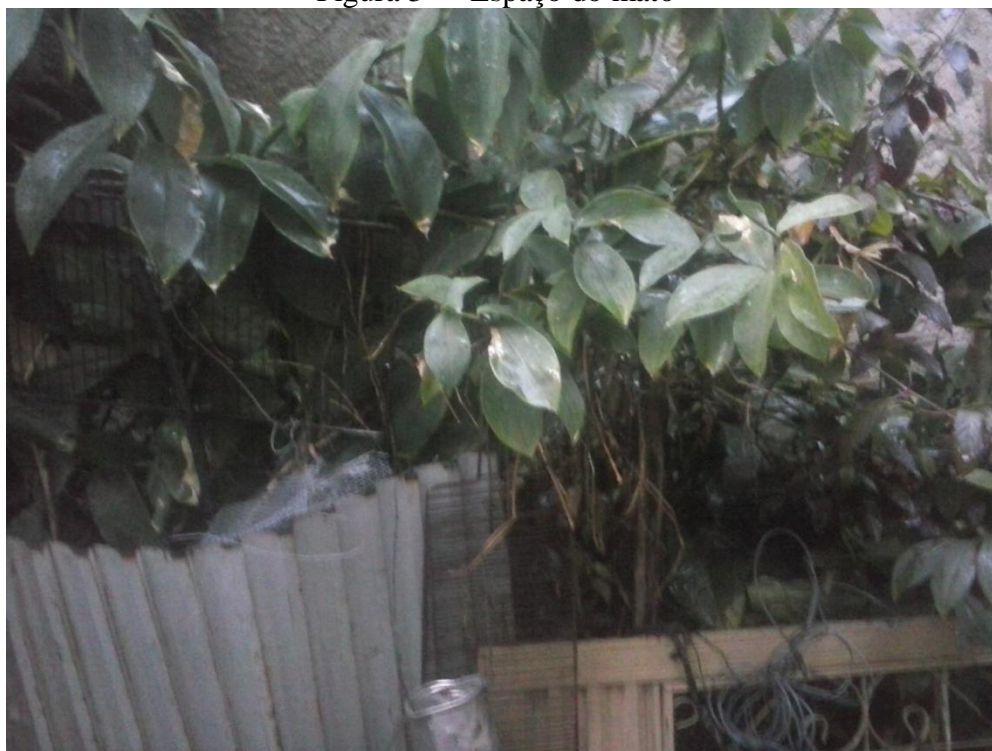
Templo de ogum (figura 2): é o primeiro espaço do terreiro. Fica localizado ao lado da casa de Exu. É um espaço delimitado por uma grade azul e por enormes folhagens de peregun bem verdes e altas. O assentamento de Ogum fica localizado entre as plantas que tem no local e quase não pode ser visto. Também foi possível perceber neste local as oferendas colocadas em um utensílio de barro que fica em cima de uma mesinha branca. O templo de Ogum corresponde ao que podemos chamar de o “espaço do mato” que, segundo Berkenbrock (2012, p.193), corresponde às árvores, arbustos, ervas, enfim, plantas que podem ser colhidas para utilização no culto. Essa é a parte inicial que compõe o espaço sagrado do Terreiro do Pai Carlinhos, conforme demonstram as Figuras 2 e 3 na página seguinte.

Figura 2 – Assentamento de Ogun



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 3 – “Espaço do mato”



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

A casa de Exu (figura 4): é uma construção um pouco maior comparada com as demais existentes no terreiro. Está pintada de branco e cinza. A porta de madeira também é pintada de cinza e fica fechada com uma tramela e um cadeado. A casa é coberta por telhas de amianto. A porta da casa de Exu só é aberta diante do público nos dias das suas giras, geralmente na primeira quarta-feira de todo mês. Nos dias de gira de Exu, o ritual religioso é realizado do início ao fim neste local. Pai Carlinhos incorpora o seu Exu e atende aos frequentadores sentado em um banco na porta de entrada deste Pegi. Somente no dia de reunião pública é permitido às pessoas que não são membros da casa ver os elementos presentes neste espaço sagrado. Nas religiões afro-brasileiras o assentamento dos orixás é denominado de Pegi²⁸. No Pegi encontram-se objetos utilizados na iniciação e o assento de cada orixá cultuado na casa.

Além do Pegi que compõe o espaço sagrado, já nas proximidades do barracão, bem na chegada da casa de Pai Carlinhos encontra-se em meio a algumas ervas outro abrigo de Exu, logo na entrada da casa. Este assentamento é uma casinha de alumínio rodeada por algumas plantas. Ela é bem pequena e Exu está representado bem ao centro por um tridente.

Figura 4 – Assentamento de Exu



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

²⁸ Diante do Pegi geralmente são colocadas as oferendas devidas, geralmente oferendas em forma de alimentos. No Pegi encontram-se também as insígnias do determinado Orixá, figuras talhadas em madeira ou estátuas de santos. Através da oferenda diante do Pegi acontece a troca sagrada praticada no sistema do dar e receber. Os filhos de um Orixá apresentam as oferendas e recebem com isso o Axé, a dinâmica da vida (BERKENBROCK, 2012, p.195).

De acordo com Berkenbrock (2012, p.196), somente para Exu há em todos os terreiros sem exceção um Pegi, embora no candomblé não se costuma falar que existe filho de Exu. Exu é, porém, o mensageiro, o orixá dos caminhos. Ele estabelece a comunicação para com os outros orixás.

Casa de Obaluaiê ou Omulu (figura5): Esta casa fica a direita do templo de Exu. Quanto ao tamanho, é bem menor que a de Exu. Construída com um formato meio arredondado, possui telhado coberto com telhas coloniais, porta pintada de azul e as paredes pintadas de tinta branca e cinza. A casa de Obaluaiê é a representação do povo jeje, da família ji. Berkenbrock (2012, p.242-243) descreve Obaluaiê ou Omulu como um orixá ligado ao nascimento, à morte e ao segredo que interliga as duas coisas. Isto faz dele um orixá muito poderoso que é tanto cultuado, como temido.

Figura 5 – Casa de Obaluaiê



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Congá dos caboclos e exus (figura 6): este congá se localiza na área externa do terreiro, fica entre a dispensa e o barracão. Este congá é dividido em duas prateleiras. A primeira coberta com uma toalha cor de rosa é composta por algumas estátuas de cigano e, bem ao centro, tem um utensílio de barro com uma espécie de pena cor laranja e dois castiçais para se colocar velas. Na prateleira abaixo, forrada por uma toalha laranja, temos representações do senhor Zé Pelintra, muito bem vestido, com um terno e um chapéu branco

na cabeça. Em relação ao senhor Zé Pelintra me chamou a atenção desta entidade ter uma estátua maior que as demais, localizada bem na ponta do congá. Também se encontra uma representação de uma índia e uma mulher negra vestida com uma blusa e calça branca e um chapéu na cabeça. Também estão dispostos neste espaço sagrado velas de cor azul, amarela e vermelha, um vaso com flores laranja e brancas, copos com água e uma panela de ferro com um tridente. Também do lado direito deste altar encontra-se uma espécie de dispensa, onde ficam guardadas as vasilhas utilizadas para fazer as comidas dos orixás.

Figura 6 – Congá externo



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

O Barracão²⁹(**figura 7**) é o local onde se realizam a maior parte dos rituais de umbanda e candomblé. Quando entramos neste local, percebemos uma forte presença do sincretismo religioso representado pela riqueza de elementos das diversas religiões que compõe o campo religioso de Juiz de Fora presentes em um mesmo local: localizamos imagens de pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, marinheiros, erês, santos católicos, velas

²⁹ O barracão geralmente é o maior espaço do terreiro. Este espaço contém o lugar para a dança, o lugar dos atabaques, o lugar da plateia e das pessoas de destaque. Ao barracão também pertencem outros espaços como o local onde são guardadas as vestes e indumentárias usadas nos cultos (BERKENBROCK, 2012, p.194).

acesas com copos de água no congá, bancos ou tocos utilizados pelos pretos-velhos para dar consultas, bengalas utilizadas pelos mesmos, chapéu de boiadeiro, pilão e outros elementos que serão mencionados na descrição. Tomaremos a porta de entrada como referência para posicionar os elementos presentes no altar. Analisaremos sempre como se estivéssemos sentados de frente para o Congá. Bem ao centro do barracão encontra-se o congá coberto com uma toalha branca. Centralizado no congá encontra-se a imagem de pai Oxalá representado por uma escultura de Jesus Cristo de braços abertos, uma pomba bem em cima da sua cabeça e logo abaixo Cristo crucificado com um terço no pescoço. Abaixo na primeira prateleira forrada com uma toalha branca, encontram-se diversas imagens de santos católicos entre eles: Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, São José, São Cosme e Damião, Santo Antônio, Anjo Gabriel. Na segunda prateleira, com uma toalha forrada quase esbarrando no chão, fica da esquerda para a direita os pretos-velhos, no centro uma imagem de uma preta-velha maior que as demais e de um boiadeiro acompanhado por um boi e do lado direito os caboclos da mata, representados por imagens de índios e de caboclos flecheiros. Durante todos os dias ficam algumas velas acesas no altar, sendo elas, velas comuns e de sete dias, acompanhadas na maioria das vezes por um copo de água. Do lado direito do altar encontra-se o espaço dedicado às crianças denominadas na umbanda, como linha de erês. Neste local encontra-se a imagem de São Cosme e Damião, imagens de duas crianças negras segurando um bico em um cordão azul, bonecas brancas, um anjo da guarda. Também estavam presentes neste local algumas fotos de crianças. Bem ao centro desta mesa encontra-se diariamente um prato com doces, entre eles cocadas e goiabadas. Também do lado esquerdo do altar central encontra-se uma mesa composta por São Jorge, um marinheiro. Bem ao centro, uma imagem de Iemanjá maior que as demais imagens presentes neste espaço do Congá. Bem perto da imagem de Iemanjá tem duas escovas de cabelo, de cor azul. Iemanjá é vaidosa e aquela escova é para que ela possa escovar os seus longos cabelos. Também se encontra imagem de preto-velho, de São Sebastião, de Santa Bárbara, espada de São Jorge dentro de um copo de água e, na parede ao lado, chapéus de boiadeiro de couro e também um pilão de madeira. Acima destas imagens fica localizado o espaço de São Sebastião e Santa Filomena. O congá tem uma grande importância para os umbandistas. Pai Carlinhos me relatou que jamais teria coragem de acabar com o seu congá. Malandrino (2015, p.36) descreve assim o congá:

Sua disposição é diversificada, podendo haver imagens de Jesus Cristo, mas nunca crucificado, de santos, de guias, de anjos, ou símbolos representativos destas entidades, além de flores, copos com água, velas, pedras e livros. Um ponto em comum é a ausência de imagens de exu e pomba-gira. Cada congá

possui uma forma própria, que sofre a influência do chefe carnal e espiritual do terreiro. É representativo da individualidade, conferindo uma identidade a cada terreiro. O congá, muitas vezes, é chamado de altar, em referência ao altar cristão.

No congá do terreiro do Pai Carlinhos tem um diferencial em relação aos Congás pesquisados por Malandrino (2015). A autora constatou em sua pesquisa, como visto acima, que não pode ter Cristo Crucificado neste espaço. Entretanto, no terreiro de Pai Carlinhos encontra-se no seu congá interno duas imagens de Cristo crucificado, onde uma delas possui um rosário no pescoço. Também tem um Cristo maior vestido de branco com os braços abertos. Um ponto em comum com os Congás descrito por Malandrino (2015) é o fato de que no congá interno de Pai Carlinhos não tem nenhuma representação de Exu e pomba-gira. Neste congá interno tem uma cortina lilás que, segundo Fernando³⁰, nos dias de toque de candomblé, quando exigindo pela entidade a mesma é fechada.

Do lado esquerdo do barracão, quando se está de frente para o congá, tem a cadeira onde a entidade do Pai Carlinhos se assenta para fazer os trabalhos. Perto desta cadeira, em cima de uma mesa ficam os elementos usados durante a cerimônia: cachimbo, fumo de rolo, garrafas de água, cuia de coco e, abaixo da mesa, bancos ou tocos e bengalas utilizados pelos pretos-velhos que descem para trabalhar nos dias de sessão. No barracão encontram-se três atabaques que ficam encaixados em um banco de madeira do lado direito do barracão. Um atabaque grande, um médio e um pequeno (Rum, Rumpi e Lé). Eles são tocados tanto na cerimônia de candomblé, quanto na cerimônia de umbanda. Na umbanda o atabaque é tocado com as mãos e no candomblé eles são tocados com uma vareta chamada oguidavis³¹ ou arco de davi³². Estes atabaques são pintados de cor branca, decorados com corda de sisal, envolvidos com um laço feito de um tecido, branco, verde e amarelo e ficam cobertos com um pano branco nos dias que não tem cerimônia na casa. Os bancos da assistência, pintados com tinta cinza, ficam de frente para o congá. Eles ficam enfileirados do lado direito do barracão. Bem ao fundo, temos uma porta de vidro, com uma cortina de um material parecido com palha, o sabaji, local onde se encontram alguns segredos do Candomblé, ou seja, o assentamento dos orixás. No barracão também se encontra uma coluna reverenciada por todos

³⁰ Entrevistado em 15/12/2015. O rapaz pertence ao terreiro há aproximadamente cinco anos e ocupa o cargo de ogã dentro do culto umbandista. Apesar de não ser iniciado no candomblé, Fernando toca também no candomblé e está tendo acesso aos ensinamentos pertencentes a esta religião, como por exemplo, o toque, as cantigas e os ebós. O nome Fernando é fictício visando preservar a identidade do entrevistado.

³¹ Varetas de goiabeiras, tamarindeiro ou cipó duro, de 25 a 30 centímetros, com que são batidos os atabaques nos rituais Keto, ijexá e jeje, embora as duas últimas batam alguns ritmos com as mãos, da mesma forma que o angola e o candomblé de caboclo. Em geral os oguidavis (também ditos aguidavis) são um pouco recurvados numa das pontas (CACCIATORE, 1988, p.188).

³² Este nome é utilizado por Fernando, ogã da casa.

os membros da casa chamada cumeeira. A cumeeira é o local sagrado do candomblé. Pai Carlinhos relata que lá ficam assentados os orixás guardiões da casa Xangô e Oxalá, em cima e em baixo fica plantado orixá da terra. Bem próximo ao teto, na cumeeira, tem os assentamentos, ou altares onde se encontra os símbolos dos orixás Xangô (oxé) e Oxalá (Opaxoró) esculpidos em madeira. Encontra-se também uma coroa cor prata que, segundo Silva (2005, p.76) simboliza a condição de rei herdada da vida terrena vivida por Xangô em Oyó, uma das principais cidades de língua iorubá. Velas, utensílios de louça brancos e uma toalha branca compõe esta prateleira que fica na parte mais alta da cumeeira. Esta parte mais alta da cumeeira teve que ser rebaixada devido ao calor que estava derretendo muito rapidamente as velas que são colocadas no local. Na base da coluna fica assentado o orixá da terra representado por Ogum. Neste espaço havia um pilão enorme, uma gameleira com duas mãos amarelas esculpidas em parafina e alguns bilhetinhos e um vaso de cerâmica com peregum. Quando a cumeeira não está com todos os elementos citados, ela fica envolvida com um laço branco com listas vermelhas. A cumeeira possui grande concentração de energia. A respeito da importância da cumeeira no terreiro de candomblé, Maurício (2014, p.45) descreve:

A cumeeira é o ponto central da energia no barracão, a base, a estrutura e o cerne de uma casa de candomblé. É assim denominada nas nações iorubás e fon. Para funcionar como uma espécie de “para raios”, precisa ser muito bem preparada para proporcionar defesa á comunidade. Ela faz uma conexão dos elementos da terra com Olorum, Odudua e Obatalá. Encontra-se colocada na parte mais alta do barracão, geralmente em um poste, pilar de madeira ou em cavilhas projetadas do teto.

A cumeeira é realmente um lugar de grande importância para os candomblecistas: é o alicerce da casa. Segundo Maurício (2014, p.46), a partir da criação da cumeeira, a casa de candomblé passa a ter uma base para seguir o seu caminho e, futuramente, dar existência a novas comunidades. No terreiro misto este símbolo sagrado também passou a pertencer aos rituais de umbanda e, toda vez que tem cerimônia umbandista na casa, os médiuns se dirigem à cumeeira para saudá-la demonstrando um entrelaçamento simbólico, mais uma vez visivelmente presente neste terreiro traçado.

Figura 7 – Barracão (lado esquerdo), com espaço para a assistência, a coluna da Cumeeira (á direita) e a porta do Sabaji (ao fundo)



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 8 – Congá interno, Lado esquerdo, prateleira mais alta (Barracão)



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 9 – Congá interno, Lado esquerdo, prateleira mais baixa (Barracão)



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 10 – Atabaques usados nos rituais de umbanda e candomblé



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 11 – Congá interno, Lado Direito, prateleira inferior (Barracão)



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 12 – Congá interno, central, Parte Superior (Barracão)



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 13 – Congá interno, Parte Inferior (Barracão)



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 14 – Cadeira onde se senta a entidade do Pai Carlinhos para dar consultas nos dias de sessão de umbanda



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Figura 15 – Sabaji localizado dentro do Barracão



Fonte: Fotografado pela autora (2015).

Casa do jogo de búzios: uma casa com paredes cinza, porta e janela azul. Neste local durante as quintas-feiras Pai Carlinhos consulta os búzios. Através do jogo de Ifá, Pai Carlinhos descobre qual é orixá de cabeça de seus médiuns e também utiliza os búzios para aconselhar as pessoas que vão ao terreiro em busca de solução para problemas pessoais, financeiros, amorosos, entre outros. Segundo o relato de Pai Carlinhos, na casa existe um quarto de jogo para os clientes e um quarto reservado para os filhos da casa. Existe esta separação, pois no quarto de jogo voltado para atender os filhos da casa, existem segredos que somente estes podem ter acesso.

Nos entornos do terreiro tem algumas plantas como, por exemplo, guiné, espada de São Jorge, peregun, arruda, penicilina, entre outras, que são utilizadas durante os rituais e cerimônias da casa. Nos dias de chuva as cerimônias costumam ser suspensas, pois o barracão é baixo e fica bem alagado. Também quando Pai Carlinhos está doente as cerimônias umbandistas costumam ser suspensas, pois a sua entidade trabalha sempre descalça.

Os médiuns que frequentam o terreiro nem sempre estão presentes nas cerimônias diárias. Segundo Pai Carlinhos, os médiuns sempre tem algum compromisso no dia da cerimônia e estes são usados para justificar a ausência nos rituais. Tem semana que o terreiro de umbanda funciona apenas com a entidade incorporada por Pai Carlinhos auxiliado por uma cambono e um ogã. Em certas ocasiões, o terreiro funciona com um ou até doze médiuns por

semana. Segundo Pai Carlinhos, os médiuns sempre tem uma desculpa para justificar a sua falta nas sessões. Porém, quando tem uma festa a maioria dos médiuns comparece, principalmente nas festas de candomblé, onde a aparência, as roupas bonitas e as indumentárias são exibidas durante o ritual. A questão da vaidade também é mencionada pelo chefe do terreiro para justificar a ausência dos filhos da casa nos dias de sessão. Devido ao calor e a sobrecarga de trabalho, Pai Carlinhos decidiu que a partir do mês de outubro de 2015 as sessões de preto-velho só seriam realizadas a cada quinze dias.

Foi possível constatar que a umbanda e o candomblé chegaram ao terreiro do Pai Carlinhos através da sua iniciação primeiramente na umbanda e posteriormente no candomblé. Após a sua iniciação no candomblé, quando já se encontrava preparado para exercer a função de babalorixá, os filhos do terreiro que tiveram vontade de ir rumo ao candomblé, começaram a *raspar as suas cabeças*.

Confirmando a constatação de Beloti (2004) em sua pesquisa, Pai Carlinhos – assim como a maioria dos entrevistados pela pesquisadora mencionada – optou por praticar a umbanda e o candomblé passando a ter uma dupla pertença religiosa e uma dupla carga de compromissos sacerdotais. Pai Carlinhos classifica a umbanda como a religião do coração e o candomblé como uma imposição da sua entidade que pediu a *feitura*. Entretanto, se iniciou por livre e espontânea vontade. Pai Carlinhos confirmou que jamais deixará de fazer as sessões em homenagem aos seus santos da umbanda: os pretos-velhos, caboclos e seu Exu Catiço. Ainda nos deixa claro que, apesar de ter se iniciado no candomblé, jamais vai esquecer suas águas, os seus princípios umbandistas³³. Apropriando dos dizeres de Beloti (2004), podemos dizer que Pai Carlinhos é um “umbandista” de cabeça feita³⁴.

Prandi (1991) também mencionou em sua pesquisa realizada no estado de São Paulo que nos terreiros de candomblé por ele visitados, um grande número de sacerdotes possui um passado umbandista, porém ao contrário de Pai Carlinhos, estes líderes religiosos não valorizaram muito este passado, seja este comportamento atribuído ao fato da umbanda ser considerada “um o início da carreira espiritual, ou conter uma mistura de várias religiões e também ser considerada, pelos hoje cultuadores do candomblé, como uma religião que se esgotou, como um brinquedo que perdeu a graça”. O fato foi assim descrito por Prandi (1991, p.87):

³³ Entrevista 2.

³⁴ Para uma maior compreensão do sentido do termo “umbandista de cabeça feita”, ver Beloti (2004) e Floriano (2009).

[...] Dos sessenta terreiros de candomblé de São Paulo estudados nesta pesquisa, 45 tem como chefe espiritual um pai ou mãe-de-santo com passado umbandista. Mas nem por isso a umbanda é o passado valorizado; é considerada apenas uma etapa na vida do sacerdote, uma etapa a ser superada.

Beloti (2004, p.42), ao contrário de Prandi (1991), chegou à conclusão que o passado umbandista em Juiz de Fora é considerado muito útil para quem decide se iniciar no candomblé:

Muitos pais e mães de santo com longo passado umbandista que num dado momento resolvem se iniciar no candomblé, o fazem em busca de mais “competência”, segundo eles a umbanda é o “primeiro estágio”, preparatório e introdutório aos mistérios e responsabilidades do candomblé.

Pai Carlinhos também nos deixa claro que a umbanda e o candomblé só podem ser compreendidos na convivência com os mais velhos. “Sempre precisamos ouvir nossos velhinhos”, comenta o babalorixá, fato também colocado por Fernando, um dos seus filhos de santo. Fernando afirma que todo o conhecimento presente dentro dos terreiros são repassados pelo pai ou mãe e também pelo avô e avó de santo. Muitas coisas estão sendo perdidas, pois os segredos desta religião são adquiridos oralmente e hoje a maioria dos jovens conectados com a era da internet nem sempre quer ouvir os mais velhos, comenta Pai Carlinhos. Com isso, a sabedoria dos terreiros vem se perdendo, pois como é transmitida oralmente é necessário haver o interesse por parte das pessoas de ouvir e assimilar os conhecimentos candomblecistas buscando assim preservar esta rica e vasta cultura não deixando que o conhecimento presente nos terreiros entre em extinção.

Tivemos a oportunidade de conhecer um pouco da história da vida sacerdotal de Pai Carlinhos Cabral de Oxum. Também tivemos acesso à história da sua casa de santo que inicialmente só tocava a umbanda. O babalorixá se iniciou no candomblé optando por praticar as duas religiões dentro de um mesmo espaço. Assim, militando entre duas religiões em num mesmo espaço, podemos dizer que o seu terreiro passou a ser “misto” ou “traçado”. No próximo item tomaremos conhecimento sobre como a umbanda e o candomblé foram inseridos no terreiro do Pai Carlinhos.

3.2 A umbanda e a inserção do candomblé no Terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum

A umbanda e o candomblé são duas das religiões que compõem o campo religioso afro-brasileiro. De acordo com Silva (2005, p.106), a umbanda, como culto organizado, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos de tradições afro-brasileiras e professar e defender publicamente esta “mistura” com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o status de uma nova religião. Para Malandrino (2015, p.29), a umbanda surgiu e se desenvolveu em centros urbanos e industrializados, onde cada terreiro dispõe e combina elementos de uma rica e variada tradição religiosa em torno de alguns eixos que não variam.

As origens da umbanda remontam assim ao culto as entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, as outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do Kardecismo (SILVA, 2005, p.107). Prandi (1991, p.56), em seu livro *Os candomblés de São de Paulo* define a umbanda da seguinte maneira:

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, preto velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor.

Negrão (1996, p.147) descreve assim a fusão de elementos africanos, indígenas e europeus presentes na umbanda:

A matriz negra, ao lado da indígena e da europeia, é condição essencial da especificidade pretendida pela Umbanda, por lhe conferir a condição muito cara aos umbandistas de ser a sua religião a única genuinamente brasileira, fruto da fusão dos cultos das três raças que constituíram a nacionalidade. Tem ela de ser lembrada e afirmada, mesmo quando a nega na prática, na medida em que cristianiza e kardecista.

Ao comentar sobre a origem brasileira da umbanda, Concone (2004) utiliza como exemplo de brasilidade os personagens principais pertencentes ao corpo sagrado desta religião, estes vistos como figuras presentes no nosso cotidiano, verdadeiros representantes da sociedade brasileira. Sobre este assunto, Concone (2004, p.282-283) faz a seguinte observação:

Parece inegável que as figuras-chave (tipos de personagens) são os caboclos e pretos-velhos de um lado, e os exus e pomba-gira, de outro. Gostaríamos de sugerir, como hipótese, que os demais tipos (ou pelo menos muito deles) se relacionam aos principais como desdobramento desses. Deste modo, o baiano, por exemplo, seria o preto jovem ou, propriamente, o mulato. O boiadeiro seria uma variante sertaneja do caboclo.

