

## **O Imaginário da Magia: A Religiosidade Afro-Brasileira da Cidade de Dourados – MS**

### **The Imaginary of the Magic: The Afro-Brazilian Religiosity in Dourados City – MS**

**Rodrigo Casali**

UEMS

Correio eletrônico: [candrigo@hotmail.com](mailto:candrigo@hotmail.com)

**Resumo:** Fruto de uma dissertação de mestrado, esse artigo tem por objetivo apresentar – numa especificidade, que é a cidade de Dourados – a construção de um imaginário a partir das religiosidades afro-brasileiras que se constituíram em nível nacional através de elementos simbólicos regionalizados. Apresento um diálogo entre essas religiosidades e de como acontece à construção dos discursos definidores de sua *práxis* religiosa.

**Palavras-chaves:** Imaginário – Religiosidade Afro-brasileira – História – Representação.

**Abstract:** Fruit of a master dissertation of, this article has for objective to present - in a specifically, that is of the Dourados City – the construction of imaginary from the religiosities Afro-Brazilians who if had constituted in national level through regionalized symbolic elements. I present a dialogue between these religiosities and of as the construction of its speeches of its praxis happens religious.

**Key-words:** Imaginary – Religiosities Afro-Brazilian – History – Representation.

Nessa perspectiva, o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem, sendo a realidade considerada uma consequência de crenças incorporadas na linguagem que visam dar um sentido ao mundo. Em outras palavras, o que está em questão é o problema das diferentes formas de consciência (e de racionalidade), o tratamento da realidade como uma variante cultural, a noção de experiência como condição de possibilidade definida pela linguagem. (Bethencourt, 2004:30).

Há no meio social, uma distância entre o que é representado de fato, e de como essa representação é apercebida.

Elencando as palavras do autor acima apresentadas, “o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem”, ou seja, a diferença do signo (objeto) enquanto tal, e sua interpretação (Pierce, 1969). A magia nesse caso é um fato, um objeto, mas a interpretação feita a partir dela é que indica a ação e o estado de coisas, e nesse sentido, contribui para determinar os limites de sua prática.

O objetivo nesse caso é discutir justamente esse panorama da magia, de como ela aparece nas religiosidades afro-brasileiras (que no caso da cidade de Dourados, refiro-me basicamente aos terreiros de Umbanda e Candomblé) para a constituição de seu discurso.

O título que optei para o presente artigo – fruto de uma dissertação de mestrado – é um empréstimo da obra de Francisco Bethencourt, “O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI”. Tomei por empréstimo o título porque a própria obra do autor em questão remete justamente a analisar o imaginário de uma magia que muitas vezes não condizia com a realidade, mas que era importante na constituição de outra realidade na qual esses atores estavam inseridos.

O mesmo procede com o imaginário das religiosidades afro-brasileiras – podendo deixar a desejar com essa pretensão – acredito ser necessário que pelo menos tentemos abrir caminho para essa discussão, uma vez que a história dessas religiosidades não se constitui necessariamente de sua práxis, nem ao processo histórico em que se insere desde sua origem, mas o imaginário se firma com elemento importante para completar todo o quadro que as formam.

Essa questão do imaginário me chamou a atenção quando iniciei minhas pesquisas de campo. O trabalho com as entrevistas algumas vezes revelava a constituição deste imaginário como forma ou meio importante para legitimar a *práxis* da religião, ou mesmo para justificar algumas outras práticas, ao mesmo tempo em que se verificava numa espécie de defesa não mais contra as perseguições policiais dos tempos da ditadura, mas contra o próprio preconceito social ainda existente.

Bethencourt (2004: 289), em sua obra diz que o universo é representado como um vasto corpo animado em que nele borbulha vida constituída de diversos elementos que estabelecem entre si uma serie de conexões de simpatia e antipatia, o que mostra um complexo espaço de forças advinda da dependência do homem em relação a natureza, daí que segundo ele, “a percepção espontânea dos ritmos biológicos, do universo solar e do movimento da lua permite a intuição dos princípios de vitalidade, geração e corrupção, ciclo e influência recíproca”.