Silva (2005) salienta ainda que o caso da umbanda, religião de formação mais recente no Brasil, seu movimento foi marcado pela busca, iniciada por segmentos brancos da classe média urbana, de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compunham a sociedade nacional. Daí a ênfase dessa religião em apresentar-se como genuinamente nacional, uma religião à moda brasileira. Ribeiro (2013, p.98) descreve a riqueza de elementos presentes na umbanda da seguinte maneira:

Herdamos das culturas indígenas e africanas a forte ligação com a natureza, o uso de ervas, cachimbos (maracás para os indígenas), os rituais de cura, as danças, os cânticos sagrados, as vestimentas, o transe, crença na vida após a morte e a comunicação com os mortos, a crença nos ancestrais, a diversidade de deuses (indígenas) ou orixás (africanos), os preceitos ofertados aos ancestrais (oferendas), a magia. Da cultura branca europeia, herdamos alguns elementos da concepção cristã católica, como a ligação com os santos que no sincretismo são relacionados com os orixás, as rezas, as imagens, maniqueísmo (bem e mal), dentre outros. E, ainda, uma influência do Kardecismo: ligação com os mortos, crença na reencarnação, rituais de cura.

Em contrapartida, enquanto a umbanda é considerada uma religião tipicamente brasileira, constituída por uma forte identidade nacional, o candomblé é uma religião que preserva os traços trazidos da África. Para Silva (2005, p.15):

O desenvolvimento do candomblé, por exemplo, foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte de grupos negros reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a “reinvenção” da África no Brasil.

Quando pedimos a Fernando, membro do terreiro do Pai Carlinhos, um dos nossos entrevistados para definir o que é candomblé e o que é umbanda ele nos deu a seguinte explicação:

Umbanda. Na umbanda está presente os nossos psicólogos do astro. Ali na umbanda tudo que você está precisando são eles que vão te orientar. Tenho a umbanda como psicólogos, orientadores. Candomblé. O candomblé, não

tenho muito convívio. Mas, o candomblé é a natureza, tudo que se faz é da natureza, todos os orixás comandam um elemento da natureza. Então candomblé é a natureza em si.³⁵

Para Berkenbrock (2012, p.176), o candomblé, também conhecido como a religião dos orixás, chegou ao Brasil juntamente com os escravos yorubás. O candomblé é, sem dúvida, o elemento que mais influenciou a formação das religiões afro-brasileiras. Sobre a origem da palavra candomblé, utilizaremos umas das interpretações etimológicas usada no livro *O candomblé bem explicado* (MAURÍCIO, 2014, p.29):

A palavra “candomblé” parece ter se originado de um termo da nação Bantu, candombe, traduzido como “dança, batuque”. Esta palavra se referia às brincadeiras, festas, reuniões, festividades profanas e também divinas do negros escravos, nas senzalas em seus momentos de folga, popularizando-se. Posteriormente passou a denominar as liturgias que eles trouxeram da sua terra natal. Este nome se modificou e se secularizou na religião africana que floresceu no Brasil.

Ortiz (1999, p.16) ressalta algumas diferenças entre a umbanda e o candomblé.

Com efeito, pode-se opor umbanda e candomblé, como se fossem dois polos: um representando o Brasil e outro à África. A umbanda corresponde á integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de pureza africana; na realidade ele é um produto afro-brasileiro resultante da bricolagem desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros africanos. Entretanto pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida.

Ainda no que se refere às diferenças entre o candomblé e a umbanda, Fernando um dos filhos de santo do terreiro de Pai Carlinhos, faz a seguinte descrição buscando ressaltar as particularidades existentes em ambas as religiões:

No candomblé eles (orixás) vão te falar pelo jogo de búzios, na umbanda não, na umbanda é na hora. Se você perguntar eles não vão te falar diretamente o que vai acontecer, ou o que não vai acontecer, mas eles vão te mostrando, vão te dando o caminho. Esta é a grande diferença entre os dois. Tem diferença no toque, porque na umbanda se toca com as mãos diretamente no ilu³⁶ nome dado pelo candomblé para o atabaque. Para a

³⁵ Entrevista 3.

³⁶ Denominação genérica de atabaque (CACCIATORE, 1988, p.145).

gente na umbanda é atabaque mesmo. Os toques na umbanda é direto com a mão e no candomblé é com o que nós chamamos de arco-de davi, que são duas varinhas. Na umbanda tem o ijexá³⁷ que também tem no candomblé, tem também o congo, o barravento. No candomblé tem o alujá³⁸ que é para xangô, uma guré que é para Oxossi, o adarrum³⁹ que é de Ogum. Essas são muitas das diferenças.⁴⁰

Assim como Silva (2005, p.110) e Jorge (2012, p.52), Pai Carlinhos também narra o surgimento da umbanda utilizando o mito da incorporação da entidade do Caboclo das Sete Encruzilhadas pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, em Niterói, Rio de Janeiro. Rivas Neto (2013, p.84-85) nos deixa claro que precisamos repensar quando afirmamos que a umbanda surgiu no século XX, em 1908, no Rio de Janeiro com o médium Zélio Fernandino de Moraes. Há quem afirme que a primeira manifestação se deu na Federação Espírita de Niterói, o que foi negado pelos registros desta instituição, alegando que no dia do possível evento não houve culto e não há nenhum registro sobre o episódio. Segundo Rivas Neto (2013), utilizando a teoria do surgimento que envolve o senhor Zélio de Moraes, estamos dando um caráter eurocêntrico para o processo, marginalizando o negro e o índio, fazendo com que as crenças indígenas e africanas tornassem subordinadas as classes dominantes na época.

As religiões afro-brasileiras também fazem parte do campo religioso de Juiz de Fora. A umbanda é considerada tradição na cidade. Mariosa (2009) argumenta que, para muitas pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora, a umbanda é uma derivação das tradições antigas existentes na cidade conhecidas como cabula ou canjerê. Porém, existem controvérsias sobre o assunto. Sendo assim, de acordo com Mariosa (2009, p.38): “Para alguns o canjerê seria uma prática religiosa distinta da umbanda; para outros, as raízes da umbanda na cidade estão no canjerê. Este seria um nome antigo que a designaria”.

Existem vários terreiros de umbanda e, em menor quantidade, os terreiros de candomblé. Devemos ressaltar que o candomblé chegou mais tarde à cidade que tinha todo um passado umbandista enraizado na vida daqueles que se interessavam pelas religiões afro em Juiz de Fora. Floriano (2015, p.225) em 2000 realizou uma pesquisa e conseguiu localizar 23 terreiros de candomblé em Juiz de Fora, dos quais 12 dirigentes eram do sexo masculino, 3 tinham curso superior, 5 haviam completado o segundo grau, 9 eram brancos, 8 negros, 6

³⁷ Ritmo tocado para Oxum, bem cadenciado (CACCIATORE, 1988, p.143).

³⁸ Dança sagrada, espécie de marcha em que as iaôs, em transe atravessam de um lado a outro do barracão e voltam saudando a assistência. Toque rápido, guerreiro para chamar xangô (CACCIATORE, 1988, p.48).

³⁹ Toque dos atabaques e agogô, em ritmo acelerado e contínuo, visando aniquilar a resistência do orixá a incorporação e apressar assim, na iniciada a “queda no santo” (CACCIATORE, 1988, p.38).

⁴⁰ Entrevista 3.

mulatos e 7 naturais de outras regiões que se instalaram na cidade. Por esta época, esses zeladores já haviam iniciado dezenas de umbandistas. Pai Carlinhos explicou que não tinha candomblé em Juiz de Fora até meados da década de 1980. Foi a partir desta data que o candomblé começou a crescer em Juiz de Fora. Ele relata que o falecido Barão foi um dos primeiros da cidade a se iniciar no culto aos orixás. O Barão adoeceu, se iniciou e começou a tocar candomblé. Pessoas iniciadas no Rio de Janeiro ou em São Paulo também vieram para a cidade e começaram a tocar o candomblé. Após cumprir todas as fases exigidas em que é submetido o noviço, estes religiosos migraram para Juiz de Fora e abriram seus terreiros.

Com relação à identidade religiosa, angola e Keto foram as nações inicialmente estabelecidas nos terreiros de Juiz de Fora. Além dos terreiros que praticam umbanda ou candomblé, não podemos deixar passar despercebido os terreiros mistos, como o de Pai Carlinhos, que abriga em um mesmo espaço sagrado as duas religiões mencionadas.

Um fato merece destaque em Juiz de Fora no que se refere às religiões afro-brasileiras: nesta cidade, ao contrário de outros locais como a Bahia e o Rio de Janeiro, a umbanda chegou antes do candomblé. Somente a partir da década de 1980 o candomblé passou a integrar o campo religioso afro-brasileiro de Juiz de Fora. Floriano (2015, p.224) descreve assim os motivos sociais, econômicos, políticos e religiosos que colaboraram para a aceitação do candomblé pelos terreiros de Juiz de Fora, que antes somente praticavam a umbanda, religião considerada tradicional nesta cidade:

[...] até início dos anos 1980, no território da umbanda local, o candomblé não conseguiu instalar-se. Tal dificuldade decorre, por um lado, da tradicionalidade da umbanda, reforçada, até então, pelo seu crescimento, penetração e visibilidade. Com as transformações no campo religioso, com as crises econômicas dos anos 1980 e 90 e com as mudanças políticas – a redemocratização e a efervescência dos movimentos sociais, entre eles o movimento negro, o cenário começou a mudar, e o candomblé passou a ser visto como uma opção de sobrevivência tanto religiosa quanto econômica.

Entre as religiões afro-brasileiras presentes em Juiz de Fora a umbanda é considerada tradição. Já o candomblé, conforme demonstrado por Beloti (2004), Tavares e Floriano (2003) e Floriano (2002) chegou a Juiz de Fora quando a umbanda já tinha conquistado seus adeptos e seu espaço no campo religioso juiz-forano. No terreiro do Pai Carlinhos esta religião chegou na década de 1990, logo após o Pai de santo ter cumprido todas as obrigações que são impostas a um iniciado. Quando já estava preparado para exercer a função de babalorixá começou os preparativos para levar a nova religião para dentro do seu terreiro de umbanda.

Com a chegada do candomblé, a maioria dos médiuns optou por continuar a praticar também a umbanda somando a ela os novos conhecimentos que estavam sendo adquiridos com a nova religião. A tradição (umbanda) passou a se relacionar com o novo (candomblé) em um mesmo espaço trazendo inovações para as duas religiões. Mariosa (2009) comenta que todos os iniciados tentavam estabelecer-se dentro da nova iniciação sem abandonar as antigas práticas umbandistas. Passou-se a unir as antigas práticas umbandistas com os novos conhecimentos adquiridos com a *feitura* no candomblé.

Como a maioria dos juiz-foranos que praticam religiões afro-brasileiras, o passado umbandista já fazia parte da vida de Pai Carlinhos, quando ele decidiu se iniciar no candomblé. Quando foi em busca da iniciação no candomblé, ele já tinha praticamente vinte anos de prática dentro do terreiro de umbanda.

Pai Carlinhos relata que não era comum a presença de casas de candomblé em Juiz de Fora e que a umbanda dominava o campo religioso afro-brasileiro presente na cidade: “Umbanda e quimbanda eram as duas religiões afro presentes em Juiz de Fora até meados da década de 1980”⁴¹.

A chegada do candomblé no terreiro do Pai Carlinhos foi uma resposta ao chamado do seu orixá de cabeça que começou a pedir *feitura*. Obedecendo ao pedido da sua santa (Oxum), Pai Carlinhos decidiu se preparar para ingressar no culto aos orixás.⁴² Na década de 1980, ele foi para o Rio de Janeiro e se iniciou no candomblé. Quando indagado sobre como conheceu o candomblé Pai Carlinhos explicou que conheceu esta religião conversando com uma cliente antiga que saía do Rio de Janeiro e vinha até Juiz de Fora para se consultar com a sua entidade da umbanda. Esta cliente, filha de Oxalá, era iniciada no candomblé (jeje marrin), mesma nação que Pai Carlinhos, mais tarde, *rasparia a sua cabeça* tornando-se também um candomblecista.

Pai Carlinhos se iniciou no candomblé nas águas da Nação jeje marrin do axé oriundo da África, pertencente ao rito jeje-nagô⁴³. Antes de se iniciar no candomblé Pai Carlinhos percorreu mais de sessenta casas de culto, consultando os oráculos em busca de uma resposta para a seguinte pergunta: qual seria o seu orixá de cabeça? Durante a caminhada por diversos terreiros, Pai Carlinhos ficava surpreso quando os babalorixás e ialorixás consultavam os

⁴¹ Entrevista 1.

⁴² Fato mencionado pelo próprio Pai Carlinhos. Entrevista 1 e 2.

⁴³ Esse rito que abrange as nações nagôs (queto, ijexá, etc.) e as jejes (jeje-fon e jeje-marrin), enfatiza o legado das religiões sudanesas. Segundo seus praticantes, é considerado mais puro ou superior aos demais porque nele foram preservadas, com maior fidelidade, as origens africanas. [...] Nos terreiros onde o rito jeje-nagô é praticado, geralmente cultuam-se orixás, voduns, erês (espíritos infantis) e caboclos (espíritos indígenas) (SILVA, 2005, p.65-66).

búzios, e estes diziam que Oxum era a sua santa de cabeça. Durante muito tempo ele não quis acreditar que Oxum era a guardiã da sua cabeça. Pai Carlinhos relatou que ficava muito surpreso com a confirmação resultante do seu jogo de búzios, pois ele nunca havia incorporado este orixá durante as sessões de umbanda realizadas no seu terreiro. Como anteriormente se dedicava somente a umbanda, acredita que esta pode ser uma explicação para nunca ter incorporado Oxum.

A saída do Pai Carlinhos do terreiro onde foi iniciado em Jacarepaguá no Rio de Janeiro, ocorreu no dia 28 de outubro de 1982, período em que já tinha cumprido a fase do kelê⁴⁴ (3 meses e 21 dias, período em que o noviço passa pela submissão a casa de culto). Terminado o período de reclusão, Pai Carlinhos continuou mantendo contato com o seu zelador, buscando aprimorar os seus conhecimentos sobre a nova religião. Ele relata que, mesmo após o término da submissão, o filho de santo sempre ocupará uma posição inferior em relação ao seu zelador, passando sempre pelo aprendizado, obedecendo às ordens e cumprindo as obrigações que lhes forem designadas, sejam elas: varrer o terreiro, depenar galinha, colher ervas. O iniciado sempre terá que obedecer o seu mais velho, independente do cargo que ocupa dentro do culto aos orixás. Existe uma hierarquia dentro do terreiro de candomblé e esta deve ser respeitada pelos filhos de santo integrantes desta “família de santo”. Sobre a formação da família de santo, Silva (2005, p.56-57) descreve:

A família de santo foi a forma de organização que estruturou os terreiros onde negros, mulatos, destituídos de um grupo de referência pela escravidão, se reuniu estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso. Essa forma de organização persiste até hoje. É difícil estabelecer a época em que as primeiras famílias de santo se formaram. Pelo que se sabe, através da história oral narrada pelos adeptos, parece terem sido os africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, onde iniciaram outros negros africanos, provenientes da sua etnia ou de outras. Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião de crioulos, mulatos e finalmente de brancos, a família de santo foi assim perdendo a sua característica étnica, passando a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes a geração dos africanos.

Pai Carlinhos somente assumiu a função de babalorixá após cumprir suas obrigações de 1,3 e 7 anos, quando recebeu o título de zelador de orixá, passando a ter o direito de

⁴⁴ Cacciatore (1988, p.156-157) assim explica o Kelê: Colar de miçangas, de vários fios, geralmente 21, unidos por firmas que os iniciados usam justo ao pescoço, durante a iniciação e até 3 meses depois. Também chamado gravata do orixá. Significa a sujeição absoluta do iniciado ao orixá e obediência total a Mãe ou Pai de Santo que “fez sua cabeça”. A pós o período determinado, é “quebrado”, sendo a liberdade restituída á ou iaô, embora continue obedecendo ao chefe do candomblé em questões espirituais.

exercer todas as funções dentro da casa de culto, formando assim a sua própria família de santo. Segundo ele, dentro do culto do orixá é necessário galgar degrau a degrau para chegar ao cargo de babalorixá que tem a função de olhar o jogo, iniciar e orientar os novos filhos. Durante os primeiros 7 anos de *feitura* Pai Carlinhos aprendeu as rezas, os preceitos, as cantigas e os segredos que só um iniciado tem acesso no universo candomblecista, juntamente com os mais velhos pertencentes a sua família de santo. Pai Carlinhos relata que toda a sabedoria do candomblé e da umbanda está concentrada no conhecimento dos mais velhos. Por isso é tão importante ter o período de aprendizado junto ao seu babalorixá ou a sua ialorixá.

Pai Carlinhos levou a nova religião para dentro do terreiro que já presidia no bairro Benfica. Com isso, o seu terreiro que antes “*só tocava*” umbanda, também passou a tocar o candomblé, tornando-se o que nós podemos chamar de um terreiro misto. No que se refere à iniciação do candomblé em Juiz de Fora, Pai Carlinhos afirma que, depois do Barão (um pai de santo do bairro Monte Castelo), ele é o mais velho entre os iniciados no candomblé aqui nesta cidade mineira.

Com a chegada do candomblé, Pai Carlinhos precisou ampliar o seu espaço sagrado e foi necessário fazer algumas mudanças no ambiente (sejam elas, físicas, ritualísticas, simbólicas), para que ele pudesse começar a exercer a função de babalorixá. Foi necessário reestruturar o seu terreiro. Entre essas mudanças, podemos citar: a construção dos assentamentos dos orixás contendo um espaço para Ogum, para Exu e Obaluaiê; foi construído um espaço reservado para o jogo de búzios aberto ao público; a dispensa para guardar os utensílios usados nos rituais de candomblé; e também foi necessário reservar um espaço dentro do barracão para abrigar os assentamentos orixás dos filhos da casa.

Após a construção destes espaços sagrados, Pai Carlinhos consagrou no terreiro o espaço de cada orixá, simbolizando assim as aldeias africanas. Como o espaço do atual terreiro é pequeno não foi possível construir um assentamento para cada orixá cultuado na casa. Porém, no novo terreiro, cada orixá terá a sua representação. Após uma cerimônia pública de candomblé, marcando a inauguração da casa, o terreiro estava pronto para começar a receber os clientes em busca de aconselhamentos e os filhos que buscavam a sua iniciação.

Pai Carlinhos, apesar de ter se iniciado no candomblé, jamais pensou em abandonar a umbanda, fato também explicitado por Beloti (2004) e Floriano (2009). Floriano (2009, p.82) faz o seguinte comentário a respeito do candomblecista que também é umbandista:

Na “passagem” da umbanda para o candomblé, apesar do candomblé ser considerado mais forte, mais evoluído e com os melhores recursos, continuam realizando sessões de umbanda e trabalhando com as suas entidades, como os pretos-velhos.

Segundo Pai Carlinhos, o candomblé foi recebido com muita naturalidade pelos seus médiuns umbandistas. Ele afirma não ter obrigado ninguém a se iniciar no candomblé e, por isso, possui as duas religiões o culto aos orixás e o culto das entidades, oferecendo uma duplicidade de escolha para os seus filhos. Quem tinha afinidade só com a umbanda continuou e aqueles que sentiram a necessidade de fazer a cabeça no candomblé seguiram o seu caminho e começaram os preparativos para passarem pelo processo de *feitura*.

O processo de *feitura*, segundo Pai Carlinhos, é algo dispendioso, pois o noviço precisa gastar bastante dinheiro para fazer o seu enxoval que contém todos os itens que serão utilizados durante o processo de *feitura*: lençóis, travesseiros, roupas de nação (usadas no dia no período de reclusão), fronha, esteira para deitar, roupa do rum (festa do santo). Quando o noviço opta pela *feitura* e este possui uma boa condição financeira é feita uma festa para toda a comunidade. Quando não é possível, faz-se a festa apenas para apresentar o novo iaô para os membros da casa.

Pai Carlinhos relata que nunca se deve pegar a laço os filhos de santo, pois o orixá não obriga ninguém a assumir uma responsabilidade que não se queira carregar para toda a vida. Não existe iniciação a força. Pai Carlinhos é contra terreiros que falam aos filhos que se não iniciarem poderão passar por sérias dificuldades na vida. Pai Carlinhos afirma: santo não mata e não aleja. O orixá não tem este poder. Ele só faz aquilo que é permitido por Deus. Ele é, na verdade, nosso equilíbrio. O orixá jamais obriga você a fazer uma coisa que não queira. Você tem livre arbítrio para escolher o seu caminho.

Pai Carlinhos salienta que no candomblé é muito comum as pessoas se levarem pela aparência, principalmente pela beleza das roupas de santo. Ele afirma que jamais deixa alguém fazer o santo movido pela aparência. Quando um filho da casa deseja *raspar a cabeça*, ele faz uma pré-iniciação⁴⁵, e somente após o noviço ter vivenciado o dia a dia de uma casa de culto, conhecendo as obrigações, os preceitos, enfim todos os compromissos, ele optará ou não pela *feitura*. Pai Carlinhos acha importante o noviço vivenciar o dia a dia da casa de culto, pois só através da experiência religiosa que se pode chegar ao consenso de

⁴⁵ Pai Carlinhos faz um yan com um fio de conta com o orixá da casa e com o orixá de cabeça do médium. Depois deste processo o filho de santo passa a vivenciar do dia a dia da casa, participando das obrigações, rituais e demais compromissos que ocorrerem neste período com o objetivo de conhecer o dia a dia na casa de santo (Entrevista 1).

pertencer ou não a um determinado grupo religioso. Caso o noviço tenha certeza que quer seguir a sua vida dentro do candomblé, Pai Carlinhos começa as preparações para iniciar o processo de *feitura* deste noviço. A pessoa que decide se iniciar no candomblé precisa estar preparada para a nova condição de vida que assumirá. Sendo assim, Maurício (2014, p.71) comenta:

Iniciar-se no candomblé é renascer para um novo mundo como uma pessoa mais segura e mais forte, religiosa e psicologicamente. Ressurgindo com plenas condições de buscar melhores momentos e amplas realizações. É ligar a sua vida física, no aiyê, com a vida sagrada no orum, surgindo assim uma nova aliança, uma nova união! Após a iniciação, as pessoas tem a capacidade e a possibilidade de ajudar a conduzir melhor o seu destino. Sentirá que uma transformação acontece em seu redor e deve permitir que seu orixá aja permanentemente no seu dia a dia, ajudando na construção de uma vida mais harmoniosa e próspera. Também descobrirá que seus limites se alargarão e que os obstáculos serão mais facilmente transponíveis. E que também não estará mais sozinha, pois terá o eterno acompanhamento do seu guardião.

A vida da pessoa que decide se iniciar no candomblé fica totalmente entrelaçada com seus orixás que habita o orum e descem no aiyê por intermédio deste cavalo. Em relação ao processo de iniciação, Pai Carlinhos relata que se a pessoa “*bolar*” ou se o orixá chamar, ai não tem como fugir e este apontado precisa começar a tomar as providências para *raspar seu santo*. No que se refere à descoberta sobre qual será o orixá de cabeça do indivíduo, Pai Carlinhos revela que, muitas vezes, este é reconhecido através do arquétipo apresentado pela pessoa. Fernando confirma o fato me revelando que seu Pai de santo bate o olho e já consegue perceber o orixá que acompanha aquele que deseja se iniciar. Porém, a confirmação do orixá de cabeça só é possível através do jogo de búzios feito pelo Pai de santo. Pai Carlinhos revelou que, quando um médium é apontado em seu terreiro para ocupar algum cargo no candomblé⁴⁶ (abiã, ekede, ogã ou iaô), esta pessoa tem a oportunidade de vivenciar a experiência religiosa aprendendo como lidar com o seu orixá e também conscientizando que dentro do terreiro existe uma vida árdua, com muitos afazeres diários. O filho de santo que deseja se iniciar tem a oportunidade de acompanhar o Pai Carlinhos por mais de um ano, podendo praticar todas as funções que lhe serão atribuídas. Porém, não podemos deixar de dizer que certos segredos só podem ser transmitidos ao filho de santo após a sua iniciação.

Pai Carlinhos comenta que o dia a dia de um filho de santo é árduo e se exige muito do iniciado. Somente após um ou dois anos o noviço que optar por se iniciar no candomblé nesse

⁴⁶ Pai Carlinhos se refere aos graus de hierarquia citados (abiã e ekede) existente nos terreiros de candomblé, como cargos.

terreiro passará pelo processo de *feitura*. Pai Carlinhos diz que é importante seguir o sacerdócio por livre e espontânea vontade, e pertencer a um culto afro-brasileiro precisa ser uma decisão subjetiva e individual.

No ano de 2015, Pai Carlinhos não iniciou ninguém no candomblé. Mas, no ano de 2016 ele já terá noviços para serem iniciados na nova sede que será inaugurada. Pai Carlinhos afirma que deve ter uma média de 150 médiuns iniciados por ele na umbanda e no candomblé, ou no candomblé ou na umbanda. Nem todos os membros pertencentes ao terreiro possuem uma dupla pertença religiosa. Entretanto, segundo Pai Carlinhos aqueles que decidiram fazer a cabeça no candomblé, permanecem com a duplicidade religiosa, militando nas duas religiões.