Deste modo essas religiosidades são formadas primeiramente – no dizer do autor – de magia, como toda religião. Esta foi por sua vez a primeira manifestação da razão humana, da qual todas as outras atividades de cultura, religião, ciência e arte são em grande parte originárias.

Segundo Ribeiro Júnior (1982:11),

a magia é produto da elaboração do homem. É produto não só de sua razão, como de sentimento natural de resistência humana frente às influências adversas do mundo. Faz parte das funções genericamente humanas, mas só assume um caráter de função social em manifestações especiais. A magia é assim, essencialmente antropocêntrica e não cosmocêntrica.

É justamente esse caráter antropocêntrico que a principal função da magia encarna uma concepção de atendimento específico para as necessidades fundamentalmente humanas, ligado diretamente ao seu cotidiano, que deverão ser solucionadas aqui e agora, o que é diferente da

religião, que por ser um problema de deus, não possui esse caráter urgente e antropocêntrico, mas cosmológico.

Por esse motivo quando, essas práticas atingem sua representação nos meios sociais, elas tendem a disputar um espaço simbólico e um *continuum* religioso, resultando, por exemplo, como as religiosidades afro-brasileiras, que são formadas muito mais por práticas mágicas do que por existencialismo teológico.

A própria *práxis* de seu ritual a coloca em patamar diferenciado das demais formas de representação de seus deuses e do seu próprio relacionamento. Mais um bom exemplo deste fato está diretamente ligado ao kardecismo, que também é uma religião de possessão, mas que tem um ritual diferente dos rituais afro-brasileiros, abolindo as chamadas práticas mágicas, consideradas primitivas.

As práticas mágicas se revelam nos cultos afro-brasileiros de várias maneiras: seja pelo uso das bebidas, do tabaco, do ponto riscado no chão, das vestimentas, mas são observadas no campo externo social através de seus despachos ou oferendas que são realizadas nas matas, encruzilhadas, nos cruzeiros dos cemitérios, enfim, essa magia refere-se à manipulação das energias da natureza, nas suas mais diversas formas, em elementos consumíveis àqueles que as requerem.

A magia compõe essa religião de possessão, porque não possui apenas o espírito, mas todas as formas de essências naturais disponíveis de acordo com a capacidade do invocador de possuí-las.

A religião, bem como todas as formas de magia ou de práticas mágicas deve ser observada dentro do contexto da sociedade e da relação que estas têm com o meio social ou de onde resultam suas rupturas ou continuidades, é neste contexto, portanto, que as religiosidades afro-brasileiras têm sido estudadas nos últimos anos. Um exemplo do que afirmo são as obras de Reginaldo Prandi, Yvoni Maggie, Ordep Serra, Diana Brown, Patrícia Birmam, que estão diretamente ligadas a uma dialética das múltiplas religiosidades e sua relação com o meio social.

A respeito da relação, dessa dialética, Peter L. Berger em sua obra “O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”, diz que a sociedade é um fenômeno dialético porque é um produto do ser humano e apenas isso, retroage continuamente sobre o seu produtor, portanto, não pode haver realidade social sem o seu produtor. Não havendo realidade social sem o mesmo.

Desta forma, o processo dialético que é fundamento social, consiste em três momentos de realização: exteriorização, objetivação e interiorização.

Ainda para o autor, esse primeiro momento – o da exteriorização – é uma efusão do ser humano sobre o mundo que acontece de forma contínua, independente de ser na atividade física ou mental do homem, enquanto que o segundo momento – o da objetivação – está ligado à conquista de um produto ou resultado dessa atividade física ou mental, mas num espaço temporal de confronto ou defronta do produto com seus produtores. O último momento – o da interiorização – é o momento da reapropriação da mesma realidade por parte dos homens, cuja conseqüência final é a transformação da realidade ou da consciência das estruturas do mundo objetivo em consciência subjetiva, enfim: “é através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade” (1985: 16).

Tem-se, portanto, uma dialética do que Pierce (1962: 143) chamou de signo e interpretante, daí que esse imaginário da magia presente na constituição dos rituais afro está relacionado a esse momento de construção, sendo neste sentido, a entidade, uma interpretação subjetiva do homem que ao dialogar com seus problemas, interage socialmente, possibilitando a construção desses personagens, nos quais podem ser vistos como um signo que representa todo esse processo, afinal, “um signo, portanto, é um objeto que, em parte, está em relação com o seu objeto e, de outra parte, com um interpretante, de maneira tal a colocar o interpretante para com o objeto numa relação que corresponde à sua própria relação com o objeto”.

É como no dizer de Concone (2001: 283):

A construção de tipos sociais, como ocorre na Umbanda, remete-nos à construção do personagem no teatro. Por um lado, ampliada a concepção de teatro, amplia-se a concepção de ator, e somos todos atores sociais desempenhando um papel e nos valendo de *script* fornecido pela sociedade. Por isso o ator do teatro é apenas um “caso limite” e está sem dúvida na posição peculiar de conseguir transpor, de se constituir nesse elo com a sociedade, ou com segmentos dela, graças à capacidade de preencher de vida personagens imaginários.

Ainda seqüenciando o dizer da autora, na mesma página reforça:

Mas se começarmos a falar de teatro, vamos às últimas conseqüências e nos perguntamos a respeito do *script*. É evidente a ação criadora do ator, é inegável a ação passivo/ativa do público, mas é também inquestionável a existência do autor. Conhecido ou desconhecido, erudito ou popular, famoso ou iniciante, contemporâneo ou não, o autor é a presença invisível que primeiro realizou (antes do ator, do público e da produção) a relação entre a subjetivação/objetivação social.

A Umbanda, bem como as religiosidades afro-brasileiras de maneira geral, coloca em ação tipos que correspondem a símbolos populares segundo cada segmento que participam. Desta maneira, em cada terreiro, em cada bairro, haverá tipos sociais diferentes que corresponderão não só aos segmentos populares, mas também a história de vida de médium que desses segmentos participa – é dessa junção que se constrói o imaginário da magia dessas expressões.

Cada chefe de terreiro, cada médium, incorporará a entidade de acordo com a sua vivência de mundo, sobretudo os chefes de terreiro, de centro, que utilizarão toda uma construção mística e imaginária para ampliar a sua capacidade de contato com o sobrenatural e também demonstrar seu conhecimento acerca da religião.

É importante ressaltar que esses personagens são em sua maioria símbolos densos, subalternos e marginais no âmbito da sociedade total, mas não são subalternos do real, ao contrário, são formados a partir de elementos que se encontraram na realidade de vivência de cada um que os invoca.

A invocação de agentes externos, contidos no social, é constituída não só pelo aparecimento da entidade que o médium incorpora, mas da sua própria história de vida, bem como da dos seus seguidores.

A entidade por si só, obedece aos padrões de construção que são inerentes a ela própria, ou seja, se a relação for feita a um caboclo, por exemplo, independente do lugar onde este se manifestar, independente das roupas que este usar, será reconhecido como tal por que terá certo comportamento padronizado que permite vê-lo como um caboclo, uma espécie de princípio religioso que é próprio da entidade – sua feição, seus gestos, os pontos riscados.

Porém, quando essa análise passa para o campo externo, do contato com o médium, com o terreiro e deste para com a sociedade, cada uma dessas entidades, ou desses caboclos, ganha especificidades ainda maiores.

Se observarmos um caboclo de um Candomblé em relação a um caboclo de um centro de Umbanda, haverá diferenças. A Umbanda, necessariamente não recorre aos orixás para a resolução de problemas, ainda que estes façam parte de seu panteão superior aos mortos que os médiuns incorporam.

Mas, a presença desses elementos míticos e místicos nesses rituais, por outro lado dessa análise, faz parte de um contexto histórico do nascimento, da origem dessas formas de religiosidade. É inegável o fato de que essas religiosidades afro-brasileiras mantenham em seus rituais elementos que remetem a um passado histórico de luta, de sobrevivência em um momento de desterritorialização, discriminação, sofrimento, de escravidão.