Pai Carlinhos menciona que a principal mudança ocorrida com a chegada do candomblé no seu terreiro foi o cântico e o dialeto. Devido às dificuldades trazidas pelo dialeto yorubá, foram necessários muitos estudos para aprimorar o conhecimento. Porém, no que se refere ao barracão onde acontecem as cerimônias, obrigatoriamente algumas mudanças foram necessárias como, por exemplo, a delimitação de um quarto para abrigar o assento dos orixás, o quarto que guarda o segredo dos orixás. Na ocasião em que visitava o terreiro, Pai Carlinhos deixou claro que alguns espaços da casa só são acessíveis para os seus iniciados.

Com a chegada do candomblé, muitos filhos do terreiro que haviam se iniciado na umbanda passaram a se interessar pelo candomblé. Os filhos da umbanda passaram a conviver com os rituais e com os símbolos candomblecistas presentes na casa. O pedido de *feitura* exigido pelo orixá de cabeça e o fato de algumas pessoas *bolarem ou bolar para o santo*⁴⁷ durante o xiré, foram os motivos que influenciaram o trânsito religioso dentro do terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum.

⁴⁷ Bolar para o santo significa entrar em transe pela primeira vez sem ter sido ainda iniciado- F.- port.- de embolar: cair ruidosamente, rolando como uma bola. CACCIATORE,1988,P.67.

3.3 O trânsito religioso e a dupla pertença protagonizada por umbandistas e candomblecistas em um terreiro misto de Juiz de Fora

O trânsito religioso é uma realidade presente no terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum. Ser feito na umbanda e no candomblé, significa ter diversos compromissos diários e assim, torna-se necessário saber lidar com os mistérios que envolvem os orixás e as entidades. Ciente dos seus compromissos junto ao culto dos orixás, o próprio pai de santo foi o primeiro a transitar da umbanda para o candomblé, passando assim a praticar o que podemos chamar de umbandomblé.

Observando o cotidiano do filho de santo que possui uma duplicidade religiosa, alguns questionamentos foram surgindo durante a pesquisa de campo no terreiro do Pai Carlinhos Cabral: Quais serão as motivações para que o trânsito aconteça no terreiro do Pai Carlinhos? O trânsito será uma escolha individual diante da multiplicidade de religiões ofertadas pelo campo religioso juiz-forano, ou será uma imposição?

Prandi (1991, p.77), em sua pesquisa envolvendo o trânsito religioso afro-brasileiro, chegou à conclusão de que a ideia de que foi a entidade que decidiu ou forçou a decisão é muito característica do candomblé. Esta será uma realidade no terreiro do Pai Carlinhos? O autor também encontrou nos discursos de pais e mães de santo por ele entrevistados diferentes explicações que motivaram o trânsito religioso da umbanda para o candomblé. Entre as explicações, Prandi (1991, p.77) ressaltou:

[...] a ideia de que a nova religião é mais forte, dá maior poder religioso, a de que ela permite ao converso novas oportunidades de mobilidade social e modos de vida; a de que a conversão é inexorável, acima da escolha das pessoas, uma imposição da divindade. Más também a noção de que se trata de uma escolha entre várias alternativas.

Conversando com o próprio Pai Carlinhos e com Fernando, seu filho de santo, chegamos à conclusão de que o discurso teológico é sim um forte argumento citado como motivação para que o trânsito aconteça dentro deste terreiro misto. O pai de santo Carlos Cabral se iniciou buscando obedecer a um pedido de seu orixá de cabeça (Oxum) que passou a lhe exigir a *feitura*. A questão das doenças, como fator decisivo, também é mencionado pelo babalorixá, que afirma que a maior parte das pessoas vai ao encontro dos orixás movidas pela dor. Segundo Pai Carlinhos, poucas são as pessoas que vão ao encontro do orixá motivadas pelo amor. Agora um fato nos chamou a atenção: sem dúvida, o indivíduo que pertence a um terreiro misto tem uma chance maior de transitar em busca da segunda opção religiosa.

Oferecer a umbanda e o candomblé em um mesmo espaço sagrado pode ser um fator crucial para que o trânsito aconteça. Estar em contato com os símbolos, os rituais, com as roupas, com os cânticos, as rezas, com os dialetos, vivenciando a interação entre as duas religiões dentro de um mesmo espaço sagrado pode sim despertar o interesse do filho da umbanda que ainda não se iniciou no candomblé.

Pai Carlinhos menciona dois motivos que colaboram para que o médium umbandista possa fazer a “passagem” da umbanda para o candomblé: se o sujeito “bolar” ou se o orixá exigir a *feitura*, não tem como escapar. O sujeito precisará se preparar para ir em busca da *feitura*. O fato de ficar admirado com a beleza existente nas roupas usadas nas cerimônias de candomblé é outro fator que desperta o interesse pelo trânsito. Segundo Pai Carlinhos, alguns umbandistas se iniciam movidos pela vaidade, outros pela ostentação e pela questão do status.

Pai Carlinhos afirma em todo momento que se iniciou no candomblé, pois tinha esta missão. Ou, dizendo na linguagem do terreiro, “foi apontado” e não podia fugir do chamado do seu orixá de cabeça que pedia a sua *feitura*. Depois que Pai Carlinhos se tornou um babalorixá, cumprindo todas as suas obrigações junto aos mais velhos, ele passou a exercer todas as funções que competem a um Pai de santo começando a iniciar os filhos do seu terreiro de umbanda que se interessaram pelo trânsito religioso. Pai Carlinhos se iniciou no candomblé mantendo firme a sua missão dentro da umbanda. Com a chegada do candomblé foi necessário fazer um rearranjo no espaço sagrado, preservando, acrescentando e modificando a disposição dos símbolos, ajustando os rituais e a forma de crer. Entidades e orixás passaram a frequentar o mesmo espaço sagrado durante as giras, porém com objetivos diferentes. Esta situação foi assim narrada por Negrão (1996, p.201-202):

Nas giras descem os espíritos chamados genericamente de guias, orixás ou santos. Descem incorporando nos médiuns, inclusive nos pais-de-santo, evocados e despedidos por seus pontos cantados ao som dos atabaques e (ou) palmas ritmadas. Nem todos descem para trabalhar, isto é, para atender os aflitos clientes que vem procurar lenitivo para os seus males- de saúde, de dinheiro, de amores [...]. Alguns, sobretudo os orixás, propriamente ditos, tomados de empréstimo do panteão africano, vem apenas para ser homenageados, incorporam-se, dançam, más não dão passes, nem consultas.

Enquanto as entidades descem ao terreiro para fazer caridade, os orixás descem para receber homenagens por trabalhos já realizados, estes indicados aos filhos e frequentadores, quando necessário através da consulta a Ifá. Diante das novidades trazidas pelo candomblé, tornou-se necessário criar uma alternativa para lidar com a antiga e com a nova religião presente no terreiro. Beloti (2004, p.145) faz o seguinte comentário sobre o assunto:

A solução é a flexibilização das ortodoxias dos cultos. É mais vantajoso incorporar elementos do candomblé a uma prática umbandista do que simplesmente ignorar a sua presença, ou ao contrário, aderir ao candomblé negando uma herança importante. A clientela fica satisfeita e o pai de santo tem mais ferramentas com as quais trabalhar. Além é claro de conhecer mais de perto a nova denominação religiosa.

A umbanda passou a dividir com o candomblé o mesmo espaço sagrado. O mesmo barracão que recebia as entidades (caboclos, pretos-velhos, erês e Exu) passou também a receber os deuses do panteão africano. Alguns símbolos do culto dos orixás foram inseridos dentro do barracão onde se realizavam os rituais umbandistas, entre eles: a cumeeira e o sabaji. O mesmo fiel que antes batia cabeça apenas no congá, fazia uma saudação na porta de entrada e reverenciava os atabaques agora também saúda os elementos do candomblé que foram introduzidos neste espaço sagrado durante as giras de umbanda. Antes mesmo de se iniciar no candomblé, o umbandista inseriu novos símbolos e rituais no seu fazer religioso.

Pai Carlinhos salienta que não são os filhos que escolhem onde plantar o seu axé. Os orixás é que determinam onde querem ser cultuados. Ocorrem várias situações onde as entidades da umbanda que decidem que o filho precisa começar a cultivar o seu orixá. Este é um dos fatores que colabora para que o umbandista frequentador deste terreiro opte pela *feitura*. É necessário que o filho de santo sinta-se acolhido pelo terreiro, que ele se sinta bem no espaço sagrado no qual escolheu plantar o seu axé.

Quando indagado sobre os primeiros iniciados do terreiro, Pai Carlinhos revela que eles estão no terreiro até hoje, pois a religião é uma família, independe do grau, do tempo, do ano. Os laços de família precisam ser preservados. Os filhos não podem abandonar sua casa e seus familiares. Pai Carlinhos descreve como deve ser a relação do filho de santo com a casa onde plantou seu axé:

Na casa do seu zelador pode se passar 30 anos que você foi feito no santo, mas você continuará tendo respeito pelo seu pai, pelos seus irmãos, pela casa. Quando você tem cargo de santo você é o babá da sua casa. Na casa de santo do seu zelador você será o filho de vinte anos que vai depenar galinha, lavar o banheiro, varrer o terreiro. Isto jamais será visto como uma humilhação e sim como parte de um respeito e de uma obediência que o filho de santo deve ao seu pai mais velho. Pai Carlinhos ainda revela: “na casa de santo sempre teremos um teto”.⁴⁸

⁴⁸ Entrevista 2.

Perguntei ao Pai Carlinhos: Os filhos dos médiuns da casa também procuram o seu terreiro para se iniciar? Pai Carlinhos me explicou que existe sim uma continuidade envolvendo o laço espiritual e o laço afetivo. Em muitos casos, o pai e a mãe fazem parte da família de santo e o filho decide também iniciar militando ora na umbanda, ora no candomblé e, em alguns casos, nas duas religiões. Ele exemplifica o *continuum* falando sobre V⁴⁹, filha da umbanda que o acompanha a mais de 25 anos. O filho de V, que também frequenta o terreiro, foi apontado como ogã dentro da casa de culto assumindo esta responsabilidade. Pai Carlinhos ressalta que o grau de parentesco não é sempre um fator decisivo para que aconteça a continuidade dentro do seu terreiro. Muitos filhos de iniciados decidem procurar por outras religiões como, por exemplo, as religiões cristãs.

Procurando demonstrar motivos que incentivam o trânsito religioso onde o santo da umbanda indica que um filho precisa assumir uma responsabilidade dentro do culto dos orixás. V. é cambono e auxilia O Pai de santo nos dias de rituais umbandistas. V. foi apontada como equede pelo orixá e aguarda o momento certo de passar pelo ritual de iniciação. Outro exemplo é Fernando, que é umbandista e também já foi apontado para assumir sua responsabilidade dentro do candomblé. O rapaz aguarda ansiosamente pelo dia que for “feito no santo”. Então, dentro de um terreiro misto, é comum a entidade indicar filhos que precisam passar pelo processo de *feitura* no candomblé.

Buscando compreender melhor as motivações para que o trânsito aconteça fiz o seguinte questionamento para Fernando. Em sua opinião quais são os fatores que contribuem para que as pessoas da umbanda transitem em direção ao candomblé passando a ter uma dupla pertença religiosa? Ele respondeu:

Primeiramente por necessidade espiritual, o orixá está pedindo, está cobrando a cabeça, onde você dá um bori e depois se senta no jogo de búzios para que isso seja confirmado pelo próprio orixá. Outros são meramente por vaidade, porque acha que é bonito, que é aquilo, que vai se tornar um babalorixá ou uma ialorixá rápido e muitas das vezes querem passar o carro na frente dos bois. E são feitos errados, não procuram fazer o orixá corretamente como deve ser feito. E outro é para se completar espiritualmente, para sentir aquela energia, que um completa o outro. Um vazio que falta em um, se completa no outro, para sentir a essência do orixá e da entidade, no caso da umbanda e do candomblé.⁵⁰

⁴⁹ Utilizei a inicial do nome da cambono para poder preservar a sua identidade.

⁵⁰ Entrevista 3.

Também questionei a Fernando: Quando chegar a sua hora de se iniciar no candomblé, qual será a sua maior motivação para está passando pelo processo de feitura? Fernando me respondeu assim:

Vou ser um novo, um novo Fernando, pois quem já é feito fala que a gente se transforma a uma nova pessoa, porque até um nome a gente ganha. No candomblé, a nossa adjina. E a energia, eu quero sentir mais ainda. Minha motivação vai ser: eu quero sentir mais do que já sinto a energia, a essência do orixá. É um dia muito esperado, eu aguardo, cada dia eu fico pensando, fico perguntando ao meu babá como é como vai ser. Ele me fala: calma, tudo tem seu tempo e sua hora. Então eu acho que é a energia, a essência, eu quero sentir mais do que já vejo.

Conversando com Fernando e Pai Carlinhos foi possível identificar quais são os principais motivos que contribuem para que o umbandista se movimente em relação ao candomblé, sem dúvida, o pedido do orixá ou “apontamento” de que é necessário passar pela *feitura* pode ser considerado o principal motivo. Esse discurso teológico possui um grande peso na visão do nativo que pretende ou que já tenha transitado entre as duas denominações afro-brasileiras. Outro fato muito importante a ser mencionado é que, em alguns casos, o nativo não enxerga a segunda crença como uma nova religião e sim como uma forma de complementar a primeira crença, fato mencionado com firmeza por Fernando, um dos nossos entrevistados, quando menciona que quer sentir ainda mais a energia do seu orixá.

A questão da mobilidade social citada por Prandi (2004) também foi um dos fatores mencionados. O sujeito de fé acredita que, ocupando a posição de babalorixá ou ialorixá, ele sempre terá um maior prestígio diante da sua comunidade religiosa. A questão da dor, da doença, foi outro fator que indica que é necessário se preparar para a *feitura*. Porém, a questão da escolha individual, a escolha por amor ficou muito clara na fala de Fernando que, desde os primeiros contatos com o terreiro, já se sentiu motivado a ir também em busca dos fundamentos do candomblé.

A chegada do candomblé ao terreiro do Pai Carlinhos, sem dúvida, trouxe grandes inovações. O fiel passou a conviver com uma duplicidade de ritos, símbolos, festividades e divindades. A vida do fiel passou por mudanças e alguns decidiram se iniciar na nova religião. Mesmo os que não optaram pela *feitura* passaram a conviver diretamente com as mudanças introduzidas no espaço sagrado com a chegada do culto aos orixás. O calendário litúrgico foi alterado, as relações pessoais com o terreiro foram alteradas, o espaço sagrado passou por mudanças e os rituais umbandistas se entrelaçaram com os rituais candomblecistas fazendo surgir uma nova forma de crer com características de ambas as religiões.

No próximo capítulo iremos analisar as possíveis relações envolvendo os ritos, os símbolos e as pessoas pertencentes ao terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum.

4 UMBANDA E CANDOMBLÉ NUM MESMO TERREIRO: relações e negociações de espaços, rituais e iniciados

Com a chegada do candomblé no terreiro do Pai Carlinhos novas relações passaram a surgir neste ambiente sagrado que se tornou um espaço misto ou, se apropriarmos da fala de Fernando⁵¹, “um terreiro de umbandomblé”. Os rituais, os símbolos e os espaços passaram a comunicar entre si. Com a *feitura* de Pai Carlinhos os rituais se ampliaram, os compromissos aumentaram, o espaço sagrado foi modificado e a interferência do mundo espiritual foi complementada com a chegada dos orixás de cabeça dos membros da casa.

Também devemos ressaltar que o trânsito religioso irá fazer surgir uma nova figura dentro do terreiro: o umbandista que também é candomblecista. Neste contexto, os orixás passam a se encontrar com os desencarnados que incorporam nos filhos da umbanda que frequentam o terreiro. Segundo Beloti (2004, p.152), o ritmo dos atabaques, as canções e as palmas que ocorrem no momento da cerimônia são um convite tanto para um Orixá quanto para Caboclos e Exus.

Em um terreiro traçado as funções se misturam. Umbandista desempenha função de candomblecista. Fernando, um dos ogãs do terreiro, adepto da umbanda aprendeu os toques, as canções e os elementos pertencentes aos rituais candomblecistas com o seu Pai de santo. O pai de santo, mesmo nunca tendo tocado atabaque, passou os ensinamentos para o rapaz. Entretanto, o aprendizado do ogã não parou por aí. Fernando relata que seu Pai de santo, além dos toques do candomblé, também o ensinou a manipular alimentos feitos para os orixás e a alimentar o santo estabelecendo assim uma boa relação com os membros do panteão africano. Podemos dizer que, em um terreiro misto, os saberes se misturam naturalmente, não existe fronteira para o aprendizado e o filho da umbanda aprende sim a lidar com as forças do candomblé, antes mesmo de se iniciar nesta religião.

Fernando, apesar de ser iniciado somente na umbanda, demonstra um grande conhecimento sobre o candomblé. Percebe-se que, em um terreiro de umbanda que também tem o candomblé, as práticas acabam se entrelaçando e os membros do terreiro vão se aproximando naturalmente das práticas candomblecistas. Os dois mundos presentes neste espaço sagrado misto se comunicam, trocando valores e experiências.

Buscando sempre atender a clientela, em um terreiro misto os problemas que a umbanda não consegue resolver normalmente encontram solução no candomblé. Esta

⁵¹ Entrevista 3.

indicação é feita pela própria entidade umbandista que presta atendimento na casa. A entidade, após consultar, rezar, dar o passe, orienta o filho a ir a busca de um trabalho mais forte. Este, com certeza, só poderá ser feito no candomblé com a interferência dos orixás. Esta entidade aconselha o filho da casa a ir colocar os búzios para descobrir como resolver os infortúnios que o estão incomodando.

Com a chegada do candomblé foi necessário aprender diversos cantos, pois, segundo Fernando, todos os rituais desta religião envolvem a música. O cântico e dialeto foram apontados por Pai Carlinhos como uma dificuldade enfrentada pelos membros do seu terreiro que foram para o candomblé. Em um primeiro momento houve dificuldades para alguns de ir sincronizando a linguagem. Com a vivência cotidiana as pessoas foram aprendendo o idioma yorubá e se entrosando com o novo dialeto. Compreender o novo dialeto é um fato muito importante, principalmente quando se trata dos cânticos, pois, segundo Fernando:

O candomblé é movido à música. Canta-se para colher uma erva. Para tudo no candomblé se canta. Canta para colher a folha, canta para temperar, se canta para tudo. Todos os rituais do candomblé envolve o canto. Para tudo tem que se cantar. Canta para Exu, canta para Ogum, para Oxóssi, para Ossain. Até para começar o xiré, a roda se canta. (Entrevista 3)

Fernando considera o dialeto yorubá muito difícil. Várias palavras são escritas de um jeito, porém são faladas de outro. Um exemplo é a palavra orixá que, na verdade deveria ser falada *orissá*, segundo ele. Não foi fácil compreender todos os pontos e as falas trazidas para o terreiro que agora também passou a cultuar os orixás.

Com a chegada do candomblé, Exu passou a ser reverenciado dentro desta religião também, porém com o nome de Bara. Fernando relata que tanto no candomblé, quanto na umbanda é necessário reverenciar Exu. O ogã da umbanda também precisa se resguardar quando vai tocar no candomblé. A partir de meia noite começam os preparativos para participar do ritual, estes referentes à purificação do corpo. Quando chega ao terreiro, juntamente com a ekede, confere se está tudo pronto para iniciar o ritual. Antes de começar o culto é necessário depositar na rua ou fazer uma oferta para Exu-Bara, para que este abra os caminhos permitindo que tudo corra bem na roda ou no xiré.

Na casa de culto de Pai Carlinhos o ogã pertencente à umbanda também passou a desempenhar algumas funções que integram o ritual candomblecista. Este cozinha axé, tira axé, lava, passa, faz tudo que for determinado pelo Pai de santo. Na casa de Pai Carlinhos os membros do terreiro não tem função específica: eles desempenham tudo que for escalado pelo babalorixá.

Fernando acredita que o fato do terreiro ser misto, colabora para que haja uma mistura entre os rituais de umbanda e do candomblé apesar, segundo ele, de alguns membros da casa defenderem que não existe esta interação. Ele acredita que o candomblé e a umbanda apresentam a mesma sintonia que é o bem estar do médium e do orixá e da entidade. O médium quer que o orixá e a entidade transmitam a energia deles para o seu corpo.

Fernando acredita que, no final das contas, entidades e orixás acabam se encontrando no terreiro. Porém, Fernando afirma que é difícil haver uma invasão de uma entidade ou de um orixá que não esteja sendo chamado para participar de um determinado ritual. Ele exemplifica isso usando um ritual de apresentação de um novo orixá para os membros da casa. Quando o orixá vai para a sala para dar o nome dele, a adjina se você é feito na umbanda tem uma pena cor de rosa, chamada ecodidé, que coloca na testa do iniciado para que a entidade da umbanda não chegue ao médium no momento do ritual de candomblé. O médium, estando com o canal mediúnico aberto, pode ser que a entidade da umbanda queira vir baixar no seu cavalo. Porém, Fernando acredita que a entidade da umbanda doutrinada sabe diferenciar o ritual, pois antes de você fazer uma obrigação, tomar um bori ou fazer uma *feitura* o médium é preparado para ter o comportamento de acordo com a cerimônia que está sendo realizada, atraindo assim apenas o santo que irá incorporar naquele determinado momento. Percebe-se pela última afirmação feita por Fernando que dentro do terreiro existe todo um preparo para que o médium ou cavalo se comporte conforme o ritual que está sendo realizado, buscando assim não dar chance para que a entidade invada a cerimônia de candomblé e que o orixá incorpore no sujeito religioso em uma cerimônia de umbanda. Os responsáveis pela atuação das entidades e orixás no plano físico procuram criar estratégias para que a interferência do sobrenatural não atrapalhe o desenrolar dos rituais.

Fernando também ressalta que mesmo não havendo a mistura entre os rituais de candomblé e umbanda, as duas religiões se ligam, porque quando se tem um ritual de umbanda o orixá está zelando para que tudo corra bem naquele ritual. As entidades da umbanda, em certos momentos, também interferem nos rituais do candomblé, pedindo, por exemplo, que se mude o local de se fazer certa obrigação. Logo, torna-se possível notar mais uma vez que por mais que o Pai de santo tente estabelecer uma divisão entre os rituais da umbanda e do candomblé, sempre haverá de uma forma ou outra uma intervenção do plano espiritual, fugindo ao controle do sacerdote.

Quando necessário, as entidades da umbanda também indicam que se coloque os búzios ou que se faça uma oferenda para o seu orixá, buscando solução para um determinado problema. As entidades começam a ajudar a resolver o problema, mas deixam claro que

somente o jogo de búzios pode trazer uma solução melhor para o determinado problema. Resumindo: quando um problema não pode ser resolvido na umbanda a própria entidade encaminha o frequentador ou o médium para o candomblé. Tendo a opção de resolver os problemas dentro de um mesmo terreiro, onde se tem a umbanda e o candomblé, o frequentador ou o médium não precisa ir em busca de um novo Pai ou Mãe de santo para ajudá-lo a solucionar as questões que estão lhe incomodando. Quando a umbanda não dá conta, o candomblé resolve. O Pai de santo que é umbandista e candomblecista tem mais possibilidades de resolver os problemas da sua clientela, fato assim descrito por Beloti (2004, p.145):

A iniciação no candomblé é um divisor de água. Para a clientela que circula em torno de uma casa de culto, a iniciação é garantia de competência e gabaritação nos assuntos religiosos. O iniciado será sempre mais apto que o não iniciado. Por isso ele será uma opção destacada na hora de uma escolha para consulta. Para o sacerdote ser feito no candomblé é uma situação que abre muitas possibilidades.

Logo, em um terreiro misto, quando um frequentador ou um médium der algum sinal de que o santo está pedindo *feitura*, este terá bem perto o seu pai de santo que irá orientá-lo sobre o que fazer diante de tal situação. Um dos indícios de que o santo está pedindo *feitura* no candomblé é o fato do sujeito “*bolar*”, ou seja, você estar numa roda de xiré⁵² e de repente cair e sofrer um desmaio, ou ainda se o sujeito entrar em transe pela primeira vez sem ter sido iniciado (CACCIATORE, 1988, p.145). Segundo Fernando, toda vez que a pessoa sofre o desmaio na roda de xiré é sinal de que ele tem o orixá e que precisa tomar as providências para se iniciar. Aí já é um sinal de que você tem que se iniciar e de que você tem o orixá e que este está “*pedindo a cabeça*”. Depois de conversar com o babalorixá é feito o jogo de búzios e se verá como vai começar. Dependendo você dá um obi a cabeça, faz um ebó, dá um bori e depois do bori que o filho passa pela *feitura*. Fica recolhido, recebe os ensinamentos, aprende as rezas, os banhos que tem que ser tomados para receber energias, até o dia em que o orixá vem à sala para falar seu nome, a sua adjina, que já foi dada antes para o Pai de santo.

Ninguém foi obrigado a ir para o candomblé junto com Pai Carlinhos. Porém, muitos dos filhos do terreiro passaram pela situação de ser convidados ou, digamos, intimados a iniciar no culto dos orixás pelos atores protagonistas do plano espiritual. Pai Carlinhos relata que não faz nenhuma imposição ao seu filho da umbanda para que este se inicie no

⁵² Quando uma casa realiza um xiré, ela está produzindo renovação, trazendo para dentro dela a força e o poder dos orixás, permitindo assim que o axé se espalhe e se multiplique (MAURÍCIO, 2014, p.203).

candomblé. Mas, se o santo pedir *feitura* fica difícil escapar da iniciação. Se a pessoa estiver de acordo, começa-se a preparação para a iniciação. Caso a pessoa não queira, esta continua apenas se dedicando a umbanda. Por isso, optou por manter a umbanda e ter o culto ao orixá.

Quando indagado sobre como deve ser a relação do filho de santo com o seu orixá, Pai Carlinhos nos dá a seguinte explicação: o filho de santo deve ter uma relação de amor e carinho com o seu orixá. Ele ainda fala que Oxum, seu orixá de cabeça: ao mesmo tempo em que é uma mãe, torna-se um filho pequenino pego para cultuar e amar. Deve zelar, alimentar e cuidar do seu orixá para que ele se torne grande.

Pai Carlinhos ainda revela que o filho de santo passa a viver o seu cotidiano entrelaçado com a sua vida pessoal. Existem restrições que devem ser respeitadas pelo filho de santo, buscando assim não atrapalhar o equilíbrio entre o plano espiritual e o plano terrestre, este fruto da relação entre o sujeito e o seu orixá. Cada orixá tem as suas proibições. O filho do orixá precisa ter conhecimento para não fazer, não ingerir e nem ter nenhum comportamento que desagrade o seu orixá. Pai Carlinhos comenta o assunto da seguinte maneira:

Nunca se deve contrariar e nem magoar o seu orixá. No que se refere a alimentação, mesmo se a pessoa não sentir-se mal (dores pelo corpo) com um alimento proibido pelo orixá, ela estará comprometendo o campo energético. As pessoas só acham que faz mal aquilo que dói. No dia do seu orixá deve-se colocar de branco, evitar álcool, não praticar relação sexual. Cuidar do seu orixá. O orixá está em você. Não adianta ir na mata, na pedreira ou no rio fazer oferenda. O orixá recebe de comida aquilo que você ingere. O orixá aceita presente onde você está.⁵³

Pai Carlinhos relata que não adianta nada uma pessoa ir procurar um rio, ou uma pedreira, por exemplo, para reverenciar o seu orixá se no dia a dia o filho de santo não estiver cumprindo os preceitos relacionados à boa convivência com o seu santo. Ele ainda complementa a sua opinião: “se você estiver em Nova York não encontrará uma floresta para ir fazer oferendas. Sendo assim, torna-se necessário saber que o orixá habita o seu coração, ele está bem perto e precisa ser bem cuidado, independente de estar ou não próximo da natureza”.

Os segredos da umbanda e do candomblé são passados oralmente. Só se aprende acompanhando os mais velhos, o dia a dia. O cotidiano é a melhor escola para quem deseja aprender os mistérios das religiões afro-brasileiras. O mais velho é reverenciado na casa de culto. “Umbanda e candomblé não se aprende no livro, só se aprende vivenciando o dia a

⁵³ Entrevista 1.

dia”⁵⁴. Todo segredo é transmitido oralmente, se não houver interesse no aprendizado, você não saberá manipular os elementos que envolve as relações entre o filho de santo e seu orixá. Como o candomblé é baseado em um sistema de trocas – podendo ser comparado com uma faca de dois gumes –, como consequência de suas ações você poderá receber o bem e o mal.

Ao longo do texto foi possível perceber que o trânsito religioso afro-brasileiro é uma realidade no terreiro do Pai Carlinhos. Os umbandistas frequentadores do terreiro, quando optam pelo movimento, estão em busca de uma complementariedade da sua antiga crença. Outros vão em busca do candomblé motivados por uma escolha pessoal, individual. Esta liberdade de escolha passou a ser proporcionada pelo dinâmico campo religioso brasileiro, onde o indivíduo procura a crença que melhor atende as suas necessidades individuais. A busca por uma ascensão dentro do terreiro ou a vaidade movida pela beleza das roupas vestidas pelos *cavalos* que recebem os orixás também podem ser consideradas um bom motivo para transitar. Porém, sem dúvida alguma, o chamado do orixá é um dos motivos que mais influenciam o indivíduo a optar pela dupla pertença religiosa.

No próximo item iremos analisar as mudanças ocorridas no espaço, no ritual e nas relações do sujeito de fé com a religiosidade vivenciada dentro do terreiro do Pai Carlinhos com a chegada do candomblé.

⁵⁴ Fala do próprio Pai Carlinhos que demonstra um respeito muito grande pelos seus mais velhos dentro da hierarquia existente no candomblé.

4.1 As mudanças no espaço sagrado e no fazer religioso com a chegada do candomblé no terreiro do Pai Carlinhos

Com a chegada do candomblé no terreiro do Pai Carlinhos várias mudanças foram ocorrendo, entre elas: mudanças no espaço físico, no fazer religioso, nos rituais, no cântico (que passou a ser feito na linguagem ioruba), na disposição dos santos no terreiro, no calendário litúrgico (que passou a comportar as festas candomblecistas) e, principalmente, mudanças na vida do iniciado no candomblé que optou por ter uma dupla pertença religiosa.

Levantamos alguns questionamentos, aos quais pretendemos encontrar as respostas dentro do campo pesquisado. Quais foram as alterações feitas no espaço sagrado? Quais foram as principais mudanças ocorridas nos compromissos diários do terreiro? Durante a semana, em algum dia acontece duplicidade de rituais? Como se dá a relação dos candomblecistas com o congá e dos umbandistas com os orixás? Como administrar a duplicidade religiosa em um terreiro misto?

No processo de adaptação da nova crença no terreiro algumas negociações se tornaram necessárias e, em alguns casos, aconteceu o reaproveitamento de elementos já existentes no terreiro. Alguns elementos passaram a ser compartilhados por ambas as religiões e, entre eles, o atabaque. O mesmo atabaque que é usado nas cerimônias de umbanda, também é utilizado nas cerimônias de candomblé, porém com o nome de ilú. O ogã que se iniciou na umbanda também passou a tocar o atabaque nos rituais candomblecistas. O atabaque é usado para chamar os orixás e as entidades. No entanto, é necessário saber o cântico certo para chamar cada uma destas divindades que saem do Orum (céu) para virem ao encontro dos filhos aqui na terra (Aiyê). Vale a pena destacar que foi usado o mesmo instrumento, mas produzindo sons diferentes, uma vez que existem diferenças entre o cântico para chamar as entidades e o cântico para chamar os orixás.

O espaço sagrado foi ampliado e novas dependências foram construídas. Elementos do candomblé foram acrescentados dentro do barracão que só tocava umbanda e elementos da umbanda foram acrescentados ao terreiro de candomblé. Houve um cruzamento de elementos ou uma reorganização dos símbolos religiosos neste espaço sagrado. Alguns símbolos presentes no congá passaram a ser louvados pelos candomblecistas. Entre estes, podemos citar os santos católicos. O barracão tornou-se o espaço de recebimento das entidades e orixás. Os iniciados na umbanda e no candomblé passaram a se encontrar em um mesmo espaço físico. Os segredos do candomblé passaram a ser compartilhados pelos filhos do terreiro. Segundo

relatos⁵⁵ de frequentadores do terreiro, quem era da umbanda e conheceu o candomblé optou por praticar as duas religiões, assumindo assim, uma dupla pertença religiosa.

O espaço físico do atual terreiro de umbanda e candomblé é bem pequeno. A nova sede que está sendo construída possui um espaço mais amplo, se localiza mais próxima da natureza e atendendo assim a uma das características do candomblé, pois esta é uma religião que tem forte ligação com o ambiente natural. Serão construídos novos assentamentos para os orixás. Sendo assim, cada orixá pertencente ao panteão afro-brasileiro terá um assentamento no novo terreiro. Pai Carlinhos também terá no novo terreiro o espaço reservado para os seus santos da umbanda.

Com a chegada do candomblé, o sacrifício de animais também passou a fazer parte dos rituais religiosos no terreiro do Pai Carlinhos. Berkenbrock (2012, p.203-204) explica o motivo de o sacrifício ser uma realidade nos terreiros de candomblé da seguinte maneira:

A oferenda ou o sacrifício tem em toda a sua gama de modalidades, ocasiões e intenções, por objetivo proporcionar a restituição e a redistribuição de axé. O sacrifício ou oferenda é o único meio que pode ocasionar a troca. Ele é a ponte entre o Orum e o Aiyé. Da oferta (o Ebó) depende toda a dinâmica do sistema no candomblé, pois justamente a dinâmica da existência é dependente do relacionamento e do equilíbrio entre os dois níveis de existência.

Fernando aponta a imolação de animais como uma das principais diferenças entre a umbanda e o candomblé. No que se refere ao dialeto, na umbanda as rezas são feitas em português, puxando um pouco para o catolicismo, porque tem o sincretismo com alguns santos da igreja católica dentro da umbanda. As rezas, antigamente, eram puxadas para o catolicismo para fugir da repressão imposta pelo colonizador.

O espaço físico e os rituais foram modificados com a chegada do candomblé e foram construídos espaços específicos para atender às necessidades trazidas com o a chegada da nova religião. Pai Carlinhos consagrou no espaço cada orixá simbolizando as aldeias na África. Com a chegada do candomblé foram inseridos os seguintes espaços no terreiro: espaço para o panteão africano, para Ogum – o senhor do caminho –, para o povo Obaluaiê – terra de jeje ou família ji –, para Exu-guardião – na entrada do portão – e o Sabaji – assentamentos dos orixás – e o quarto de jogo para as pessoas não iniciadas que desejam consultar o oráculo. As pessoas que vão consultar os búzios querem saber principalmente sobre o futuro. Os iniciados tem um quarto separado para consultar os oráculos. Este espaço é restrito aos membros da

⁵⁵ Nos depoimentos recolhidos a questão da migração da umbanda para o candomblé foi mencionada tanto por Pai Carlinhos como por Fernando.

casa. Pai Carlinhos revela que, quando recorre ao jogo de búzios, juntamente com o seu mais velho, ele apenas deseja saber o que a sua *cabeça* está querendo, como será seu bori⁵⁶ ou suas demais obrigações dentro do culto aos orixás.

Pai Carlinhos enxerga a umbanda e o candomblé como duas realidades distintas e afirma que não há interferência do panteão africano nas cerimônias de umbanda e nem das entidades nas cerimônias de candomblé. Os orixás que descem na umbanda não são os mesmos que descem no candomblé. O babalorixá relata que são ritos bem diferentes e que dá para se separar. Segundo Pai Carlinhos, Oxum, Iemanjá e Xangô são orixás do panteão africano e que descem que terreiro nos dias dos rituais candomblecistas. Iansã, Oxum e Xangô, que são incorporados por médiuns da umbanda, possuem uma roupagem fluídica própria desta religião. Quando Pai Carlinhos utiliza a palavra “orixá” para se referir às entidades ou santos que são incorporados na umbanda nos torna visível a influência da linguagem do candomblé no universo umbandista. Acaba acontecendo uma apropriação de palavras dentro deste ambiente misto. Podemos afirmar que dentro de um terreiro é possível surgir o que nós podemos chamar de discurso traçado onde, onde a linguagem candomblecista se entrelaça com a linguagem umbandista e vice-versa.

Pai Carlinhos menciona uma particularidade comum à umbanda e ao candomblé: o toque de caboclo, os “encantados”. Tanto na umbanda, quanto no candomblé, ele revela que os verdadeiros donos do Brasil precisam ser reverenciados. A respeito dos caboclos, Silva (2005, p.87-88) faz a seguinte descrição:

Os caboclos são espíritos “donos da terra” e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e dos negros. Quando baixam nos terreiros, vestem-se com cocar de penas, dançam com um arco e flecha, fumam charutos e bebem vinho. Geralmente falam um português antigo e quase incompreensível. Muitos deles são extremamente católicos e suas preces e louvações lembram os tempos coloniais de sua catequese. Por serem conhecedores da medicina local e dos segredos da mata, são famosos como curandeiros e feiticeiros. [...] Os caboclos além de representarem os espíritos de índios que já morreram e que retornaram a terra como “encantados”, podem ser vistos como representantes da população mestiça, proveniente do cruzamento do branco com a índia. São antigos homens do sertão, caipiras, roceiros, com hábitos rurais.

⁵⁶ Cerimônia ritual do Candomblé e terreiros afins, também chamadas “dar o de comer á cabeça”. Finalidades: fortificar o espírito do crente para suportar repetidas possessões, ou por estar por elas enfraquecida (profilaxia e terapêutica), penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra influências negativas. É realizada na iniciação e fora dela a dedicada ao orixá pessoal, “dono da cabeça”. A pessoa fica ajoelhada sobre uma esteira, no roncó, vestida de branco. Após consulta ao orixá, sua cabeça é esfregada com uma pasta de obi, orobô, etc., depois banhadas com ervas sagradas e sangue de animal de duas patas, sacrificado na hora ritualmente. F. –ior: “bo” – alimentar; “ori” – cabeça (“o bori” – ele alimentou a sua cabeça) (CACCIATORE, 1988, p.68).

Podemos dizer que encontramos uma particularidade existente entre a umbanda e o candomblé: as duas crenças cultuam o espírito do verdadeiro dono do Brasil. Este é respeitado e louvado pelos adeptos destas duas religiões afro-brasileiras.

Fernando tem um olhar diferenciado no que se refere à interação entre umbanda e candomblé. Ele acredita que existe relação sim entre os rituais umbandistas e candomblecistas. Sobre este assunto, ele fez o seguinte comentário:

Os conhecimentos umbandistas e candomblecistas se ligam porque normalmente tem entidades que são de Angola. Então eles entendem um pouco do candomblé. Então se ligam muito. A diferença é que, diferença não, eles se ligam. Tudo leva a um lugar só, que é o bem estar do médium, da vida espiritual, da vida financeira né, particular, profissional, tudo leva a um determinado lugar.⁵⁷

Pai Carlinhos ainda afirma que no seu terreiro o médium não incorpora entidades distintas dentro de um curto espaço de tempo. Quando baixa mais de uma entidade no mesmo dia é necessário esperar de 20 a 30 minutos, tempo em que o corpo descansa para incorporar outra entidade. Pai Carlinhos ainda comenta:

Cada filho tem o seu orixá. Ninguém tem elevador de orixá. Você é médium e tem o canal para incorporação. Você pode incorporar várias entidades, porém, em cada reunião dá-se a passagem apenas pra uma entidade. Nenhuma pessoa tem a capacidade fluídica para ficar recebendo vários orixás ou entidades em um único dia. Cada orixá tem uma roupagem fluídica. E necessário preparar o espírito para a chegada de uma nova roupagem fluídica.⁵⁸

Pai Carlinhos diferencia da seguinte maneira as duas religiões afro-brasileiras presentes no seu terreiro misto: o candomblé está pautado nos elementos da natureza (pedra, rio, ar, trovão, raio, folhas), enquanto que na umbanda as entidades são pessoas que passaram pela terra, galgaram no plano espiritual e retornaram a terra para prestar conselhos aos necessitados. A respeito da presença dos orixás, das entidades e dos caboclos, Pai Carlinhos faz o seguinte comentário:

Na umbanda se cultua os espíritos de antepassados que já passaram pelo plano físico: caboclos que são os verdadeiros donos do Brasil, pretos velhos, Exu egun e no candomblé cultua-se os orixás que são energias da natureza, o

⁵⁷ Entrevista 3.

⁵⁸ Entrevista 1.

sol, a chuva, o vento, o rio, a pedra, aquilo que foi criado por Deus junto com a natureza.⁵⁹

Além das giras de caboclos e a gira de Exu (festas umbandistas), também são realizadas no terreiro algumas cerimônias de candomblé abertas ao público, entre elas: obrigações anuais para olubajé (agosto e setembro), festas das iabás (festas das mulheres onde os orixás femininos são homenageados), festa dos ioborós (festa dos homens), águas de oxalá e quando existem noviços se iniciando tem-se a confirmação de ekede, ogãs e iaô.

Com a chegada do candomblé o seu calendário litúrgico foi ampliado. Durante toda a semana ele se dedica a cumprir os seus compromissos sacerdotais. Todos os dias, inclusive aos domingos, vai ao sítio ver o andamento do novo terreiro que está sendo construído e também vai para cuidar dos animais que são criados no sítio, estes que serão abatidos no dia da sua festa de 21 anos de iniciado. Dependendo do dia da semana tem-se na casa, ao mesmo tempo, rituais de umbanda e de candomblé, como acontece na segunda-feira, onde se louva Exu-bara, as almas e Omulu.

Também fazem parte dos seus compromissos algumas cerimônias referentes ao candomblé que foram sendo inseridas no seu calendário litúrgico. As tabelas abaixo descrevendo as obrigações cumpridas por Pai Carlinhos e os rituais públicos da casa foram elaborados com base nas entrevistas⁶⁰ feitas com o próprio pai de santo durante a coleta de dados. Vamos agora fazer uma análise das tabelas:

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Entrevista 1 e 2.

Tabela 1 – Compromissos sacerdotais do Terreiro do Pai Carlinhos

Segunda-Feira	Louva Bara exu: Segundo Pai Carlinhos, Bara exu representa rotatividade, esfera, o mais humano dos orixás, pois convivem todos os dias na esfera humana. O senhor que abre todos os caminhos e convive no nosso dia a dia. Também louva as santas almas (que são os pretos velhos) que tem uma grande força dentro da umbanda. Omulu que tem a capacidade da cura, da vida e da morte. (Umbanda e Candomblé)
Terça-Feira	Culto a Ifá: consultas e orientações. (Candomblé)
Quarta-Feira	Ritual de Umbanda. Cerimônia pública com a presença de 1 a 12 médiuns. Neste dia os frequentadores recebem o passe. Consulta e orientações para as pessoas que frequentam a casa. Na primeira quarta-feira do mês trabalha-se com a linha de Exus e pomba-gira. Neste dia, as pessoas que procuram o terreiro vão em busca principalmente de soluções para os problemas amorosos. Candomblé: neste dia Pai Carlinhos também cozinha os alimentos ofertados para os orixás.
Quinta-Feira	Consulta com Jogo de Búzios. (Candomblé)
Sexta-Feira	Dia dedicado a Pai Oxalá ou Obatalá. Neste dia Pai Carlinhos se guarda, usa roupa branca, obedecendo todos os preceitos exigidos por este orixá. (Candomblé)
Sábado e Domingo	Dia de descanso, quando não se tem nenhuma festividade da casa marcada para estes dias. As datas são determinadas pelas entidades da casa.

Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados da pesquisa (2015).

Analisando o quadro de funções acima foi possível perceber que, durante toda a semana, Pai Carlinhos tem muitas obrigações referentes à umbanda e ao candomblé para serem feitas. Os afazeres da umbanda, em certo momento, se entrelaçam com os afazeres candomblecistas. O calendário litúrgico foi reorganizado para que houvesse o encaixe dos rituais candomblecistas. Na segunda-feira, por exemplo, Pai Carlinhos acaba tendo em um mesmo dia rituais pertencentes à umbanda e ao candomblé. Louva Exu (umbanda) e Bara (candomblé). Louva as almas dos desencarnados na umbanda (pretos-velhos) e louva Omulu, um orixá do candomblé que possui assentamento na casa. Por mais que se queira separar, em determinado os momento os rituais acabam se cruzando em um mesmo dia, em um mesmo horário neste espaço misto.

Na quarta-feira também temos uma duplicidade de função: o pai de santo prepara os alimentos a serem ofertados para os orixás pensando que, mais tarde, terá que incorporar a sua entidade (preto-velho ou Exu) para tocar a sua sessão de umbanda. Pai Carlinhos conta com a ajuda das equedes, cujo cargo é iabasé que são as pessoas que tem a função de cozinhar para

os orixás dentro do candomblé. Na terça e na quinta-feira os rituais não se misturam, pelo menos oficialmente, pois neste dia Pai Carlinhos fica por conta de fazer o jogo de búzios. Porém, neste dia o pai de santo poderá estar jogando os búzios para um adepto por indicação de uma entidade da umbanda que aconselhou um umbandista a procurar o culto dos orixás para resolver problemas de ordem financeira, amorosa, psicológica, ou até mesmo uma indicação que está na hora de passar pelo processo de *feitura*. Também o jogo é colocado para as pessoas frequentadoras do terreiro que recorrem ao candomblé em busca de soluções para problemas cotidianos e em busca de previsões sobre os acontecimentos futuros.

No sábado e no domingo, apesar do pai de santo reservar este dia para o descanso, algumas situações fazem com que ele mude a sua rotina e atenda o seu filho de santo ou algum cliente da casa que possa procurá-lo para tentar resolver um problema sério que possa ter surgido. Com isso, o pai de santo poderá tanto recorrer aos seus santos da umbanda, ou aos orixás. A interferência do plano espiritual também é outro fator que faz com que Pai Carlinhos suspenda o seu descanso, pois quando as entidades determinam alguma obrigação ou festividade para sábado ou domingo é necessário que se cumpra a vontade imposta pelo plano espiritual.

Tabela 2 – Calendário Litúrgico

Calendário Litúrgico do Candomblé aberto ao público	
Abril	Ogum
Mai	Preto-Velho
Julho	Exu
Setembro	Ibêji e Cosme e Damião
Outubro – Novembro	Zé Pilintra

Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados de pesquisa (2015).

Em relação aos rituais públicos candomblecistas vale a pena mencionar que em um terreiro misto os rituais se entrelaçam. Analisando a tabela acima percebemos a inclusão de

dois elementos umbandistas dentro do calendário litúrgico do candomblé: a comemoração para os pretos-velhos e a presença da sincretização entre São Cosme e Damião e Ibêji.

No candomblé as cerimônias abertas ao público são realizadas com menos frequência do que na umbanda, onde estas normalmente acontecem toda semana, ou de 15 em 15 dias, onde uma das quartas-feiras é reservada para a gira de Exu. As festas públicas pertencentes ao calendário candomblecistas são organizadas no terreiro pelo pai de santo e seus filhos. Serão feitos alguns comentários referentes aos rituais que compõe o calendário litúrgico do candomblé:

Em abril, Ogum, considerado o senhor dos caminhos é homenageado com uma cerimônia no terreiro. Pai Carlinhos também me disse que o senhor Zé Pulintra é uma entidade muito querida no seu terreiro, por isso entre outubro e novembro é feito um ritual público em sua homenagem.

A festividade dos pretos-velhos ocorre em maio devido à questão da abolição da escravidão, oficialmente assinada pela princesa Isabel em 13 de maio de 1888. Os pretos-velhos são homenageados no candomblé, pois todo o conhecimento que se tem desta religião foi trazido pelos africanos durante o período da diáspora, onde os negros foram arrancados da África para servirem de mão de obra nos grandes empreendimentos coloniais na América portuguesa. Pai Carlinhos relatou que alguns terreiros preferem fazer esta festa em novembro, mês dedicado a Zumbi dos Palmares.

Em setembro é comum ter na casa a festa para São Cosme e Damião, santos católicos sincretizados na umbanda e os Ibêji que são espíritos de orixás ainda crianças. Esta festa já ocorre há mais de 20 anos, segundo Pai Carlinhos. Nesta comemoração recebe-se no terreiro entidades infantis chamadas erês. Carneiro (2008) explica que possuída pelo erê a pessoa fala e se comporta como criança, para divertimento geral. Neste dia, as crianças incorporadas nos médiuns e as crianças pertencentes ao plano físico ganham balas, doces, pipocas, guaraná, tudo que elas gostam de saborear. Se olharmos o lado do congá, onde ficam São Cosme e Damião⁶¹, também podemos ver a representação de Ibêji simbolizada pela imagem masculina de duas crianças negras bem semelhantes, o que indica que também são gêmeas, ambas com um bico preso a uma correntinha azul, onde uma delas está com um quepe ou boné na cabeça. Podemos dizer que temos mais um elemento do candomblé inserido no conga, antigamente da umbanda.

⁶¹ Ver Figura 9.

Outra comemoração muito importante que compõe o calendário litúrgico do candomblé é o período em que Pai Carlinhos cumpre o bori, ou seja, o ritual onde o pai de santo alimenta o seu orixá de cabeça. Este fato acontece todo ano em janeiro ou outubro. Neste dia, Pai Carlinhos prepara a cabeça para receber a manifestação do seu orixá (Oxum), que dança participando da festa que está acontecendo em sua homenagem. A oferenda feita a Oxum tem como objetivo trazer harmonia, prosperidade, tranquilidade, saúde e o que mais for negociado com a “santa”, tomando emprestada a linguagem do terreiro. Em relação ao bori, Lima (2012, p.161-162) salienta que:

As festas de Oxum podem acontecer, por exemplo, numa data relacionada a fundação da casa, caso seja consagrada ao orixá, ou no aniversário de feitura da mãe ou pai de santo, em caso idêntico. Mas, há épocas do ano em que oxum é especialmente festejada, como em 2 de fevereiro, dia de Nossa Senhora da Candeias, também sincretizada com Iemanjá, ou então em 8 de dezembro, dia de Nossa senhora da Conceição. Esta última é a data mais comumente associada a Oxum em vários ritos da tradição afro-brasileira.