Manter símbolos desse passado em seus rituais é manter o contato histórico com um passado que não pode deixar de existir, pois, se assim o for, perderá também o ritual, o *continuum* religioso a sua função social e mítica.

Um caboclo, jamais será um caboclo se este não se remeter à mata, à floresta, aos banhos de ervas, à linguagem indígena, e a uma série de símbolos que o identifique com a cultura indígena brasileira – e note que toda essa minha análise se refere a um espaço que é a cidade de Dourados.

Assim, como um preto-velho, se este no estiver ligado ao seu passado de escravidão, deixará de cumprir sua função de preto-velho e não será identificado como tal e poderá não mais ter validade suas qualidades, sua magia.

Há também na constituição desses rituais, mais um elemento importante que deve ser levado em conta, que é o momento de hierofania, ou do contato dos homens com os deuses – as entidades.

No Candomblé essa questão aparece de forma mais clara, pois sua base de invocação está diretamente ligada aos orixás, aos múltiplos deuses que povoam a terra dos homens e que são invocados quando estes necessitam de ajuda.

Os orixás – deuses que são responsáveis por várias partes da natureza, vistos e explicados como energias que habitam o planeta – compõem alguns, de mestiçagens com os santos católicos, como: Iemanjá, representada também por Nossa Senhora dos Navegantes e que muitos confundem com a própria Maria, mãe de Jesus. Há também São Jorge, visto como Ogum e São Lázaro equivalente de Obaluaê.

Independente da representação física de cada um desses personagens, o que importa é que fazem o papel de um ser sobrenatural que vem do além, de um mundo superior para ajudar os homens. Desse contato, que sugere a composição dos diversos imaginários existentes nesses rituais, que servem para legitimar a prática mágica dos cultos afro-brasileiros de demarcar limites sociais frente às outras práticas religiosas existentes no Brasil.

No culto umbandístico, apesar de tratar exclusivamente de almas desencarnadas e que viveram outrora em algum lugar ou necessitam ali estarem para cumprir com seus carmas e ganharem a redenção, esses personagens são assimilados no imaginário dos seguidores, como um ser superior aos encarnados e que por isso, pela experiência que tiveram, pela oportunidade que têm para reparar seus erros, são vistos como uma espécie de deus. Nesse diálogo entre entidade e o fiel, acontece o processo de hierofania.



É o momento que, neste intervalo de tempo, os imaginários são ressignificados, reconstruídos e construídos, de acordo com cada problema e de acordo com cada pessoa.

Sobre a construção desse imaginário, uma chefe de terreiro, a Mãe N com vou chamá-la, ao explicar o que é incorporação disse:

(...) eu falei pra ela: - fica aqui no ponto, eu vou rezar pra você, se você tiver alguma coisa mal, vai passar em mim. Só que ela não tava com espírito, não tava com encosto. Ela tava com problema material em mente, aí eu coloquei a cabeça perto do corpo e comecei a concentrar e aquilo foi passando e eu me transformei num lobo, sabe, eu comecei a gritar como um lobo, eu vi que tava naquilo, mas era além de mim, aí quem é que veio? Era um pajé que veio para fazer a cura dela. Aí quando o pajé virou, eu não me lembro o que ele ensinou o que ele fez. Se ele fez pajelança nela! E depois que ele voltou, eu inda consegui ouvir o último grito que ele deu [uivou como um lobo]. (...) porque com certeza esse espírito do pajé trabalhava com esse espírito de lobo, entendeu?

Fica evidente como é importante a presença desse imaginário que constitui mágica desses rituais. Quando esses imaginários são apresentados, são constituídos de acordo com a capacidade criadora e legitimadora de cada médium, amplia-se o teatro social e também a sua versatilidade de inverter a ordem social vigente.

A entidade que a entrevistada recebeu, não era uma entidade qualquer, não era um índio, um caboclo, mas um pajé, um indivíduo que no seu mundo realiza curas, trabalha com ervas, matem contato também com o sobrenatural, além do mais, trabalha com um espírito de animal, mas não de um animal qualquer, mas de um lobo, que representa força, capacidade de luta.