Exú também é homenageado em todo o terreiro de candomblé. Ele é o mensageiro, o orixá que abre caminho e todos os trabalhos realizados no terreiro só são possíveis graças a interferência deste orixá que está presente no candomblé e também na umbanda. Para Berkenbrock (2012), sempre que se faz necessário estabelecer uma comunicação, Exu está presente. No terreiro do Pai Carlinhos existe uma área no seu congá externo⁶² dedicada exclusivamente à linha de Exu. Neste local encontram-se várias representações de Exu, tanto feminina, quanto masculino. Também no terreiro do Pai Carlinhos Exu tem dois assentamentos: um na entrada do portão da casa e um assentamento compondo o terreiro de candomblé. Berkenbrock (2012) descreve Exu como uma figura quase que onipresente no sistema religioso do candomblé. É a figura mais importante para o sistema. Em nossa compreensão, este grau de importância atribuído a Exu é bem visível no terreiro do Pai Carlinhos, pois o seu assentamento é bem maior do que o das demais entidades presentes no terreiro. Exu precisa ser homenageado no candomblé, pois toda troca existente entre o Orum e Aiye acontece através do sua interferência.

Sem dúvida, a chegada do candomblé trouxe muitas inovações para o terreiro do Pai Carlinhos. Naquele espaço sagrado a umbanda, considerada tradição, se encontrou com o candomblé, religião que os juiz-foranos tinham pouca intimidade. Esse encontro trouxe mudanças significativas para ambas as religiões. As duas religiões não ficaram em pólos

⁶² Ver Figura 5.

opostos, elas dialogaram, se conheceram e trocaram experiências. Desta união surgiu o que nós podemos chamar de umbandomblé. Vários ajustes foram feitos no terreiro: o calendário litúrgico foi ampliado, novas comemorações passaram a integrar os rituais, tornando o ano litúrgico mais movimentado e o espaço físico foi ampliado. Juntamente com as entidades, os orixás passaram a ser reverenciados neste ambiente sagrado. Novos símbolos foram inseridos no terreiro, o vocabulário se tornou mais rico, o pai de santo concentrou um número maior de tarefas ao seu cotidiano desempenhando, em um mesmo dia, funções relacionadas à umbanda e ao candomblé. Os médiuns umbandistas passaram a ter contato com os segredos do candomblé, os quais podiam ter acesso antes da *feitura* acrescentando mais conhecimentos a sua antiga crença. Como o sujeito religioso vivencia o seu dia sem se preocupar com classificações, antes mesmo de se iniciar no candomblé, alguns membros do terreiro já passaram a assumir funções relacionadas com o culto dos orixás. Os frequentadores passaram a ter a opção de escolher se queriam ser atendidos pelas entidades, no qual o pai de santo e os demais médiuns prestam consultas incorporados, ou pelo babalorixá sem estar incorporado, que passou a dar consultas através do jogo de búzios. A ampliação do espaço sagrado também foi necessária, pois, no candomblé, os orixás dos filhos da casa precisam ter o seu assentamento. Logo, se tornou necessário criar um espaço para acomodar as representações dos orixás.

Não podemos deixar de falar que o contato entre a umbanda e o candomblé dentro de um mesmo espaço sagrado foi algo muito positivo e rico, culturalmente falando. Como resultado temos a fusão de símbolos, rituais, vocabulário, tarefas e a troca de saberes fazendo aquele ambiente ter uma característica única onde, em determinados momentos, os rituais praticados naquele local não são pertencentes nem à umbanda nem ao candomblé, mas sim o resultado do cruzamento entre o encontro entre as duas crenças pertencentes ao campo religioso afro-brasileiro.

Com a chegada do candomblé no terreiro do Pai Carlinhos, além das mudanças comentadas, vale a pena ressaltar que o “fazer religioso” também sofreu alterações. Os velhos saberes se misturaram com as novidades, os antigos rituais se entrelaçaram com os novos, enriquecendo e modificando as práticas religiosas deste terreiro. Este será o assunto do nosso próximo item.

4.2 O fazer religioso em um espaço misto: onde terminam os rituais umbandistas e onde começam os rituais candomblecistas?

Segundo Beloti (2004), nos terreiros mistos as sessões de umbanda acontecem necessariamente com mais frequência que as festas de candomblé. Estas últimas são quinzenais ou mensais, dependendo do calendário de atividades, e mobilizam todos os membros da casa por vários dias uma vez que é um evento grandioso e dispendioso. Fernando, assim como Pai Carlinhos, relatou que nos dias de festa do candomblé, a casa fica cheia, pois como entra em cena o ego, os filhos da casa querem se exhibir nas festas que reúnem muitas pessoas.

O pai de santo que é umbandista e candomblecista, além de cuidar do seu congá, de prestar consultas, de aconselhar, também tem uma série de obrigações a serem cumpridas. Quais são as funções de um umbandista que também é candomblecista? Tem como separar os rituais de umbanda dos rituais de candomblé? Será que tem alguma interferência das entidades no culto de candomblé? Será que os orixás interferem no culto de umbanda, ou será que os rituais jamais se misturam?

Pai Carlinhos afirma sempre que questionado que os rituais de umbanda e candomblé são duas coisas distintas, cada uma com sua simbologia, rituais e princípios. Porém, em um terreiro misto, o mesmo filho de santo que ascende as velas do congá zela pelo bem estar do seu orixá. Pertencer a um terreiro misto significa conviver com símbolos, ritos, oferendas e cantigas pertencentes a ambas as religiões. A folha que é utilizada para o descarrego na umbanda também pode ser utilizada na cerimônia de candomblé. A mesma pessoa que colhe a folha para o ritual umbandista colhe para o ritual candomblecista. Fernando sinaliza a importância das folhas para o candomblé e, segundo ele, “o sangue do candomblé é verde”. Lima (2012, p.201-202) faz o seguinte comentário sobre a importância das folhas no candomblé:

Com as folhas são cumpridos os preceitos fundamentais da iniciação. Com as folhas são consagrados os assentamentos (representações materiais dos orixás), os fios de conta (colares de divindades) e o jogo de búzios. Com as folhas, o povo de santo prepara remédios para o corpo e o espírito, na forma de banho de descarrego ou fortificação, de atração ou de defesa, na forma de chás, infusões, garrafadas, perfumes, pós, defumações, amuletos, oferendas e ebós de toda espécie. (2012, p.201-202)

A imolação de animais foi uma alteração ritual implantada no terreiro com a chegada do candomblé. Os umbandistas passaram a conviver também com o sacrifício de animais dentro do espaço sagrado por eles frequentados. A matança de animais foi um dos rituais deixados de lado quando se formou os primeiros terreiros de umbanda. Grande parte dos membros de um terreiro de umbanda discorda com esta prática. Porém, no terreiro misto o adepto da umbanda acaba presenciando e aceitando este ritual. E como ficará a cabeça do umbandista que passa a conviver com a imolação de animais? Será que alguém questiona este ritual candomblecista no terreiro de Pai Carlinhos? Pelos relatos feitos por Pai Carlinhos e Fernando em momento algum os umbandistas se sentiram incomodados com a imolação dos animais, pois se isso tivesse acontecido, o trânsito da umbanda para o candomblé não seria uma realidade dentro deste terreiro.

As transformações ocorridas no terreiro misto também chegaram à cozinha. Neste terreiro de umbandomblé Fernando se aproxima do local de preparação dos alimentos ofertados aos orixás. Ele, que ainda não é iniciado no candomblé, assume em algumas situações a função de alimentar e cozinhar para os orixás que tem assentamento na casa. Sempre que seu Pai de Santo autoriza, Fernando manipula os alimentos destinados aos orixás. O médium se preocupa em fazer corretamente as atividades para não atrapalhar a troca de energias existentes entre o Orum e o Aiyê realizado através do contato dos filhos de santos com os orixás. Cada casa de candomblé tem uma organização, por isso ocorrem diferenças entre os rituais praticados nestes ambientes. A presença de um homem na cozinha, sem ser o babalorixá, é uma novidade dentro de um terreiro de candomblé, pois cozinhar é uma missão praticamente reservada ao universo feminino. Normalmente a função de cozinhar é da iabasé, escolhida entre as diversas filhas pela mãe ou pai de santo. Resumindo: cozinhar na casa de candomblé é uma função das mulheres, porém, no terreiro do Pai Carlinhos é possível ter a presença masculina na cozinha.

A linguagem candomblecista se estende aos filhos da umbanda e a linguagem umbandista passa também a ser utilizada pelos filhos do candomblé. Em um terreiro misto é comum acontecer a mobilidade linguística. A palavra Pai, por exemplo, é usada pelos umbandistas e pelos candomblecistas para se referirem a Carlinhos Cabral. A nomenclatura pai ou babá é comum dentro dos terreiros de candomblé e se estendeu também aos adeptos da umbanda dentro deste espaço sagrado, apesar de Pai Carlinhos informar que desde o período em que só praticava a umbanda já era chamado de pai. Quando Pai Carlinhos comenta alguma

coisa sobre seus filhos de santo, ele utilizada a palavra médium⁶³ para se referir às pessoas que recebem no seu corpo o orixá. A palavra médium faz parte do vocabulário kardecista sendo usada para se referir às pessoas que são capazes de incorporar os espíritos que vem para ajudar aos necessitados. Como a umbanda tem um pouco de Kardecismo na sua formação, a palavra médium é apropriada pelo pai de santo tanto para se referir a quem recebe entidades, quanto para quem recebe orixás. A palavra *santa*, pertencente ao vocabulário católico, foi acrescentada ao vocabulário candomblecista. Muitas vezes, Pai Carlinhos se refere ao seu orixá de cabeça utilizando a expressão: “minha santa pediu *feitura*”. O pai de santo também utiliza a palavra *orixá*, importada do candomblé, para se referir às entidades umbandistas: “os orixás que descem na umbanda tem uma roupagem fluídica diferente”.

O sujeito que pertence a um espaço misto constrói e reconstrói uma terceira linguagem sem perceber que este fato está acontecendo. A transposição das palavras de uma religião para a outra acontece naturalmente, um dos frutos colhidos no ambiente misto. O diálogo entre a umbanda e o candomblé traz transformações para ambas as religiões. A mobilidade linguística é uma realidade entre os membros do candomblé e da umbanda no terreiro do Pai Carlinhos. Acontece uma apropriação das expressões linguísticas, onde o vocabulário umbandista passa a ser completado com palavras do vocabulário candomblecista e este passa a acrescentar no seu discurso palavras tomadas emprestadas da umbanda.

Pertencer a um ambiente duplo acarreta uma duplicidade de compromissos. Ao conversar com Fernando foi possível perceber que existe certa interação entre as práticas umbandistas e candomblecistas, embora Pai Carlinhos afirme que são duas religiões distintas e que não há interferência do candomblé nos rituais de umbanda e vice-versa. Os rituais sagrados passam por alterações. Em certas ocasiões os filhos da umbanda tem permissão para manipular objetos do candomblé como, por exemplo, enfeitar e arrumar cumeeira e até mesmo para preparar e arriar os alimentos que são destinados aos orixás. Fernando que é um ogã pertencente à umbanda já convive com alguns elementos específicos do candomblé: as oferendas, a imolação de animais, os ebós, o convívio com os orixás. O mesmo atabaque que ele toca no candomblé, ele toca na umbanda.

No que se refere ao plano espiritual, em um terreiro misto existe sim interferências das entidades nos cultos de candomblé e dos orixás no culto umbandista. Durante as sessões de umbanda é comum o santo pedir a um filho que passe pelo processo de *feitura* no candomblé. Quando Pai Carlinhos se iniciou ele pediu autorização para os seus santos da umbanda. Estes

⁶³ Pessoa que tem a faculdade especial de servir de intermediário entre o mundo físico e o mundo espiritual. Termo do espiritismo adotado pela umbanda.

não colocaram obstáculos, tanto que assim que o sacerdote cumpriu suas obrigações como iniciados, os santos estavam de volta no seu terreiro. Quando Pai Carlinhos precisa fazer uma obrigação no candomblé, as suas entidades, em certas ocasiões interferem no dia, horário e local. Por mais que o terreiro tente separar os dois rituais, é visível que existe a interferência do candomblé na umbanda e da umbanda no candomblé. Para Beloti (2004, p.152) apesar de existir um limite físico e litúrgico dentro dos terreiros, acontece um paralelismo espiritual, ocorrem visitas de entidades da umbanda nas ocasiões de cerimônia para os orixás africanos. E este encontro se dá por vontade dos primeiros.

No dia em que Pai Carlinhos transferiu a gira do barracão para o ambiente de fora, área construída para o candomblé, a entidade (preto-velho) foi logo questionando porque a gira mudou de local se transferindo do barracão para o ambiente aberto (terreiro). O ogã foi e explicou a entidade que a mudança havia ocorrido devido ao calor. A entidade questionou, porém aprovou a mudança e começou os trabalhos. Neste mesmo dia, o preto-velho mostrou-se preocupado com a organização dos objetos pertencentes ao candomblé. Havia alguns objetos da casa de Obaluaiê (Candomblé) fora do local correto. A entidade chamou a cambono e pediu para que arrumasse os instrumentos, pois se chovesse estes poderiam molhar e estragar, afirmando que precisam prestar mais atenção nestas coisas. Até que ponto as entidades se preocupam com o espaço do candomblé? Quando a entidade se refere ao espaço sagrado como *meu terreiro*, ela está se referindo a totalidade presente naquele ambiente? Se esta for uma afirmação verdadeira, podemos sim dizer que, na visão das entidades, houve uma fusão dos dois espaços formando um só ambiente. Que não existe dois terreiros (umbanda e candomblé) e sim um espaço sagrado compartilhado pelas entidades e pelos orixás.

No terreiro misto ou traçado os elementos presentes se comunicam entre si. Os orixás foram levados para dentro do barracão da umbanda, as entidades foram trazidas para o espaço do candomblé. Nos rituais umbandistas os médiuns saúdam os orixás e a cumeeira demonstrando a integração de elementos existentes no espaço misto. A fusão de elementos ocorre tão naturalmente, surgindo uma terceira relação, um terceiro elemento, que o sujeito de fé nem percebem esta mudança. Lidar com entidades e orixás ao mesmo tempo torna-se algo comum para quem está dentro de um terreiro misto. Quando o sujeito de fé reverencia o orixá, ele não está pensando na divisão candomblé/umbanda, ele está apenas interessado em cumprir o que o ritual está exigindo naquele momento.

Durante uma sessão de umbanda, se a entidade disser que o orixá está pedindo *feitura* ou se o filho de santo “bolar”, ou seja, passar a sofrer desmaios nas rodas de xiré, ou sentir-se muito mal, ter tonturas quando anda pela rua, a própria entidade da umbanda irá aconselhá-lo

a transitar em direção ao candomblé. Este filho deverá sentar com o babalorixá, que irá fazer o jogo de búzios, onde o filho de santo saberá qual é o seu orixá de cabeça e de que forma serão feitas as preparações para a iniciação. Neste sentido, o trânsito religioso da umbanda para o candomblé também pode ser influenciado pelo próprio orixá, que passa a pedir *feitura* nos dias de gira na umbanda.

Os símbolos do candomblé também estão presentes na vida do umbandista. Mesmo não sendo iniciado no candomblé, Fernando já utiliza a conta do seu orixá durante os rituais de umbanda. Ele também utiliza este símbolo sagrado no ambiente profano, pois a conta tem toda uma energia com as ervas e transmite uma proteção ao médium. Fernando também relata que usa a conta de orixá sem preocupação nenhuma com o preconceito existente contra as religiões afro-brasileira. Ele relata que seu pai de santo fala que a conta é para ser usada somente no terreiro, porém Fernando gosta de usá-la para mostrar que é um filho do terreiro e que tem muito orgulho de pertencer ao mundo religioso afro-brasileiro.

Na parte do congá, onde fica São Cosme e Damião, encontra-se uma dupla de meninos negros representando Ibêji. Encontra-se uma estátua de Iemanjá, as varetas (arco de Davi ou aguidavis) para tocar os atabaques foram inseridas, o Sabaji, onde ficam assentados os orixás. Não tem como evitar: em um terreiro misto o umbandista passa naturalmente a lidar com os símbolos introduzidos no terreiro com a chegada do candomblé.

4.2.1 *O ritual umbandista (uma gira de pretos-velhos)*

“Eu abro a nossa gira
Com Deus Nossa senhora
Eu abro a nossa gira com Pai Nosso
Eu fecho a nossa gira com Ave Maria”.

É justamente com o verso (ponto) acima que Pai Carlinhos abre os trabalhos em seu terreiro nos dias de celebração da gira de umbanda que acontece geralmente na quarta-feira, a partir das 19:00 horas, com término no máximo 22:00 horas.

As pessoas aguardam na varanda da casa o ogã terminar de arrumar os preparativos para a sessão. Este ascende velas, troca águas, arruma o barracão e orienta as pessoas que chegam ao terreiro e que tenham alguma dúvida. Quando o portão é aberto, uma senhora auxiliar de Pai Carlinhos (cambono), quase sempre vestida com uma saia branca rodada e com uma blusa de cor clara, começa a distribuir as fichas para organizar a ordem do atendimento. A ficha custa dez reais, dinheiro que é utilizado para garantir algumas das despesas da casa de

culto. Antes de entrar no barracão é necessário fazer um descarrego com uma garrafada de ervas que fica ao lado da porta de entrada.

Os médiuns da casa presentes além do descarrego “batem a cabeça” no congá, na cumeeira e fazem uma saudação em frente aos três atabaques da casa. O descarrego é uma forma de neutralizar, fazer uma limpeza para descarregar todas as energias ruins que estiverem no indivíduo que foi procurar o terreiro. O descarrego é feito com uma garrafada contendo várias folhas misturadas com água. Esta garrafa fica na entrada do barracão para que todos façam o descarrego antes de entrar no barracão. Após o descarrego, as pessoas começam a entrar para o barracão para aguardar o começo dos trabalhos. Estas se sentam numa fileira de bancos de madeira (Figura 6). No primeiro dia em que participei da cerimônia umbandista, havia quatro médiuns presentes na casa: Pai Carlinhos, dois Ogãs, inclusive um infantil com apenas 8 anos de idade e mais um médium prestando consulta incorporado de preto-velho.

A cerimônia inicia-se quando Pai Carlinhos começa a cantar os pontos acompanhados pelo som do atabaque tocado pelos Ogãs, e sai pelo barracão batendo um sino. O sino, denominado adjá, é utilizado para trazer mais energias para o terreiro. O terreiro é defumado, as velas são acesas, as luzes são apagadas.

Todos os frequentadores se assentam. Vários pontos são cantados pelos médiuns e pelos frequentadores (clientes do terreiro). O toque do atabaque e os *pontos* determinam a sequência do ritual. Após alguns minutos começa-se a cantar os *pontos* para a chegada das entidades e estas começam a descer no terreiro. A primeira entidade a descer é a do Pai Carlinhos. Logo após a incorporação, a entidade de Pai Carlinhos retira o sapato, recebe sua bengala e seu cachimbo. Todos os médiuns se cumprimentam e saldam os *pontos* sagrados do barracão. Incorporado com a sua entidade, Pai Carlinhos caminha pelo terreiro batendo um sino. Fernando me explicou que o sino é tocado para atrair energias. Ele vai aos principais pontos sagrados do terreiro: saúda os atabaques, o altar, e o templo dos orixás. Após saldar o congá ele caminha para a sua cadeira de madeira sendo auxiliado pela cambono, que lhe serve água e pega fumo para o seu cachimbo. A entidade percebe qualquer diferença que estiver na casa. Teve um dia que estava muito quente e a gira foi realizada do lado de fora do barracão. A entidade de preto-velho logo questionou o motivo da gira está sendo realizada do lado de fora. Também alertou algumas mulheres sobre o tamanho da roupa, dizendo que não pode está presente no terreiro com roupa tão curta. Também havia um objeto pertencente à casa de Obaluaiê, que estava no quintal. A entidade logo questionou e pediu a cambono para guardar no local certo o objeto que estava no chão.

Após andar pelo barracão saldando os pontos sagrados a entidade incorporada em Pai Carlinhos senta-se na sua cadeira de madeira, forrada com uma almofadinha xadrez e recebe sua toalha branca que é colocada em cima das suas pernas, o recipiente para cuspir e fumo para encher o seu cachimbo. Ele trabalha vestido com uma bata xadrez, uma calça branca e uma espécie de quepe branco na cabeça. Os membros da casa, que não estão incorporados no dia são os primeiros a receber o passe, em seguida as crianças e finalmente os frequentadores, obedecendo à ordem das fichas entregues no início da cerimônia.

Durante o passe as entidades conversam com os frequentadores, auxiliam, dão o passe, indicam trabalhos a serem feitos, como por exemplo: tomar banhos de ervas, fazer oferendas, ascender velas para o anjo da guarda e no meu caso, fui questionada quando é que pretendo cumprir a missão que tenho dentro do terreiro, seja lá, ou em outro lugar. Quando fui consultar, a entidade incorporada por Pai Carlinhos foi quem me atendeu. De imediato ele me perguntou de que forma eu havia conhecido aquele terreiro. Após explicar como cheguei e qual era o meu objetivo no terreiro, pedi proteção para o meu lar e para o meu trabalho. Após ser atendida, a cambono auxiliar do Pai Carlinhos me perguntou se eu tinha alguma dúvida a respeito do que foi conversado com a entidade. Logo em seguida me disse que mesmo que eu não me inicie, é necessário comparecer sempre em algum terreiro para receber uma proteção. Ela também me disse que toda primeira quarta-feira do mês, a gira era de Exu, um dia procurado principalmente por pessoas que pretendam resolver algum problema relacionado ao amor.

Diferente de todos os terreiros que já visitei, os homens e as mulheres se assentam juntos, não existe separação de bancos. Outra coisa que também me chamou a atenção foi a questão do portão: durante o tempo todo o portão fica aberto e com isso você pode entrar e sair na hora que desejar. Na maioria das vezes, as pessoas terminam o passe e vão embora, até mesmo porque uma parcela boa dos frequentadores do terreiro são moradores de outros bairros de Juiz de Fora. No primeiro dia que participei da cerimônia, não consegui ficar até o final, pois quanto mais tarde saísse de lá, mais difícil se tornaria conseguir um ônibus para retornar para a minha casa. Tive que ir embora, curiosa em relação ao fechamento da gira.

Também não existe separação entre o local do passe e a assistência, logo todos que estão presentes escutam o que está sendo falado durante o passe. Também não existe uma imposição para que os médiuns estejam presentes nas sessões. Estes, na maioria das vezes, segundo Pai Carlinhos arrumam uma desculpa para não estarem presentes nas sessões de umbanda. Os médiuns trabalham de roupa branca e no dia desta cerimônia, havia um médium com um chapéu de boiadeiro na cabeça.

A minha participação nesta cerimônia me fez lembrar o ambiente da casa das antigas benzedoras onde, desde pequena, íamos eu e as minhas irmãs benzer de “mal olhado” e “espinhela virada”. O ambiente estava bem familiar e aconchegante, talvez seja porque estavam presentes poucas pessoas na casa. A assistente do Pai Carlinhos, V., é bem atenciosa e preocupada com os frequentadores. Ela está sempre atenta à conversa das pessoas com as entidades, buscando esclarecer as dúvidas que o cliente possa ter após o passe.

Após atender todos os clientes da casa Pai Carlinhos começa a atender seus familiares e alguns filhos do terreiro que ainda não tenham se consultado com a entidade. Os *pontos* de encerramento dos trabalhos começam a ser cantados acompanhados pela batida do atabaque. A entidade agradece aos orixás, agradece por mais um dia de trabalho e também pede a Deus para dar força aos seus médiuns, para que estes possam continuar a fazer caridade em prol das pessoas necessitadas.

Os membros do terreiro começam a rezar o Pai Nosso e a Ave Maria e o *ponto* para que a entidade possa subir começa a ser cantado. Ao término da Gira normalmente só ficam presentes Pai Carlinhos, a cambono, o ogã e os parentes do chefe do terreiro.

Toda primeira quarta-feira do mês se trabalha com a linha de Exu e pomba-gira. Neste dia, as pessoas que dirigem a casa estão buscando, principalmente, soluções para os seus problemas amorosos. A partir do segundo semestre do ano de 2015 as sessões passaram a ser realizadas de 15 em 15 dias, devido ao calor intenso e ao cansaço sentido por Pai Carlinhos que, na maioria das vezes, atende sozinho os clientes que vão em busca de ajuda no seu terreiro.

Uma situação merece destaque na gira de umbanda que ocorre em um terreiro que também toca candomblé: além da saudação feita em frente o sabaji e diante da cumeeira, quando o umbandista está diante do congá saudando os santos da umbanda, ele também está saudando os orixás, pois devido o forte sincretismo presente nos terreiros cada orixá é sincretizado com um santo católico. Segundo Negrão (1996, p.2002), os orixás foram identificados aos santos católicos que os enviaram como mensageiros e agentes, para entrar em contato com os homens e auxiliá-los. Logo, Santa Bárbara é sincretizada com Iansã, São Jorge com Ogum, São Sebastião com Oxóssi, São Cosme e Damião com Ibêji, Oxum com Nossa Senhora da Conceição, entre outros. Jesus Cristo, que possui uma representação bem ao centro do conga, é associado a Oxalá, pois ambos são vistos como seres criadores da humanidade, cada um dentro do seu contexto religioso. Sendo assim, o sujeito umbandista está louvando ao mesmo tempo Jesus Cristo e Oxalá. Essas associações existentes entre os santos católicos e os orixás “aconteceram porque os africanos que vieram para o Brasil

colonial foram batizados e ‘obrigados’ a seguir a religião católica tida como religião oficial no Brasil até 1889, ano da Proclamação da República e período em que o Brasil se tornou um Estado laico” (NEGRÃO, 1996, p.?). Buscando demonstrar para o colonizador que havia aceitado a nova crença, os africanos faziam as associações entre seus orixás e os santos católicos, podendo assim na sua língua nativa continuar saudando os seus orixás.