Ao trazer esse imaginário para o mundo real, vou assim dizer, para o centro do terreiro, que significado essa simbologia adquire?

O seu significado é o de dizer que a médium, a invocadora do sobrenatural é capaz de solucionar problemas dos mais graves, dos mais difíceis que se possa encontrar, pois, ela mantém um ótimo contato com esse sobrenatural, e as entidades que a auxiliam, também são muito capazes, possuem um bom currículo na área de acabar com as demandas.

Enfim, esse imaginário, contribui para dar a casa, ao médium, a expressão religiosa, credibilidade frente às pessoas que ali estão e que ali entram, por curiosidade, por necessidade.

Nesse sentido, um ritual assim só pode estar povoado de símbolos com os quais se permitam também ensinar a lógica da religião, uma vê que a sua constituição é exercida na prática e não no estudo como outras e diversas doutrinas que utilizam, por exemplo, a bíblia:

Porque como se tem demonstrado, a Umbanda e demais religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, pois não faz parte e nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o acobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda a natureza. Por mais recôntidas que sejam elas. (Prandi, 1996:66).

São, portanto, essas paixões que desencadeadas no interior de seu ritual, ajudam na proliferação da criatividade das mais diversas personalidades e por isso, contribuem com eficácia na construção de múltiplos personagens, na identificação das entidades, e também na disseminação da sua capacidade de solucionar as demandas das pessoas que ali os procuram, como é o caso da Mãe N.

É claro, conforme já disse, cada centro, cada médium, de acordo com o processo de interiorização destas múltiplas relações, apropria-se de modo específico a esses símbolos e os usa conforme sua experiência.

Mas em cada um desses rituais, sejam de caboclos, baianos, marinheiros, há sempre a recuperação de um imaginário mágico que torna esse momento em um momento de fato sagrado, especial para quem ali está. Como é o caso do imaginário que pode ser observado numa gira de marinheiros que assisti no Ilê da Mãe Delma Karoeleji, em Dourados:

Como o próprio nome das entidades diz, foram elas, em tempos passados, marinheiros. Essas entidades, de caráter muito parecido com os baianos – possuem a capacidade de trabalhar para os dois lados, ou seja, a direita e a esquerda (refere-se às energias de pólo (+) e as energias de pólo (-),

conferir SARACENI, 2003) – reconstroem o seu imaginário como se ainda estivessem no mar.

Chegam sempre embriagados, e não conseguem manter-se em equilíbrio, pois, representam os balanços da embarcação em alto mar, por isso, ficam a cambalear de um lado para o outro, sempre com uma grande dificuldade para cumprimentar as pessoas, seja pela embriaguez, seja pelo balanço do mar. Além desse fato, há o de que, cada uma dessas entidades torce por um time de futebol – assim, umas torcem pelo Corinthians, pelo Palmeiras, pelo Cruzeiro, Grêmio, Vasco etc.

Se levar em consideração que algumas dessas entidades viveram antes mesmo da fundação de alguns desses clubes esportivos, isso só comprova o caráter de interiorização e subjetivação que há nesse processo de criação do imaginário, pelo que tenho analisado.

Nos rituais em que apresentam as ciganas, por exemplo, é comum elas passarem perfume nas pessoas, assim como as pombas-gira, que distribuem pequenos goles de espumante, isso mostra o quão esse diálogo é versátil, e multifacetado. Além disso, esses imaginários não são apenas construídos pelos médiuns, chefes de terreiros, mas as pessoas que ali estão presentes também contribuem para essa construção, afinal, ao tomar o gole da espumante da cigana, da pomba-gira, ao passar o seu perfume, o indivíduo também atua como um ator.

O interagir, no caso, não está somente nesta relação, mas no fato de que como promessa um indivíduo também pode dar a uma dessas entidades um lenço, um perfume, uma taça, um espumante, um cigarro, flores, enfim quando isso acontece, o ritual por si só não é alterado, mas o teatro, o *script* desse teatro, é ampliado, reformulado, ressignificado.

É por isso que em casa centro, podem-se observar formas diferentes de fazer um mesmo ritual. Em algumas casas podem inclusive diferenciar-se pelo uso das entidades, de acordo com a preferência dos fiéis ali presentes.

Há tendas em que os seus trabalhos são abertos com a presença dos pretos-velhos, e em outras, pelos caboclos.

No “Templo de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro”, o ritual ali é bem diferente dos que encontrei em outros centros de Umbanda.

Esse centro é amplo e possui uma divisão entre o que pode chamar de santo – espaço onde ficam os fiéis, e o santíssimo – espaço destinado ao guias que descem do além para os trabalhos (analogia ao templo de Jerusalém). Essa mesma divisão é comum nos outros centros, e quase sempre apresentam essas cortinas de divisória.

No teto, há uma pequena quantidade de imagens (caboclos, pretos-velhos, cabocla Jurema). Segundo a chefe do centro – Mãe N – ela tocava Umbanda na sexta-feira e Candomblé nas terças e quintas. Atualmente, Umbanda às sextas-feiras.

Talvez devido a sua localização, parte de seus fiéis, são famílias de baixa renda e em sua maioria indígenas. O centro está próximo da reserva indígena de Dourados.

A Umbanda que Mãe N toca, começa pela gira de, no qual a entidade sempre profere a mensagem seguinte:

Estourar pipoca e pimenta para a felicidade.  
Arruda, alecrim e guiné para proteger do mal,  
Das doenças e livrar da pobreza.

Depois desta mensagem proferida pelo preto-velho chefe da gira recomeçam os cânticos e o restante das outras entidades [pretos-velhos] terminam de adentrar no recinto.

Todos vestidos de branco, com expressão de bondade, aparentando bem velhos, apoiando-se cada um em seu cajado, vão se assentando em seus lugares, ou seja, pequenas banquetas, de altura baixa, ou em tocos de árvore, onde riscam seus pontos no chão [uma espécie de desenho que simboliza a força de seu feitiço], com auxílio da pempa – uma pedra feita de calcário.

Cada entidade recebe do cambone [a pessoa responsável pelo auxílio às entidades] o seu fumo, seja cigarro ou cachimbo. No caso de um charuto ou cigarro eles chamam de *cururu*.

O ponto riscado fica no centro, entre as pernas de cada entidade, que ali pousa uma vela acesa para a sua magia e colocam também o seu copo de vinho e apóiam o seu cajado.

Os passes, ou os benzimentos são sempre realizados com o cajado. Às vezes é também ofertado à pessoa que ali está presente, um gole de vinho. Falam baixam e sempre com uma linguagem simples, de quem pouco conhece o idioma português.

No caso de doença, é comum o uso da pipoca estourada, passada no corpo no doente, como remédio.

Expressões como: *vossuncê, vosmicê, fio, fia, izifio, izifia, mizifio*, são comuns.

Ao término das consultas, na hora de ir embora, juntam-se todos no centro do salão e cada entidade na medida em que vai embora deixa ali o seu cajado e sua vela apagada e o copo de vinho vazio.

Após tudo isso, Mãe N limpa todos os médiuns, também comumente chamados de *cavalos*, com arruda, para extrair por ventura, alguma energia ruim que possa ter ficado.

Terminado a gira dos pretos-velhos, inicia a gira dos caboclos. A primeira entidade ao chegar, no caso a entidade que é incorporada por Mãe N, é a cabocla Jurema, a dona do Congá [casa, terreiro].

Jurema é uma índia muito brava, guerreira, que chega ao terreiro bradando seus gritos de guerra, girando e atirando flechas.

Uma vez que ela chegou ao terreiro, saúda o cacique de seu povo – cacique Uruna – depois saúda vários elementos naturais, como as águas, as matas, os bichos, buscando em cada um desses elementos a sua energia para a realização dos trabalhos da noite. Saúdam também outras entidades, como o Senhor do Bonfim, os orixás, Iemanjá – rainha do mar, Oxóssi – pai da mata, Oxum – rainha das águas, Xangô – senhor das pedreiras e senhor da justiça.