O caboclo legítimo representante da brasilidade é reverenciado na umbanda e no candomblé, pois o candomblé tocado na maior parte do Brasil também sofreu alterações, acrescentando elementos típicos da cultura brasileira aos seus rituais. Sendo assim, quando os membros do terreiro “batem a cabeça” no congá diante das imagens dos caboclos, estão ao mesmo tempo saudando uma entidade que pertence ao ritual umbandista e candomblecista. Dessa forma, em um único ritual pode se reverenciar uma entidade que pertence aos dois universos presentes no terreiro.

4.2.2 A Gira de Exu

A gira de Exu acontece em frente ao Pegi desta entidade que fica localizado entre a Casa de Obaluaiê e o assentamento de Ogun. O ogã começou os preparativos abrindo a porta do ambiente, buscando o atabaque médio para o lado do assentamento. Também foi buscar as cervejas que são consumidas pelo Exu Catiço que incorporou em Pai Carlinhos naquele dia.

A vestimenta de Pai Carlinhos para receber Exu é bem diferente daquela que ele recebe a entidade do preto-velho. A entidade usa uma roupa mais contemporânea, uma moda mais atualizada. A entidade de Exu incorporada por Pai Carlinhos se veste com uma bermuda branca, camisa estampada com botões e um chapéu branco usado de lado. O Exu incorporado tem um estilo galanteador. Além da vestimenta mencionada o guia também usa um cajado em sua mão.

Assim que estava tudo em ordem no terreiro, a cerimônia se iniciou ao som do atabaque acompanhado por diversos cânticos. Os atabaques foram retirados do barracão e colocados bem em frente ao Pegi de Exu. Os clientes aguardaram a hora da consulta dentro do barracão. O barracão neste dia estava um pouco diferente dos demais dias em que já havia frequentado o terreiro. A maioria das velas estava apagada, o Congá estava enfeitado com frutas ofertadas para os orixás⁶⁴ e a cumeeira também estava decorada de uma forma

⁶⁴ [...] As chamadas frutas finas, como a uva, a pêra e a maçã, são oferecidas a maioria dos orixás. Além destas, as divindades costumam tanto receber quanto desprezar determinadas frutas, caso de Iemanjá, que gosta de

diferente, com a presença de elementos do candomblé representando Ogum e Xangô. As frutas ofertadas faziam parte das oferendas feitas a Oxum, orixá de cabeça de Pai Carlinhos que normalmente recebe o bori em janeiro ou outubro. Esta visita foi feita ao terreiro no segundo semestre de 2015, exatamente no dia 07 de outubro. O ambiente que pertencia somente à umbanda estava sendo composto por uma série de símbolos e oferendas em homenagem aos orixás.

A base da cumeeira estava composta por arranjos de peregum dentro de um vaso de barro, um pilão enorme, uma gamela de madeira cheia de frutas e duas mãos amarelas feitas de parafina segurando alguns bilhetinhos. No vértice da cumeeira tinha uma espécie de altar coberto por uma toalha de renda branca, composta por vários utensílios de louça branca. Nesta mesa havia os símbolos dos orixás Xangô (a machadinha de duas lâminas) e Ogum representado por uma espada. Também havia uma enorme coroa cor de prata que era também uma representação de Xangô, rei de Oyó.

Quando iniciaram os trabalhos e as consultas, fui logo percebendo que o espírito de Exu, diferentemente do espírito de preto-velho, fala alto, dá muitas risadas, aprecia uma boa conversa. Durante quase todo o período do ritual ele fica com um copo de cerveja e um charuto na mão. Exu Catiço bebe, conversa e vai aconselhando e rezando seus clientes. Neste dia havia na casa uns 10 clientes, entre eles, filhos do terreiro que estavam lá só para se consultar.

Quando chegou a minha vez de consultar fui em direção ao assentamento de Exu. Toda atrapalhada, não estava nem conseguindo saudar Exu Catiço. Começamos a conversar e a primeira pergunta feita pela entidade foi: Qual o motivo que te traz aqui neste terreiro? Como você ficou sabendo do meu terreiro? Expliquei que eu era uma pesquisadora da Universidade Federal de Juiz de Fora e que estava desenvolvendo uma pesquisa sobre o Pai Carlinhos e seu terreiro. Exu Catiço me informou que outros estudantes já haviam procurando aquele terreiro por motivo de pesquisa. Ele também me disse que era para pedir ao seu *cavalo* que me mostrasse o livro que já havia sido publicado falando sobre o médium (TAVARES e FLORIANO, 2003). Também me disse que não sabia o dia certo, pois não consegue acompanhar a cronologia do mundo terreno, mas que também iria ser lançado um novo livro⁶⁵, que também falava do seu *cavalo*. Encerrou esta conversa me fazendo o seguinte

melancia, Oxalá que aprecia a graviola, e Obaluaiê, que não tolera o abacaxi – exemplos que não valem para todos os terreiros, é bom lembrar (LIMA, 2012, p.170-171).

⁶⁵ Ver o texto: Tradição e invenção: candomblé e umbanda no campo religioso de Juiz de Fora (DAIBERT; FLORIANO; BERKENBROCK, 2015).

questionamento: é verdade que o nome do meu *cavalo* vai ficar na eternidade? Que daqui a 200 anos ele será lembrado?

Após afirmar a indagação acima, dizendo para Exu que as falas do Pai Carlinhos já foram muito úteis para o meu estudo, ele me benzeu e me disse que todo o esforço que estou fazendo será recompensado futuramente. Me rezou mais uma vez e se despediu. O ogã chamou o próximo cliente. A entidade comentou com o cliente que eu era pesquisadora e que estava estudando sobre o seu *cavalo*. Não fiquei para o término da cerimônia, pois moro em um bairro muito distante e não podia perder o ônibus para retornar para casa. Destaquei algumas diferenças existentes entre a Gira de Exu e a Gira de Preto-velho. Observe a tabela 3 a seguir:

Tabela 3 – Diferenças entre a Gira de Exu e Gira de Preto-Velho

Gira de Preto- Velho	Gira de Exu
Entidade calma centrada e fala baixo e somente o necessário. Ouve os problemas e aconselha as pessoas.	Entidade descontraída e muito falante. Fala bem alto. Gosta de conversar e apresenta um estilo boêmio de se comportar.
Fuma cachimbo e bebe água em cumbuca feita de casca de coco.	Fuma e bebe cerveja durante todo o tempo de sessão.
Entidade trabalha com bata, calça branca, quepe branco e descalço.	Usa uma camisa estampada, um chapéu branco colocado de lado na cabeça, bermuda e sapato branco.
As giras normalmente acontecem toda quarta feira.	As giras ocorrem na primeira quarta feira de cada mês e as pessoas que se dirigem ao terreiro vão em busca de resolver principalmente os problemas amorosos.
O local de culto é normalmente o barracão, exceto nos dias de muito calor, onde as cerimônias acontecem no quintal da casa.	A sessão ocorre em frente ao assentamento de Exu. A entidade atende sentada em um banco, colocado na entrada da casa de Exu.
A entidade utiliza um dialeto mais próximo da linguagem utilizada pelos escravos.	O Exu incorporado nos dias que participei se chama Catiço.
A entidade aconselha, receita banhos, chás, ensina rezas, procuram fazer o possível para ajudar os frequentadores a resolver os problemas cotidianos.	Possui uma linguagem mais moderna e sabe dos acontecimentos do mundo contemporâneo.

Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados de pesquisa (2015).

Exu é uma divindade presente no ritual umbandista e ao ritual candomblecistas. Já os pretos-velhos são entidades pertencentes exclusivamente à umbanda. A gira de Exu é um ritual pertencente ao calendário da umbanda que utiliza o espaço candomblecista para realizar a sua cerimônia. Na Gira de Exu, toda a cerimônia foi realizada no Pegi construído para Exu. O espaço destinado ao candomblé serviu de palco para a cerimônia umbandista. Em um terreiro misto os espaços sagrados também dialogam, não tem como evitar a mobilidade e a

interação entre os ambientes sagrados. O barracão, que antes era usado apenas para receber as entidades da umbanda, passou também a receber os orixás dos filhos do terreiro nos dias de rituais candomblecistas.

Em relação às entidades, enquanto os pretos-velhos procuram ajudar sem falar diretamente, eles orientam, porém evitam falar nomes, falar em situações concretas. Estas entidades fazem tudo o que podem para ajudar, buscando não instigar uma pessoa contra outra. Já o Exu é mais direto, fala tudo que sabe, tudo que pensa e dá certeza sobre os questionamentos a ele dirigidos. Também vale destacar que, enquanto no candomblé Exu é o mensageiro entre os homens e os orixás, na umbanda a própria entidade incorpora em um médium para resolver os problemas de quem a ele recorre.

Ao longo do texto acima foi possível perceber que a chegada do candomblé ao terreiro do Pai Carlinhos trouxe muitas inovações para este espaço sagrado, principalmente no que se refere ao “fazer religioso”. Os rituais foram ampliados, o calendário litúrgico foi esticado e alguns atores presentes neste cenário sagrado também tiveram suas funções ampliadas. Ritos umbandistas se misturam com ritos candomblecistas. O barracão, que antes era palco somente das giras de caboclo, preto-velho e exu tornou-se um local de manifestação dos orixás que incorporaram em seus *cavalos* e desceram ao plano físico para serem homenageados em um ritual com muita música e dança. As trocas simbólicas tornaram-se inevitáveis havendo uma complementariedade no que se refere aos símbolos e a união entre símbolos pertencentes a umbanda e ao candomblé aconteceu naturalmente. E esta complementariedade simbólica se encaixou tão bem que, aos olhos de quem está de fora do terreiro, aquele ambiente é único, não existe delimitação, não há preocupação em separar o que pertence à umbanda ou o que pertence ao candomblé. O que importa é você conseguir vivenciar da melhor forma possível a sua religiosidade.

As análises a serem feitas no item a seguir terão como objetivo relatar as alterações ocorridas na vida do fiel que passou a lidar com elementos do candomblé que passaram a integrar o terreiro que antes só tocava umbanda. Através do contato e das experiências vividas no culto dos orixás alguns indivíduos optaram por ter uma dupla pertença religiosa, reorganizando e resignificando as suas relações dentro e fora do terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum.

4.3 A relação dos fiéis com a duplicidade religiosa, com as cerimônias ritualísticas e com os símbolos afro-brasileiros

Segundo Pai Carlinhos, os seus médiuns aceitaram com muita naturalidade a chegada do candomblé no seu terreiro e tiveram a liberdade de escolher se queriam ou não pertencer a esta nova opção que havia sido incorporada ali. Com a chegada do candomblé, o terreiro se encaixou no que é denominado de Umbandomblé. Fernando fala que, em Juiz de Fora, na maioria dos terreiros que tocam candomblé, também se toca a umbanda. Com a iniciação no Candomblé, Pai Carlinhos assumiu um perfil singular, muito comum a vários religiosos de Juiz de Fora: o candomblecista que também é umbandista. Pai Carlinhos começou a lidar com energias diferenciadas no seu terreiro: entidades e orixás.

Pai Carlinhos revela que vive para os orixás, que cuida, alimenta e que, ao mesmo tempo em que o orixá é o seu guardião, ele também é filho, despertando em seu coração uma relação de cuidado e amor. Como no candomblé se forma uma família, unida pelos laços religiosos, quando necessário Pai Carlinhos presta assistência para os seus filhos de santo a qualquer hora que a ajuda for solicitada. Neste terreiro misto, o filho de santo e o frequentador saberá que se a umbanda não resolver os seus problemas o candomblé será acionado e, juntamente com os orixás, se buscará a melhor forma de resolver o incômodo, seja ele de ordem espiritual, pessoal, financeira, amorosa, entre outras. Será feito ebós, oferendas, banhos de ervas serão indicados, buscando sempre livrar o corpo das doenças físicas e espirituais. O sujeito que é candomblecista e umbandista ao mesmo tempo sempre terá mais recurso para oferecer para a sua clientela. A respeito do sujeito religioso que acumula conhecimento umbandista e candomblecista, Beloti (2004, p.149) faz o seguinte comentário:

Esse sujeito social que apareceu acumulou funções de ambas as denominações religiosas, e se tornou prestador de serviços bastante eficiente. Ele passou a ter um potencial de atendimento muito amplo: Como herança da umbanda está o atendimento através da incorporação de Exus, Caboclos, Pretos-Velhos. Nesta situação lhe é dado resolver problemas tidos como de pequena gravidade: um “vento virado”, uma “espinhela caída”, a retirada de um “encosto”, ou um “descarrego”. No caso de indisposição ou enfermidade um trabalho com banho de ervas ou com chás, ou com plantas curativas pode bastar. Como presente do candomblé aparece o ebó. Toda atividade religiosa no candomblé é acompanhada de um ebó. É através do jogo de búzios que o sacerdote religioso toma conhecimento do infortúnio que acomete o cliente que veio até ele. [...] Qualquer problema pode ser potencialmente resolvido através de um ebó bem elaborado e bem executado. Principalmente casos que fogem a competência da umbanda. O sucesso vai depender da desenvoltura do pai de santo e da obediência do cliente.

A fala de Beloti (2004) nos deixa claro que o sujeito que possui uma dupla militância religiosa (umbanda e candomblé) estará sempre mais preparado para atender aos seus clientes. Dificilmente um cliente ou filho de santo sairá do terreiro sem solução para os problemas que tiver lhe afligindo. Acumular funções e conhecimentos religiosos muitas das vezes é sinônimo de satisfação da clientela. Porém, Pai Carlinhos afirma que, em muitas ocasiões, as coisas não acontecem na hora que o cliente deseja e este lhe devolve a ingratidão. Pai Carlinhos afirma que ele faz o que pode para ajudar, porém são os seres do plano espiritual que decidem a hora certa das coisas acontecerem. Ele é apenas um instrumento de comunicação com o plano espiritual e somente Deus e os orixás podem determinar o que o filho merece receber naquela determinada ocasião. Muitas vezes, o sujeito não tem um pedido atendido para ser poupado de um sofrimento posterior. Entretanto, este não compreende e passa a falar mal do pai de santo e do seu terreiro dizendo que só foi ao espaço sagrado porque tinha indicações de que o pai de santo resolveria o suposto problema. “A pessoa denigre a casa quando não consegue o que procura”, complementa Pai Carlinhos.

O sujeito que decide se iniciar no candomblé precisa estar preparado para lidar com os mais diversos tipos de situações: sejam elas de cunho religioso ou pessoal. Segundo Pai Carlinhos, a vida do iniciado se modifica muito, tanto no âmbito religioso, como no privado. No âmbito pessoal, o cliente confunde a vida sacerdotal com a vida pessoal. Logo, o chefe do seu terreiro torna-se pai, mãe, amigo, psicólogo, Ele é a pessoa que traz o equilíbrio para a vida do cliente dentro do que é permitido.

No que se refere ao âmbito religioso, a ligação entre o filho de santo e o seu orixá é tão forte que ultrapassa os limites do terreiro. O babalorixá ou ialorixá e os seus filhos precisam estar preparados para lidar com as exigências diárias do seu orixá, obedecendo a preceitos, fazendo oferendas, sempre buscando não atrapalhar a troca de energia que traz o equilíbrio para o terreiro. A respeito da convivência entre o orixá e o indivíduo religioso Berkenbrock (2012, p.254) faz o seguinte comentário:

A vida como um todo de um fiel do Candomblé é influenciada pelo seu relacionamento com o Orixá, e é a partir deste relacionamento que a própria vida é vista e interpretada. Esta ligação é, por assim dizer, a chave de leitura, com a qual o fiel lê a sua vida, a vida da comunidade, o mundo e todos os acontecimentos. Com isso todos os acontecimentos e desenvolvimentos são sempre vistos a base e a luz da tradição comum e, destarte, a própria vida é sempre medida com a tradição. A busca de resposta a problemas através da consulta de Ifá (ou Exu) mostra que os fiéis procuram sempre interpretar suas vidas a partir da tradição dos Orixás e nesta tradição, buscam solução para os seus problemas.

Analisando os dizeres de Berkenbrock (2012), podemos afirmar que a partir do momento em que o filho *raspa a cabeça*, ele nunca mais será dono do seu destino. Ele sempre terá que obedecer aos gostos do seu orixá. O orixá de cabeça sempre terá influências nas decisões a serem tomadas pelo seu *cavalo* sejam elas a nível religioso ou privado.

Não se aprende a lidar com o orixá do dia para a noite. A pessoa que decide se iniciar no candomblé precisa colher muitos ensinamentos. É necessário saber ouvir, interpretar e, principalmente, esclarecer as dúvidas que forem surgindo durante o seu aprendizado. Ter um bom relacionamento com o seu babalorixá ou com a sua ialorixá é um bom passo para se ter um aprendizado de qualidade. É necessário dedicar bastante tempo em prol da sua vida religiosa. O iniciado irá passar pelo período de reclusão, onde aprendem as rezas, os cânticos, os gostos do seu orixá. Aprenderá a receber o seu orixá, a alimentá-lo, buscando sempre manter o equilíbrio. Como não existe um livro sagrado que ensine os fundamentos do candomblé e da umbanda, os filhos da casa precisam estar sempre atentos aos mais velhos. Rezas, orações e encantamento estão se perdendo, justamente porque hoje na era da tecnologia, as pessoas não estão tendo tempo para ouvir os mais velhos. Pai Carlinhos se sente feliz por saber que existem em Salvador e no Rio de Janeiro um trabalho de resgate da sabedoria do terreiro. Muitas coisas já se perderam na história dos terreiros.

Pai Carlinhos salienta que o “médium” deve zelar pelo axé onde o orixá escolheu para ficar. Para ele, o orixá é um “anjo da guarda”. O orixá guia, protege. Porém, quando necessário ele também cobra do iniciado. Para Pai Carlinhos, não é uma cobrança no sentido de prejudicar o médium. O médium quando passa pela *feitura*, assume compromissos com o seu orixá de cabeça que são para a vida toda. Se este deixa de fazê-los, automaticamente será cobrado pelo seu orixá. Berkenbrock (2012, p.203) destaca que o processo de manutenção do equilíbrio entre os orixás e os seres humanos apoia-se na troca, no esquema do dar e receber. Resumindo: o médium candomblecista colhe aquilo que plantou e quando não faz as suas devidas obrigações está colocando em risco o equilíbrio existente entre o Aiyê e Orum.

Pai Carlinhos tem a sua semana quase toda ocupada por conta dos seus compromissos com a umbanda e o candomblé. Assim, além da gira de umbanda, Pai Carlinhos precisa cuidar das obrigações que chegaram juntamente com o candomblé como: jogar búzios, cuidar dos assentamentos dos orixás, cuidar dos filhos reclusos para se iniciarem, cuidar dos animais que são sacrificados, da organização das vestimentas dos orixás, obedecer ao calendário litúrgico candomblecista, entre outras obrigações.

No que se refere aos rituais, nos dias de cerimônia de candomblé seu altar umbandista continua ocupando o lugar de todo dia, porém sempre pede licença aos seus santos da

umbanda para realizar a cerimônia de candomblé. Quando é exigido pela entidade, uma cortina lilás que tem no congá é fechada tirando de cena as imagens presentes no local, uma vez que no culto candomblecista não é comum a presença de imagens. Fernando revela que a questão do fechamento da cortina também pode ser resolvida pelo Babalorixá da casa. Porém, geralmente a decisão é tomada obedecendo a vontade da entidade. Normalmente, nos espaços sagrados mistos tem uma tenda para tocar a umbanda e o terreiro para tocar o candomblé. No candomblé vai muita gente, o espaço precisa ser mais arejado, é necessário mais espaço para as energias chegarem.⁶⁶

Uma das dificuldades apontadas por Pai Carlinhos com a chegada do candomblé foi a questão do idioma iorubano. Num primeiro momento, as pessoas tiveram certa dificuldade para entender esta linguagem que é bem diferente da linguagem umbandista. Mas, com o passar do tempo, os filhos foram se acostumando com o novo idioma e assimilando os conhecimentos presentes na linguagem, na dança, nas músicas, enfim, no ritual candomblecista.

Outra alteração ocorrida com chegada do candomblé foi a questão do toque do atabaque. Em ambas as religiões a comunicação entre o plano terrestre e o plano espiritual é feito através do toque do atabaque. Entretanto, enquanto na umbanda o som é produzido diretamente pelas mãos do ogã, no candomblé o som é produzido com duas varetas chamadas de arco de Davi. Temos uma mudança, porém temos também uma permanência, o ogã que toca na umbanda é o mesmo que toca nos rituais de candomblé. Este filho do terreiro precisou aprimorar seus conhecimentos tornando diversificada a sua função dentro do terreiro. Com as mãos toca para as entidades e com o arco de Davi, ou oguidades, toca para chamar os orixás.

No terreiro misto, o sujeito que ainda não se iniciou no candomblé também já se relaciona com o seu orixá de cabeça. O diálogo entre o filho e seu santo de cabeça é anterior a *raspagem da cabeça*. Fernando, umbandista, já faz algumas oferendas para o seu orixá de cabeça: Oxossi. Além do seu orixá, ele também costuma fazer oferendas para os outros orixás da casa, que não são da sua coroa. Ele ressalta que oferenda é bem diferente de obrigação. Que as obrigações serão feitas somente após ele ser iniciado no candomblé. Toda vez que o seu Pai de santo pede, o rapaz desempenha mais esta função dentro do terreiro.

Na casa de santo a jornada de trabalho é muito cansativa. Por isso a pessoa passa pelo aprendizado, conhece todos os compromissos que irá assumir e, somente quando tiver consciência da responsabilidade que terá dentro da casa de santo, deverá passar pela *feitura*.

⁶⁶ Entrevista 3.

Mesmo conhecendo todas as obrigações e estando ciente dos compromissos assumidos com as entidades e com os orixás, muitos médiuns só aparecem no terreiro quando acontecem as grandes festas anuais. Nas festividades os filhos contribuem com alimentos, trazem flores, frutas, ajudam a montar, fazem todo um trabalho para que a casa fique bem arrumada para receber as entidades e os convidados. Muitos médiuns alegam para Pai Carlinhos que estão ocupados com trabalho e estudo e, por isso, não conseguem comparecer nos rituais da semana, mas no dia da vaidade todos arrumam tempo. Neste dia, colocam suas roupas de festas e batem no peito orgulhosos dizendo serem filhos de Pai Carlinhos Cabral de Oxum.

No terreiro de umbandista que também é candomblecista, o sujeito religioso se relaciona com os orixás e com as entidades buscando sempre ter o máximo de obediência e respeito com estes seres pertencentes ao plano espiritual. Se o sacerdote vai fazer um trabalho ligado ao candomblé, ele pede licença para o seu santo da umbanda e vice-versa. Para que corra tudo bem no terreiro é necessário manter uma relação harmoniosa com as entidades e com os orixás.

O umbandista que pertence a um terreiro misto também passa a se relacionar com os símbolos candomblecistas. Durante os rituais, além de saudar o congá, este fiel também passa a saudar os assentamentos dos orixás, a cumeeira, as representações dos orixás existentes no terreiro. Em um espaço misto onde se encontra a umbanda e o candomblé, mesmo havendo uma distinção entre os rituais e os símbolos, acaba acontecendo a interligação entre os elementos presentes na casa. Durante uma cerimônia de umbanda a própria entidade aponta os filhos que possuem um cargo ou uma função no candomblé. Uma coisa é certa: existe sim comunicação entre os rituais umbandistas e candomblecistas. Os dois espaços se socializam em diversos tipos de situações ritualísticas, rearranjos simbólicos são feitos e diante da sociabilidade entre umbanda e candomblé surge um elemento intermediário que é construído como uma colcha de retalho que utiliza uma variedade de tecidos para se chegar a um novo elemento. Não importa se você seja do candomblé ou da umbanda, o importante são as relações que você faz parte neste espaço. O filho do terreiro quer experimentar, conhecer, esclarecer as dúvidas, completar o antigo com o novo, buscando encontrar uma prática religiosa que faça valer a sua pertença ou dupla pertença. Não se importa em qual categoria será listado. O sujeito de fé procura se adaptar ao ambiente acrescentando o máximo de elementos possíveis na sua antiga bagagem religiosa. Como cada pessoa tem uma forma particular de crer, o sujeito acrescenta ao seu cotidiano religioso os elementos e as relações que achar necessário para se sentir-se mais completo diante do sagrado.

Alguns dos clientes que vão até ao terreiro para consultar são do bairro Benfica ou de outros bairros pertencentes à Zona Norte de Juiz de Fora. Já outras pessoas são de bairros distantes como, por exemplo, do bairro Grama. Frequentar um terreiro distante é um fato muito comum, pois o sujeito religioso tende a esconder a sua verdadeira identidade religiosa, principalmente quando esta é de matriz africana (FLORIANO, 2002). O ocultamento da religião muitas vezes é uma forma de fugir do preconceito que uma grande parcela da população brasileira tem com os praticantes das religiões afro-brasileiras. Buscando não ser mal visto pela vizinhança estas pessoas preferem, em algumas situações, manter uma dupla pertença religiosa, na qual normalmente a religião católica aparece como a primeira opção. Sobre a questão do escondido, Floriano (2002, p.39) faz a seguinte observação:

Desde o tempo da escravidão, a dupla filiação religiosa caracterizou a religiosidade brasileira, sendo o catolicismo a sua face pública e as religiões afro a sua face privada. Em determinadas conjunturas históricas, devido às perseguições e proibições, essas religiões foram obrigadas a se esconder.

A opressão e a intolerância religiosa ainda hoje são comuns na sociedade brasileira. Por isso, algumas pessoas, procurando evitar problemas cotidianos com a comunidade onde vivem preferem vivenciar a sua religiosidade afro longe de casa. Também não podemos deixar de mencionar que o mundo está mudado e que vários movimentos em busca da liberdade religiosa têm sido feitos aqui no Brasil. Também não podemos deixar de dizer que Pai Carlinhos também possui clientes em todo o Brasil e fora do Brasil. Estes clientes vêm ao seu terreiro não com a preocupação de esconder a sua identidade religiosa e sim porque consultam com o médium e pai de santo há muitos anos e possuem uma grande confiança no seu trabalho sacerdotal. Em contrapartida, a perspectiva do “escondido” tem aqueles que, como Fernando, que assumem a sua Religiosidade e bate no peito diante de qualquer um, dizendo que tem muito orgulho de pertencer à família de santo do Pai Carlinhos Cabral.

Para descrever melhor o perfil do fiel pertencente a dois sistemas religiosos, decidimos focar na descrição sobre um filho da casa que se chama Fernando, buscando assim exemplificar como a militância religiosa pode funcionar dentro deste ambiente sagrado misto. Fernando é ogã pertencente à umbanda, porém desempenha várias funções que escapam das obrigações de um ogã que milita na umbanda. A seguir iremos relatar um pouco sobre as obrigações religiosas desempenhadas por este rapaz. Inicialmente nos preocupamos em recorrer às fontes bibliográficas, buscando compreender e analisar o papel do ogã na umbanda e no candomblé.

Segundo Cacciatore (1988, p.187), o ogã ocupa o cargo de auxiliar do chefe do terreiro na direção das cerimônias públicas. O ogã também é a pessoa responsável por tocar os tambores sagrados dentro dos cultos de umbanda e candomblé. O ogã desempenha um papel importante dentro da hierarquia do terreiro. Uma característica que vale ser mencionada é que o ogã jamais entra em transe durante os rituais. O ogã precisa estar atento, pois ele é uma espécie de coordenador da cerimônia religiosa. Enquanto o Pai de Santo está em transe, o ogã precisa estar atento a todos os movimentos que ocorrerem no terreiro. Carneiro (2008, p.120-121) descreve assim o ogã dentro do candomblé:

Os ogãs são protetores do candomblé, com função especial e exterior á religião, de lhes emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas.[...] Os ogãs são tratados de meu pai pelas filhas, que lhes tomam a bênção quando os encontram. São uma espécie de Conselho Consultivo do Candomblé. Em qualquer dificuldade a mãe recorre ás suas luzes, a sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem das festas públicas, seja para resolver pequenos casos de rebeldia e indisciplina, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele concerto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas a religião.

Diferentemente de Carneiro (2008), Maurício (2014, p.62) descreve o papel do ogã pertencente ao terreiro de candomblé da seguinte maneira:

O ogã tem o dever de cuidar para que as festas em sua casa de candomblé transcorram em perfeita harmonia e não deve permitir situações que denigram a religião ou a sua casa. Ele precisa a entender desde cedo, que possui um elo que o liga diretamente com o orixá. Sendo assim seu comportamento tem que ter direcionamento religioso em tudo que fizer na casa de candomblé, pois refletirá na comunidade. Seus principais atributos são: a educação, o seu amor pelos instrumentos sagrados, o saber conduzir os orixás, sua autoridade com os demais ogãs, convidados e os que pertencem a casa, receber bem as pessoas, agir civilizadamente com todos os irmãos de axé. [...] Tudo isso que dissemos mostra que o ogã não é parte decorativa no barracão. Seu papel é de suma importância.

Comparando a descrição feita por Carneiro (2008) e Maurício (2014) sobre os ogãs no candomblé temos duas opiniões divergentes a respeito das funções desempenhadas por eles. Carneiro (2008), que afirma que o ogã pertencente ao candomblé na Bahia e possui várias funções, porém estas não estão ligadas diretamente com as funções internas desenvolvidas pelos filhos do terreiro para que a cerimônia aconteça. Neste primeiro caso, o ogã é o braço direito da sua mãe ou do seu pai de santo, entretanto suas funções são praticamente restritas ao âmbito externo, digamos burocráticas. Em contrapartida, o que Maurício (2014) descreve

se aproxima muito do que Fernando faz dentro do terreiro do Pai Carlinhos. A organização da casa, o elo com o orixá e o bom convívio com os irmãos pertencentes à casa de santo, a atenção dada à assistência são funções desempenhadas pelo rapaz. Com isso, não tem como dizer que os saberes não se misturam, se entrelaçam e que um umbandista dentro de terreiro candomblecista desempenha funções que fogem do contexto da sua crença religiosa.

Fernando é ogã no terreiro do Pai Carlinhos há quase 5 anos. Ele relata que, até então, nunca teve interesse pelas religiões afro, apesar do seu pai de sangue frequentar o terreiro de Pai Carlinhos há muito tempo. Ele era católico, fez a primeira comunhão e crismou. Depois da crisma começou a se retrair um pouco da igreja, pois não estava se sentindo bem na Igreja. Ele começava a suar, sentia dor de cabeça. Foi em busca de outra opção. Chegou a frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus, a convite de uma tia. Também não se sentiu bem e se afastou um pouco da religião. No dia 13 de maio de 2010, ajudando seu pai, este lhe falou: “Vamos resolver rápido porque hoje eu tenho que tocar para os pretos-velhos”. Fernando pensou bem e decidiu acompanhar o pai até o terreiro. Nas palavras dele “foi aí que tudo começou”. Fernando descreve assim a sua primeira visita ao terreiro do Pai Carlinhos:

Quando cheguei no terreiro fiquei na porta, pois era a primeira vez e estava com medo. Com medo de pegar alguma coisa e começar a pular. Comecei a suar mais que na igreja. Quando entrei na porta estava muito cheio e parecia que só tinha eu lá dentro. Eu não escutei nada. Parecia que só tinha eu lá dentro. Ai a entidade que estava lá, olhou para mim assim. Eu estava na porta e ela olhou para mim, parecia que só tinha eu e a entidade. Eu não escutava nada. Parado na porta, o povo querendo entrar. Ai a entidade olhou para mim e eu escutei tipo um sopro no ouvido, que era para eu andar para frente. Ai foi onde eu dei o primeiro passo. Fui chegando, fui chegando ai meu pai foi e me apresentou a entidade. A entidade disse: eu sei quem é, estava esperando ele. Aquilo ali para mim foi tudo. Foi aonde eu comecei a interessar.⁶⁷

O discurso de Fernando nos deixa claro como foi a sua primeira experiência religiosa diante de uma entidade dentro do terreiro do Pai Carlinhos. O medo foi a primeira sensação sentida por ele, porém quando conseguiu sentir a energia do terreiro percebeu que aquele ritual, aquele espaço sagrado e a presença da entidade havia despertado um certo interesse por aquela religião. Após a sua primeira experiência na umbanda, Fernando começou a fazer alguns questionamentos, se era isso mesmo que ele queria e, no ano de 2011, ele começou a frequentar o terreiro, participando apenas na assistência. Ele participava das cerimônias de

⁶⁷ Entrevista 3.

umbanda, benzia, mas ainda não havia se iniciado na umbanda. Fernando relata que, com o passar do tempo, ele foi apontado como ogã. Ele descreve o fato da seguinte maneira:

Eles falam que é apontado. Fomos trabalhando, fui acompanhando meu pai, vendo como eram os toques, as cantigas, pois ogã é quem busca as entidades, busca a energia mesmo através do toque das cantigas que são entoadas. Então eu fui só acompanhando de fora, até o dia que resolvi: não, é isso que eu quero. Não comentei nada com o meu pai de sangue⁶⁸. Cheguei e falei direto com ele. Como eu faço para ser? Ele⁶⁹ até brincou. Quando eu olhei para você eu vi que era do meu axé mesmo. Ele fala que sabe só de olhar, eu tenho um negócio comigo, completou Cabral. É você.⁷⁰

Foi assim que Fernando entrou para a família de santo de Pai Carlinhos Cabral de Oxum. Ele ainda relata que quando começou a frequentar se identificou com o terreiro e parecia que ele já frequentava aquele local há anos. Começou a acompanhar seu pai de santo, aprender os ofícios que fazem parte das suas obrigações dentro do terreiro. Segundo Fernando, todo o ensinamento transmitido a ele pelo seu pai de santo foi repassado pelos mais antigos. Ele relata que, quando era indagado sobre os seus conhecimentos, ele bate a mão no peito e fala: “Eu aprendi certo, aprendi com Pai Carlinhos Cabral de Oxum”. Fernando também relata que não passou pelo “processo de desenvolvimento”⁷¹. Segundo ele, seu Pai de santo tem a seguinte teoria: “entrou ali, quem tem que receber, recebe mesmo”. Quando Pai Carlinhos jogou os búzios para Fernando, de cara deu que ele teria um cargo dentro do terreiro, tanto na umbanda, quanto no candomblé. O cargo apontado era o de ogã. “Eu fui apontado, fui suspenso e depois fui fazer minhas obrigações”, relata o entrevistado. Fernando explica que quando foi apontado existia a suposição dele ser um futuro ogã. Quando ele foi suspenso, já começou a se preparar para ser iniciado e começar a fazer suas obrigações. Fernando relata como foi o seu ritual de passagem:

Os ogãs mais velhos da casa te coloca em uma cadeira, anda com você nos quatro cantos do terreiro e senta-se perto da cadeira do orixá da casa. Se o pai de santo estiver presente, normalmente está, te coloca sentado. Os membros da casa vão te tomando bença. Por que ali vai nascer o futuro pai-ogã. Eles falam que ogã já nasce pai.⁷²

⁶⁸ O pai de santo de Fernando acompanha Carlinhos Cabral desde quando ele tinha 7 anos de idade.

⁶⁹ Pai Carlinhos de Oxum.

⁷⁰ Entrevista 3.

⁷¹ Aprendizado dos iniciados para a melhoria da sua capacidade mediúnica, com a finalidade de “receber” as entidades. Em sessões especiais eles aprendem a controlar o transe, a não cair no chão, a ter um determinado comportamento, conforme os santos que “recebem” (CACCIATORE, 1988, p.103).

⁷² Entrevista 3.

Fernando ainda comenta que um dos principais ensinamentos que Pai Carlinhos lhe transmitiu foi como lidar com os orixás. Pois, ser ogã é você ser escolhido, apontado pelo orixá. É necessário saber os mistérios do orixá, o que ele está querendo dizer na dança e no toque, pois são vários os toques no candomblé e na umbanda. É necessário interpretar o que o orixá está querendo no momento do rum que é a dança que ele faz no salão.

Fernando é apenas iniciado na umbanda, porém os ensinamentos pertencentes ao candomblé já fazem parte do seu cotidiano. Fernando foi aprendendo os toques pertencentes à umbanda e ao candomblé com o seu próprio pai de santo. Aprendeu um pouco dos orôs que Cacciatore (1988, p.198) classifica como um ritual que tem como finalidade “acordar os orixás”. Estes são toques mais intensos e Fernando os classifica como as rezas. Fernando ainda não aprendeu todas as rezas, pois segundo o entrevistado, no candomblé não se ensina tudo de imediato. Somente na hora do recolhimento da *feitura* é que se aprende tudo. No período do recolhimento é que os ensinamentos são completados.

Fernando aprendeu a fazer as oferendas, as cantigas que precisa cantar para levar o alimento, o animal correto a ser ofertado, o tempero da oferenda. Foi necessário ter muita atenção nos ensinamentos, buscando não fazer nada errado para não atrapalhar a troca de energia entre o plano terrestre e o plano sobrenatural, pois, no candomblé os trabalhos estão focados na troca de energias. Fernando ressalta que existem diferenças entre as obrigações⁷³ e as oferendas. A oferenda você pode fazer antes de se iniciar no candomblé. Já a obrigação é algo mais completo, que somente o iniciado pode fazer. De acordo com Ribeiro (2013, p.106), as oferendas têm como objetivo:

[...] Em geral visam trazer o reequilíbrio dos pensamentos, sentimentos e energias físicas e fortalecer aura das pessoas, ou seja, o campo energético. Isso se reflete em alegria, plenitude, harmonia, força para se realizar as coisas que se deseja no dia a dia, sucesso nas relações interpessoais, afetivas, no trabalho e na saúde.

Como Fernando já conhece alguns ensinamentos do candomblé, eu perguntei: você pretende se iniciar no candomblé? Fernando me relatou que queria desde o início abraçar as

⁷³ Obrigações são oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigências das mesmas, a fim de propiciá-las e receber o seu auxílio, em questões espirituais e materiais. Seu não cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso. Diferem para cada membro da comunidade religiosa. Quanto mais próximo a divindade maiores as obrigações, em número de vezes e quantidades de oferendas, geralmente alimentares. As iaôs devem fazer uma oferenda semanal, uma mensal e uma anual. Também ao fazerem 1, 3, e 7 anos de “feita” deverão dar uma festa ritual especial. Os obás fazem uma oferenda semanal e uma anual. Os ogãs uma anual, podendo fazer a semanal em sua casa. A iniciação é também uma obrigação, “obrigação de cabeça” bem como as festas públicas para o orixá vir dançar e ser homenageado pelos fiéis [...] (CACCIATORE, 1988, p.184).

duas religiões: umbanda e candomblé. Porém, foi orientado pelo seu pai de santo a ir devagar. Tudo acontece na hora certa. Um passo de cada vez. Pai Carlinhos está lhe ensinando o passo a passo. Na hora certa ele pretende sim transitar e ir em direção ao candomblé tornando-se um adepto do umbandomblé. Percebi que, para Fernando, a experiência religiosa dentro de um terreiro foi tão interessante, que o rapaz de imediato já queria além de ser membro da umbanda, passar pela *feitura* no candomblé. Fernando encontrou dentro do terreiro o verdadeiro sentido de pertencer a um grupo religioso.

Inicialmente Fernando foi iniciado na Umbanda, sendo que futuramente pretende-se iniciar no candomblé. Há uma certa pressuposição de que há uma hierarquia religiosa: Umbanda é a base, enquanto o Candomblé está num grau de hierarquia mais elevado. Observando a pretensão do rapaz foi possível perceber que dentro do Terreiro do Pai Carlinhos a Umbanda e Candomblé são compreendidos como uma espécie de continuum: de uma base se passa para a outra; e ao mesmo tempo uma espécie de continuum de maturação espiritual pois o momento de *raspar a cabeça* não é uma decisão que envolve somente a vontade do fiel, fato visivelmente percebido quando Fernando faz o seguinte comentário: “ a iniciação no Candomblé virá na hora certa”. A iniciação na Umbanda foi feita, no entanto imediatamente, assim que Fernando decidiu se tornar membro daquele terreiro.

Seu santo de cabeça é Oxossi. Esta revelação veio quando acompanhou Pai Carlinhos que foi até ao Rio de Janeiro durante a obrigação de um dos seus filhos de santo. Após conhecer o terreiro e a família de santo, iniciou-se o rum, o xiré e chegou Oxossi. Quando o orixá chegou, ele cumprimentou Fernando. Somente ele. Fernando ficou indagando o motivo de o orixá ter cumprimentado somente ele, mas sentiu uma troca de energia muito grande. Ele ficou calado, pois não é de falar muito. Acredita que isso seja até uma característica do seu orixá de cabeça. Após certo período, fez um jogo de búzios com Pai Carlinhos. Aí veio de frente o primeiro orixá, Oxossi, confirmando a troca de energia entre o *cavalo* e o seu orixá. Um fato merece destaque: o comportamento do indivíduo, muitas das vezes, é bem parecido com o comportamento do seu orixá de cabeça, fato explicitado por Fernando, quando ele compara o seu comportamento mais calado com a postura do seu orixá de cabeça.

Como é filho de um terreiro misto, assim como seu pai de santo, Fernando acumula uma duplicidade de funções dentro da umbanda e do candomblé. Ele se sente muito feliz dentro do terreiro e me relatou que tem muito orgulho de pertencer à umbanda. Em todas as cerimônias de umbanda que participei, Fernando estava lá. Vestido de branco, pés no chão, cordão de contas do seu santo no pescoço, sempre muito atento aos seus trabalhos na casa.

Aquele ambiente, aqueles símbolos, aquele ritual se tornaram parte da vida de Fernando. Ele precisa estar em contato com o seu universo religioso assim como precisamos nos alimentar todos os dias para darmos energia para o nosso corpo. Estar no terreiro para Fernando é uma forma de acumular e renovar energias. A relação com o sagrado tornou-se um elemento essencial na vida deste rapaz, que fica com os olhos brilhantes ao comentar sobre a sua função de ogã dentro do terreiro do seu babá.

Fernando relata que, nos dias de gira de umbanda, ele tem todo um ritual a ser seguido. Seus compromissos com a casa se iniciam um dia antes da sessão. Quando dá meia noite, Fernando precisa começar a se resguardar: ele não pode ter relações sexuais, não pode comer carne vermelha, precisa tomar alguns banhos para descarregar e purificar o corpo para o ritual umbandista.

No dia da cerimônia, Fernando precisa chegar mais cedo ao terreiro para dar continuidade ao seu compromisso. Ele coloca água no calunga, confere se os atabaques estão afinados, acerta os bancos da assistência, dá uma limpeza no terreiro. Se o Pai de santo pedir ele defuma o ambiente. Se for necessário fazer uma comida para um santo ou orixá ele faz e, em seguida, quando autorizado, ele mesmo vai lá e “arria”, ou seja, deposita a comida para o santo⁷⁴ no seu assentamento e faz os pedidos que tem que ser feito para que tudo corra bem. Quando Fernando me relatou a sua função ele estava se referindo a sua função de ogã dentro da umbanda. Entretanto, se prestarmos a atenção o discurso mudou e o rapaz naturalmente começou a relatar funções que são exclusivas do candomblé e das mulheres: o fato de cozinhar e ofertar aos orixás o alimento. Podemos dizer que os rituais se entrelaçam sim, e que um médium umbandista tem acesso a funções exclusivas do universo feminino dentro do candomblé e, além disso, os rituais candomblecistas fazem parte da vida do sujeito umbandista dentro de um terreiro misto.

Fernando dá a última organizada na assistência, ascende as velas necessárias, confere se as fichas foram distribuídas corretamente para os clientes e ainda, se for necessário, colhe algumas ervas que irão compor o ritual daquele dia. Sobre a utilização de ervas nos rituais umbandistas Ribeiro (2013, p.106) comenta que:

As ervas geralmente estão presentes em todo o terreiro. Elas podem ser vistas dentro das quartinhas (semelhantes a vaso) de barro e de cerâmica por

⁷⁴ “Dar comida” aos orixás é um momento que produz harmonia e comunhão e que provoca um elo entre ambos. O dinamismo e a força do candomblé estão em torno das oferendas e dos alimentos. Este momento é uma forma de restituir às divindades e á terra uma parte do que elas forneceram. No momento da distribuição e da consagração dos alimentos é feito um intercâmbio entre os orixás e o egbé. O alimento faz parte do axé de uma casa (MAURÍCIO, 2014, p.139-140).

todo o terreiro, desde a porta até o santuário. São utilizadas também pelas entidades durante as consultas mediúnicas e estão presentes em diversas oferendas. Além disso, podem ser utilizadas também por meio de banhos, que serve tanto como limpeza astral, eliminando cargas negativas, como para fortalecer o médium, trazendo renovação de forças.

Nos dias da gira de Exu ele vai a rua comprar as bebidas que serão ingeridas pela entidade que desce na casa naquele dia. Com tudo organizado, a cerimônia se inicia e Fernando precisa estar atento ao toque do atabaque. O toque que comanda o culto. Existe toque para tudo. Fernando relata que é responsável por puxar a cantiga e, por isso, precisa estar sempre atento no que a entidade está cantando. Ele me disse que, muitas das vezes, as pessoas escutam a entidade cantando e vão repetindo a música, porém errado. Quando isso acontece, ele me disse que recebe um olhar da entidade lhe cobrando como isso aconteceu. O ogã também precisa compreender o chamado *ponto riscado*. Depois que conhece a entidade se torna fácil, mas, em um primeiro momento, é necessário sabedoria para decifrar a vontade da entidade. A cerimônia religiosa é comandada basicamente pelos pontos cantados e riscados que são interpretados pelo ogã. Fernando também me relatou que auxilia os frequentadores do terreiro, que muitas das vezes não conseguem compreender a fala e a explicação dada pela entidade uma vez que estas utilizam um vocabulário mais parecido com aquele falado pelos escravos durante o período colonial. Ao término da cerimônia, Fernando ainda fica responsável por organizar os objetos utilizados durante o ritual, apagar as velas quando necessário, enfim, reorganizar o espaço.

Apesar de ainda não ser iniciado no candomblé, o ogã já tem algumas obrigações relacionadas a esta religião. Fernando relata que ajuda o seu pai de santo a alimentar os orixás da casa, a preparar os alimentos temperando-os de acordo com o gosto do orixá que vai receber a oferta e ele também faz algum ebó, caso necessário. Fernando também precisou aprender o toque correto dos atabaques durante os rituais de candomblé. Quando necessário, o ogã também ajuda a montar a cumeeira. Coloca os objetos simbolizando os orixás, as ervas, todos os utensílios necessários para captar as energias que se deseja buscar. As funções se misturam e pelo que percebemos o rapaz não se preocupa se está desempenhando uma função que pertença à umbanda ou ao candomblé. Na verdade ele quer aprender e colocar em prática com muita competência aquilo que lhe foi transmitido pelo seu pai de santo. Para o ogã, o fazer religioso vai além da classificação.

Fernando esclarece que o ogã é uma pessoa muito respeitada dentro do terreiro de umbanda e candomblé. Depois do babalorixá ou da ialorixá o cargo de ogã é um dos mais respeitados dentro do terreiro, porque é ele que mantém a ordem dentro do culto. Em

contrapartida Carneiro (2008), pesquisando nos terreiros da Bahia, descreve que no candomblé o ogã não desempenha nenhuma função ligada à religião, ele ajuda a sua Mãe ou pai de santo a resolver problemas digamos, burocráticos. Logo, temos uma inovação dentro deste terreiro misto: um ogã que auxilia o seu babalorixá a desenvolver tarefas ligadas diretamente ao ritual candomblecista.

O ogã, segundo Fernando, tem certa autoridade dentro do terreiro e também é chamado de Pai. Os mais novos e os mais antigos pedem benção ao ogã. Na umbanda tudo é benção. Ele tem a função de coordenar e observar todo o ritual da sua casa de santo. Podemos dizer que o ogã é um intérprete, é um comunicador que transmite aos membros do terreiro as cantigas e os segredos contidos nos *pontos riscados*. Conforme Ribeiro (2013, p.107), os *pontos* possuem um importante papel nas cerimônias de umbanda, como veremos abaixo:

Cada ponto cantado possui uma letra e um ritmo e está relacionado com determinados orixás e entidades e mesmo com determinados tipos de trabalho. Assim os pontos cantados promovem a vibração necessária para a gira em suas determinadas fases. Há pontos de Exu, caboclo, preto-velho, criança. Há pontos de abertura da gira, quebra de demanda, louvação, fechamento. Vários instrumentos podem ser utilizados, como tambores, xequerê, agogô, e triângulo, tocados harmoniosamente pelos ogãs, os tocadores.

O ogã é um comunicador dentro do terreiro. Ele faz a ponte entre o mundo terreno e o mundo espiritual. Quando o pai de santo está com uma “energia nova”, ele chama o ogã e ele vai ser o primeiro a conversar com a entidade. Dali ele vai fazer entoar os cânticos. A entidade chega, fala o nome, o *ponto*, fala para que veio e dali começa o *ponto* para o ogã.

Perguntei ao ogã: Como você consegue guardar tanta cantiga (pontos) na cabeça? Ele sorriu e me respondeu:

Às vezes, a gente até esquece. Eu fico olhando para a V⁷⁵. Ai a entidade olha para mim. Ai quando vê a gente começa o ponto. São vários, os que eu conheço e os que eu não conheço, né. Às vezes, eu escuto cantar e penso que é deste jeito, más às vezes não é. É diferente, e ai você canta do jeito que escutou. É igual no candomblé. Você escuta lá e muitas das vezes não é. Tem a diferença. Tem um ponto que o povo canta errado. “Rei caçador na beira do caminho, ou não me mate esta coral na estrada”. Mas na verdade o ponto correto é: o caçador na beira do caminho não me mate esta coral listrada. O povo canta errado e muitas das vezes as entidades, muito humildes, deixam para não chamar a atenção. Até eu mesmo escuto de um jeito, assimilou ali, na hora do batuque a gente não escuta e o povo assimilou estrada com listrada. Dá para você notar, pois o ogã sempre fica de frente ali, né. Então na hora que canta errado ele dá aquela

⁷⁵ Utilizei a inicial do nome da cambono para preservar a sua identidade.

olhada pra mim e eu já sei que está errado. [...] Até eu mesmo canto errado também. Tá cantando o ponto errado meu filho? Ai a gente vai enrolando.⁷⁶

Perguntei também para Fernando se não era muita função para uma pessoa só. Ele me relatou que na verdade são três ogãs. Porém, Pai Carlinhos também já havia comentado que a maioria dos membros do terreiro só aparece em dia de festa. Neste dia o terreiro fica cheio, pois todo mundo quer aparecer e falar: “eu sou filho de Pai Cabral”. Porém, no “balacoxé”⁷⁷, ou seja, no dia a dia são poucos. Fernando estava presente em todas as cerimônias que participei e ele define a sua função assim: “Ser ogã é ter amor, é ter respeito, calma, sabedoria e muita fé”. Fernando ainda ressalta que para ser ogã é necessário ter tempo. Ele se sente feliz por poder conciliar a profissão⁷⁸ e os afazeres religiosos, pois ele é o primeiro a estar presente dentro da casa do orixá. É o que acorda com o pai de santo. O ogã, junto com o pai de santo, dá a alvorada para que os iaôs e os confinados possam vir tomar a benção do pai de santo para tudo começar. Tudo começa e termina com o ogã: é o primeiro que chega o último que sai. É aquele que pega no pesado, que sobe e desce, que arruma isso e arruma aquilo.

Apesar de todos os compromissos, Fernando relata que se sente satisfeito, que se sente até leve, porque o leigo olha tudo bonito, aquelas roupas, tudo enfeitado no culto do orixá. Porém, o antes que é complicado, sendo necessário correr bastante para que tudo possa dar certo. Ele se orgulha de poder colaborar para que as cerimônias da casa possam correr bem sem nenhum tipo de problema. Analisando as funções desempenhadas por Fernando no terreiro foi possível perceber que o rapaz desempenha algumas funções que são exclusivas do ogã feito no candomblé.

Resumindo, com a chegada do candomblé os fiéis precisaram se adaptar com a nova situação: a duplicidade religiosa existente no terreiro do Pai Carlinhos. A ritualização e a simbologia existentes no terreiro também foram alteradas e o frequentador precisou buscar novos modos de crer dentro deste espaço misto, pois diante das mudanças introduzidas no terreiro com a chegada do candomblé parece quase impossível continuar seguindo apenas os rituais umbandistas. O próprio convívio com o ambiente te leva de uma forma bem natural a alterar a sua religiosidade. A contaminação, palavra usada no bom sentido, parece ser

⁷⁶ Entrevista 3.

⁷⁷ Expressão utilizada pelo próprio Pai Carlinhos para se referir ao dia a dia do terreiro

⁷⁸ O rapaz trabalha operando máquina em uma empresa que faz garrafas retornáveis para a Coca-Cola. Seu horário de trabalho é de 6:00 da manhã até 14:00h. Sendo assim, seu trabalho não atrapalha suas funções dentro do terreiro. E o mesmo se sente muito feliz por ter tempo suficiente para se dedicar aos seus afazeres dentro do terreiro do Pai Carlinhos.

inevitável. Uma grande parte dos médiuns umbandistas, em contato com as novidades trazidas pelo candomblé, decidiu “fazer o santo”, passando a ter uma dupla militância religiosa.

Em um terreiro misto é necessário estabelecer laços de socialização. O sujeito pertencente ao candomblé precisa aceitar dividir o espaço com os umbandistas que já estavam instalados no local. Os próprios umbandistas da casa que foram em direção ao candomblé precisaram reorganizar a sua rotina religiosa. Entidades e orixás passaram a dividir o mesmo espaço sagrado e, no caso da duplicidade religiosa, o mesmo *cavalo* ou médium. Do encontro entre entidades e orixás surge uma nova forma de crer resultante do entrelaçamento das duas religiões. Alguns rituais umbandistas passaram a se encontrar com os rituais candomblecistas. Foi necessário estabelecer uma nova organização dos símbolos, do espaço, dos rituais, buscando assim acomodar os vários elementos do candomblé que foram incorporados ao ambiente. O sujeito religioso passou a interagir também com a duplicidade simbólica. Ele se mostrou aberto e disposto a aceitar os elementos do candomblé que passaram a fazer parte da sua experiência religiosa.

O sujeito religioso também se esforçou para aprender o idioma iorubano, linguagem pela qual se estabelece a comunicação dentro do terreiro de candomblé. Houve o esforço dos ogãs para aprender a cantar os *pontos* para chamar os orixás nos dias de festa. A umbandista apontada como equede também precisou complementar o seu aprendizado, para conduzir de forma correta a cerimônia onde descem os orixás. O umbandista também aprendeu a lidar com os ebós e a fazer as oferendas buscando sempre agradar os orixás, sintetizando o convívio entre as duas religiões me pareceram muito pacífico e por tudo que pude compartilhar não tem como negar que o intercâmbio cultural estabelecido entre umbandistas e candomblecistas enriqueceu os rituais religiosos e fez com que o sujeito de fé – popularmente falando – fincasse de vez os dois pés no terreiro, pois se por algum momento este sentiu que era necessário completar o seu fazer religioso, o próprio terreiro lhe proporcionou esta mudança.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta dissertação com certeza muitos questionamentos em relação ao cotidiano do Terreiro do Pai Carlinhos Cabral de Oxum ainda tomam conta dos meus pensamentos. A riqueza de detalhes encontrados neste campo de pesquisa ainda não foram esgotadas, o que me incentiva a continuar futuramente pesquisando as consequências do trânsito religioso que ocorre neste espaço sagrado. As descobertas, o contato com o campo, com os membros da casa, a experiência de vivenciar o dia a dia de um terreiro foi algo muito prazeroso, apesar de alguns obstáculos que foram surgindo no meu caminho durante a pesquisa. Porém nada é fácil, e a luta pela conquista dos nossos objetivos nos faz mais fortes diante das possíveis dificuldades.

Buscamos destacar nesta dissertação as principais consequências da interação entre as práticas umbandistas e candomblecistas utilizando como principais referências as informações coletadas em um terreiro misto de Juiz de Fora. Mostramos ao longo da nossa pesquisa que é possível ocorrer uma convivência harmoniosa entre duas religiões pertencentes a um mesmo espaço sagrado. O trânsito religioso entre a umbanda e o candomblé foi analisado como um fator positivo que contribuiu para o enriquecimento das práticas religiosas afro-brasileiras em especial a umbanda e o candomblé, que passaram a entrelaçar os seus elementos, fazendo surgir um culto intermediário enriquecido pela mistura de símbolos, ritos e práticas destas duas denominações religiosas. Nesta mobilidade, os conhecimentos se misturam, os rituais sofrem alterações, os símbolos se entrelaçam e o sujeito que opta pela dupla pertença passa a ter, sem dúvida alguma, um conhecimento religioso ampliado e uma duplicidade de compromissos ora com as entidades, ora com os orixás.

Ainda em relação ao trânsito religioso, vale a pena destacar que nesta dissertação tivemos dificuldade de encontrar bibliografias que melhor explicasse esse movimento que ocorre dentro do terreiro do Pai Carlinhos. O trânsito que ocorre neste espaço sagrado inicialmente foi institucional, pois o primeiro a se movimentar em busca da segunda crença, no caso, o candomblé, foi o próprio Pai Carlinhos que é o responsável pelo terreiro. Ao contrário, por exemplo, das denominações cristãs, em que são os fiéis que protagonizam o trânsito, neste local o movimento iniciou-se através do Pai de Santo. Em praticamente todas as bibliografias consultadas nesta pesquisa os atores principais eram os fiéis que por diversos motivos, sejam estes pessoais, financeiros, econômicos, infortúnios entre outros, passaram a transitar em busca de crença que melhor pudesse resolver as suas aflições. Ainda sobre os fiéis em movimento não podemos deixar de lado aqueles que transitaram optando pela escolha

individual, subjetiva, feita pelo coração. Fato visível em Fernando, um dos nossos entrevistados. Alguns optaram pelo trânsito movido unicamente pela necessidade de ir em busca de complemento a sua primeira crença, ou ainda quando se trata do trânsito da umbanda para o candomblé, a explicação teológica ainda é muito forte, quando o fiel afirma que se movimentou buscando atender o chamado do seu orixá. A questão da vaidade, da ostentação e do status onde o sujeito se encanta com a beleza das roupas usadas nos rituais candomblecistas e a questão da continuidade envolvendo o laço espiritual e afetivo também são apontados como motivos para incentivar o trânsito religioso da umbanda para o candomblé.

Com a chegada do candomblé, levado para o terreiro pelo próprio Pai Carlinhos, a vida do sujeito que pertencia a umbanda passou por várias mudanças e este sujeito religioso precisou se adaptar a nova realidade do terreiro. O contato com os elementos do candomblé não é uma realidade só dos candomblecistas, este contato também faz parte da vida do umbandista que ainda não passou pelo processo de *feitura*. Um rearranjo foi feito neste terreiro com a chegada do candomblé. A inserção desta religião neste ambiente sagrado foi vista como um fator positivo pelos membros da casa, que esforçaram para compreender o vocabulário iorubá, que chegou junto com a crença, se mostraram abertos para receber os ensinamentos sobre como deveriam se relacionar com os orixás, se interessaram pelo trânsito buscando na maioria das vezes complementar as suas práticas umbandistas. Uma coisa é fato: o candomblé não foi visto pelo sujeito de fé como outra crença e sim como uma ampliação dos seus saberes e da sua experiência religiosa.

Houve um entrelaçamento cultural neste ambiente sagrado, umbanda e candomblé passam a trocar conhecimento, se relacionando e criando uma nova forma de crer. Em um terreiro misto o discurso umbandista se entrelaça com o discurso candomblecista. A mobilidade linguística é uma realidade dentro de um terreiro misto. Exemplificando, o pai de santo utiliza a palavra orixá para se referir as entidades, a palavra médium para se referir aos filhos de santo do candomblé. O vocabulário candomblecista é completado com palavras do universo umbandista e este completado com palavras tomadas emprestadas do candomblé.

Também podemos dizer que aconteceu o acréscimo de elementos em diversos ambientes presentes no terreiro umbandista, entre eles, por exemplo, o congá umbandista que foi incrementado com símbolos candomblecistas: Estátua de Iemanjá, meninos negros representando Ibêji e também não podemos deixar de dizer que os mesmos atabaques usados nos rituais de umbanda passaram a ser utilizados nos rituais de candomblé, porém na

umbanda toca-se o atabaque com a mão e no candomblé com as varetas (arco- de-davi ou aguidavis). Novas relações de socialização vão se estabelecendo dentro de um espaço misto. No mesmo espaço sagrado umbanda e candomblé praticam os seus rituais, rearranjos simbólicos são feitos e diante da sociabilidade entre as duas crenças surge um elemento intermediário que é construído como uma colcha de retalhos, que utiliza uma variedade de tecidos para se chegar a um novo elemento. Assim sendo, os elementos do candomblé se misturam com os elementos da umbanda, fazendo surgir naquele espaço sagrado uma nova forma de cultuar entidades e orixás.

Em relação a comunidade, esta passou a ter a oportunidade de resolver todas as suas aflições dentro de um mesmo ambiente. O Pai de santo acumulou tarefas e conhecimentos. Este passou a atender incorporado pela entidade e sem incorporação através do jogo de búzios. O sujeito religioso que pratica a umbanda e o candomblé – assim entendem- sempre estará mais apto para atender os seus clientes. Se a umbanda não consegue resolver um determinado problema, as próprias entidades indicam o candomblé como um caminho para se resolver as questões trazidas pelos frequentadores.

Percebi nas falas de Pai Carlinhos e Fernando um laço de fidelidade muito grande com o caminho espiritual escolhido por eles. Em momento algum eles deixaram transparecer que uma segunda opção religiosa seria uma forma de não perder clientes no diversificado mercado religioso que temos hoje. A questão financeira em momento algum foi citada pelos membros deste terreiro misto.

Dentro do Terreiro do Pai Carlinhos a passagem da umbanda ao candomblé acontece por diversos fatores: exigência do orixá, busca por complementariedade da primeira crença, infortúnios como, por exemplo, doenças, a questão da validade, uma vez que no candomblé se usa roupas e acessórios luxuosos e caros, a perspectiva do continuum religioso e afetivo. Também não podemos deixar de mencionar o trânsito movido por uma escolha individual onde o sentimento de amor pelo culto fala mais alto.

O trânsito religioso e suas consequências – temática principal deste estudo – é o resultado da laicidade, da individualidade e da pluralidade de ofertas religiosas oferecidas pelo complexo campo religioso brasileiro. Diante deste novo cenário os religiosos começaram a transitar livremente entre as várias denominações religiosas oferecidas no Brasil.

O trânsito religioso entre a umbanda e o candomblé também se tornou uma realidade e trouxe várias mudanças para o sujeito de fé. Esse sujeito passou a ter que administrar duas pertenças religiosas, dois calendários litúrgicos, uma diversidade de rituais, os membros do terreiro passaram a lidar com entidades e orixás. A semana do Pai Carlinhos é totalmente

ocupada com os compromissos relacionados a umbanda e ao candomblé. As giras, a alimentação dos orixás, o jogo de búzios, as festas comemorativas pertencentes ao calendário do terreiro, os sacrifícios e oferendas, o aconselhamento aos filhos de santo e aos clientes, enfim, em certas ocasiões até mesmo o sábado e o domingo são utilizados para cumprir compromissos relacionados ao terreiro.

A rotina da casa de santo é cansativa e os médiuns que aceitam a sua função com seriedade sempre tem muitas funções a serem realizadas, estas ligadas a umbanda e ao candomblé. Ou seja, em um terreiro misto a jornada de trabalho é dobrada. Diante desta realidade muitos filhos de santo da casa só aparecem nas grandes festas anuais, contribuindo com alimentos, flores, frutas e trabalhando com muito empenho para que a casa fique bem arrumada para receber as entidades e os convidados durante os rituais. Eles somente se interessam em está presente no terreiro para festejar e exibir as luxuosas roupas vestidas para receber os orixás.

Apesar do aumento dos compromissos e das tarefas os candomblecistas que são umbandistas não hesitaram em dizer que “jamais serão capazes de abandonar a umbanda”. Tomando emprestado mais uma vez as palavras de Beloti (2004), podemos dizer que surgiu um sujeito religioso com um perfil diferenciado, ou seja, “um umbandista de cabeça feita”, que conheceu o candomblé, mas jamais pensou em abandonar os seus santos da umbanda. Esse é um perfil muito comum em Juiz de Fora, a maior parte dos umbandistas que conhecem o candomblé optam por manter as duas religiões, tendo a umbanda como uma religião querida e respeitada. O próprio Pai Carlinhos afirma com um sorriso nos lábios e uma certeza no olhar que jamais será capaz de abandonar seus santos da umbanda.

Com a chegada da umbanda e do candomblé no terreiro do Pai Carlinhos, este ambiente nunca mais foi o mesmo. Novos elementos foram incorporados como, por exemplo, assentamentos para orixás, cumeeira, sabaji, adjá, um novo vocabulário. Sem dúvida, a fusão de símbolos e ritos pertencentes à umbanda e ao candomblé fez um novo sujeito de fé, que passou a conviver com uma religiosidade traçada. O espaço sagrado foi ampliado, buscando reproduzir dentro deste terreiro uma aldeia africana. Dentro do barracão foi inserida uma cumeeira, um sabaji e do lado de fora do barracão foram construídos um espaço para Obaluaiê, Ogum e Exu. O fiel passou a reverenciar dentro de um mesmo espaço sagrado entidades e orixás. Por mais que o Pai de santo afirme que existe uma separação entre os dois ritos, não há como negar que aconteceu uma fusão entre estas duas religiões, umbanda e candomblé, fazendo surgir dentro deste espaço uma terceira crença que é praticada tão

naturalmente pelos filhos do terreiro que chega a passar despercebida por quem faz parte deste ambiente sagrado misto.

O candomblé passou a ser tocado no espaço sagrado da umbanda e alguns rituais umbandistas passaram a ser realizados no ambiente pertencente ao candomblé. O ambiente se tornou um espaço misto, onde as duas crenças começaram a se dialogar e trocar conhecimento. Em contato com o candomblé os umbandistas começaram a se mostrar interessados pelo trânsito religioso. Sob a orientação do Pai Carlinhos, chamado desde o tempo em que só tocava umbanda de “Pai”, os filhos passaram a conhecer além da beleza das roupas e das festas candomblecistas, o dia a dia dentro de um terreiro. Segundo Pai Carlinhos os filhos precisam saber que o cotidiano dentro do terreiro é árduo e o filho de santo precisa está ciente das suas obrigações tendo em mente que poderá receber dos frequentadores do terreiro a gratidão e a ingratidão.

Além da ampliação do espaço físico, foi possível perceber que, com a chegada do candomblé, os compromissos existentes dentro de um terreiro aumentaram significativamente. O calendário litúrgico precisou ser ampliado, foi necessário criar um calendário para agendar algumas festas específicas do candomblé e a semana do pai de santo é totalmente ocupada. Em certos momentos, Pai Carlinhos cuida de rituais candomblecistas como, por exemplo, cozinhar para os orixás que possuem cabeça na casa, já pensando na *gira de preto-velho* que irá tocar mais tarde. Apesar de todo trabalho existente no terreiro, percebemos que as tarefas são encaradas com dedicação e amor, buscando sempre fazer o melhor para que a harmonia existente no terreiro seja preservada.

Os rituais sagrados da umbanda e do candomblé também passaram por uma inovação. Em alguns momentos estes se cruzaram e em algumas ocasiões as entidades tomaram decisões em relação ao candomblé. O mesmo sujeito que toca atabaque na umbanda passou a tocar este instrumento para chamar os orixás. O umbandista com a devida permissão do Pai de santo passou a desempenhar funções exclusivas dos filhos de santo como: cozinhar axé, tirar axé, lavar, passar, etc. No candomblé as cerimônias acontecem com menos frequência e na umbanda estas ocorrem de 15 em 15 dias, onde na primeira semana se toca para Exu.

Podemos dizer que as duas religiões se ligam, pois no ritual umbandista o orixá zela para que tudo corra bem. Quando acontecem cerimônias ligadas ao candomblé o Pai de santo pede licença as entidades para realizar o ritual umbandista. As próprias entidades da umbanda aconselham os frequentadores da casa a procurarem o jogo de búzios em busca da resolução de um problema que esta religião não consegue resolver. Como particularidade entre as duas religiões podemos destacar que tanto a umbanda quanto o candomblé cultuam o espírito dos

caboclos, considerados os verdadeiros donos do Brasil. A contaminação, palavra usada no bom sentido, parece ser inevitável. Uma grande parte dos médiuns umbandistas, em contato com o candomblé, decidiu “fazer o santo”, passando a ter uma dupla militância religiosa.

A pesquisa de campo é algo muito interessante e desafiador. O campo é de certa forma autoexplicativo e as atitudes dos frequentadores, os símbolos, os rituais falam por si. Torna-se necessário ter uma sensibilidade para poder interpretar aquilo que não é dito. Cada gesto, cada canto, ritual e símbolo traz uma grandeza de detalhes que precisam ser observados e interpretados. Esta é a função de quem decide fazer um trabalho de campo, está atento a cada pequeno movimento. O campo traz valiosas informações, porém nem sempre as coisas saem como planejado. Muitos questionamentos não obtiveram respostas e, em contrapartida, às vezes o campo nos trouxe informações que não estávamos procurando, mas que também foram válidas e ajudaram a enriquecer este estudo.

Sem dúvida alguma, a chegada do candomblé em Juiz de Fora trouxe grandes inovações para os terreiros que inicialmente olharam para esta crença com desconfiança. Porém, o diálogo aconteceu as duas crenças se aproximaram e trocaram saberes. Em muitos casos, como vimos, a umbanda e o candomblé passaram a dividir o mesmo espaço sagrado, possibilitando que surgisse um elemento intermediário, que reuniu particularidades das duas crenças. Este caminho do meio agradou aos praticantes de umbanda que decidiram *raspar a cabeça* e ir em busca dos fundamentos do candomblé. Surge, de certa maneira, uma terceira religião, condensando e apropriando elementos de ambas.

O sujeito que vivencia o cotidiano dentro de um terreiro tem uma visão completamente diferente do pesquisador. Quando solicitei a Fernando que criasse uma definição sobre o que é umbanda e o que é candomblé, o filho do terreiro elaborou a sua resposta pautada na sua experiência enquanto membro deste terreiro. O nativo não se preocupa em usar palavras bonitas, diferenciadas. Ele usa sim, a sua experiência para se chegar a uma conclusão. O membro do terreiro ouve, sente, experimenta e cria a sua própria compreensão a respeito da religião que decidiu colocar em prática. E a atenção por perceber esta experiência múltipla da dinâmica do encontro entre a Umbanda e o Candomblé, bem como as suas consequências tanto para a instituição, quanto para o fiel, foi o objetivo desta dissertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

ALMEIDA, Ronaldo; RUMSTAIN, Ariana. Os católicos no trânsito religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

ASSUNÇÃO, Luiz. Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras. In: CUNHA, Érica Ferreira Jorge. **Tradição da Mina-jeje em São Paulo: o trânsito entre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Arché, 2012.

BELOTI, Stefânea. **Umbandistas de cabeça feita: uma análise do trânsito religioso entre umbandistas e candomblecistas em Juiz de Fora**. 2004. 211f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-ICH. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2004.

BERKENBROCK, Volney. Perspectivas e desafios para a evangelização na América Latina: constatações a partir do outro lado. In: PIVA, Elói Dionísio, (org.). **Evangelização: legado e perspectivas na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gênero: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995.

_____. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: **Religião e sociedade**. v.17, n1-2. Rio de Janeiro, agosto/1996.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os rostos do Deus do outro: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2005.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CAMURÇA, Ayres Marcelo. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011.

CAPONE, Stefania. **La quête d'I'Afriquedans lê candomblé**. Paris: Éditions Karthala, 1999.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés na Bahia**. 9.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008. (Raízes)

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Caboclos e Preto-Velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

DIAS, Jaqueline Cristina. Feitiços e feiticeiros: repressão às tradições religiosas afro-brasileiras na Juiz de Fora do primeiro código penal republicano(1890-1942). In: DAIBERT, Robert Júnior; FLORIANO, Maria da Graça; BERKENBROCK, Volney José (orgs.). **A mão que costura o vento: mediações do sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras**. Juiz de Fora: Ed. UFJF/MAMM, 2015.

FLORIANO, Maria da Graça. Tradição e invenção: candomblé e umbanda no campo religioso de Juiz de Fora. In: DAIBERT, Robert Júnior; FLORIANO, Maria da Graça; BERKENBROCK, Volney José (orgs.). **A mão que costura o vento: mediações do sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras**. Juiz de Fora: Ed. UFJF/MAMM, 2015.

_____. **Religiões de matriz africana em Juiz de Fora: trajetórias, alianças e conflitos**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF, 2009.

_____. **As reuniões de D.Xzinha: trânsito religioso e espaço escondido entre a modernidade e a tradição**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. **Cosmovisão e tradição da Mina Jeje em São Paulo: o trânsito entre as religiões afro-brasileiras**. Da minha folha: múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras/ Luiz Assunção (Org); autores Mundicarmo Maria Rocha Ferreti... [et al.] São Paulo: Arché, 2012.

LEÃO, Raimundo Matos de. **Orum Ayê: um mito africano da criação**. São Paulo: Scipione, 2014.

LIMA, Luís Felipe de. **Oxum a mãe da água doce**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MALANDRINO; Brígida Carla. **O “bate-cabeça” e o congá: a mutabilidade da umbanda Ciberteologia**. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/o-bate-cabeça-e-o-conga-a-mutabilidade-da-umbanda/>>. Acesso em: 21 jul. 2015.

MARIOSIA, Gilmara Santos. **Negras memórias da “Princesa de Minas”**: memórias e representações sociais de práticas religiosas de matriz africana. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.

MAURÍCIO, George. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon / Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã. [organização Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

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.

_____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. In: **Sociedade e Estado**. Brasília, v.23, n.2, p.261-279, 2008.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. **Vivendo a História**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 1994.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a Modernidade Religiosa. In: **Sociedad y Religion**. n.14/15,1996.

_____. Modernas formas de crer. In: **REB** 225: 39-56, 1997.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **“Bye bye, Brasil”**: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300003&script=sci_arttext>. Acesso em: 23 jul. 2015.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

_____. **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida; DAIBERT Júnior, Robert (orgs.). **Depois do Atlântico**: modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

_____. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

RIBEIRO, Fernanda L. **Umbanda e teologia da felicidade**. São Paulo: Arché, 2013.

RIVAS NETO, Francisco. (Mestre Arhapiagha) **Escolas das Religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo: Arché, 2013.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2.ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, v. 1, n. 20, p. 157-167, jan./jun., 2001.

STEIL, Carlos Roberto. Pluralismo, modernidade e tradição: “Transformações do Campo Religioso”. In: **Ciências Sociais y Religión**. nº 3, 2001.

TAVARES, Fátima Regina Gomes; FLORIANO, Maria da Graça. Do canjerê ao candomblé: notas sobre a tradição afro-brasileira em Juiz de Fora. In: TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres (orgs.). **Minas das devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora**. UFJF/PPCIR, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento- O censo de 2010**. Petrópolis, RJ. Ed: Vozes, 2013.

TRIBUNA DE MINAS. **Ex-vereador Zélio Zanine morre aos 90 anos**. Disponível em: <<http://www.tribunademinas.com.br/ex-vereador-helio-zanini-morre-aos-90-anos>>. Acesso em: 30 jul. 2015.