Após esse ritual, prosseguem a cantoria de outros pontos que servirão de chamado para que o restante dos caboclos também possa vir no centro para realizar seus trabalhos.

Uma dança indígena é encenada, com saltos e rodados, além de gritos de guerras. A entidade responsável pela gira – cabocla Jurema – falava uma língua que parecia ser o guarani falado nas reservas da cidade de Dourados, e comunicava inclusive com os índios ali presentes.

Um senhor sentado ao meu lado, disse ser essa tal língua que a entidade falava o castelhano e não o guarani.

No meio da gira, enquanto os outros caboclos chegavam, um dos médiuns incorporou um orixá: lemanjá – que desceu e nadou em suas águas – conforme foi explicado aos que assistiam o ritual, completamente calados.

Outro detalhe a acrescentar a esse ritual é que a entidade lemanjá chegou ao terreiro por que foi invocada através de um canto [ponto] que falava da Janaína, e no momento em que entoavam esses pontos sobre essa entidade, outras médiuns também incorporaram lemanjá.

A cabocla Jurema chamou os índios que ali estavam e os deu um passe e dançou com eles uma dança típica, enquanto falava de modo que todos riam.

O mesmo senhor que disse que a entidade falava castelhano, também observou, quando o indaguei sobre a dança, que se tratava de uma “dança da chicha”, e que era para a cura de alguma enfermidade, uma vez que foi dito que entre eles haviam alguns que estavam doentes.

Esse é o imaginário construído na Tenda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro de Mãe N. A alternativa encontrada nesse centro foi a proximidade com os índios e desse diálogo houve uma mudança na constituição do ritual referente aos caboclos.

Falar a língua que é usada na reserva, reproduzir os rituais que esses índios conhecem apenas reforça a veracidade que a entidade do terreiro traz consigo, atesta o seu conhecimento sobre aquele universo, sobre aquele outro que ali está, sobretudo, mostra que a médium de fato, tem a capacidade de se deixar usar por uma entidade sobrenatural.

Assim, deve-se levar em conta que muitos desses médiuns, não possuem fenotipicamente a composição de um indígena, e afirmam inclusive que não possuem conhecimento da cultura da entidade que incorporam.

Todo esse imaginário, ou seja, esse conjunto de símbolos, de signos, de elementos, é importante porque constitui num conjunto de práticas que diz àqueles que ali estão que podem acreditar, que aquilo tudo é verdade, e que eles estão prontos e com conhecimento para a solução de quaisquer problemas que eventualmente necessitem de ser reparados.

No caso da dança da chicha, é importante observar a preocupação social que o terreiro, independente de ser a Mãe N, tem para com o espaço em que este reside.

É evidente que é sabido na cidade sobre os problemas sociais que a reserva de Dourados enfrenta. Os jornais locais estão sempre colocando em evidência esses problemas.

Deste modo, danças para sarar as enfermidades, reproduzir os rituais típicos dos índios é ao mesmo tempo dizer a eles que há quem se solidarize com seus problemas, com sua situação, isto, por um lado quer dizer que a religião se ocupa justamente em atender as necessidades dos excluídos, dos enfermos, dos necessitados, afinal, sua trajetória é baseada na perseguição, na exclusão. Os “deuses” que povoam seu universo são todos, vítimas do preconceito e da exclusão.

Então, não é de se admirar que esse imaginário sirva também como meio de reconstruir realidade.

Mas por outro lado, a reprodução desses rituais, é uma forma de dizer que isso tudo não é uma invenção, é uma forma de expressar que essas entidades que estão ali, são reais, e para o médium, para o terreiro em si, ver um personagem atestar aquela representação, como é o caso dos índios que freqüentam a casa de Mãe N, significa uma forma de ampliar a interação com o universo cultural indígena que se imagina, se constrói, e, sobretudo corrigir as imperfeições, tornando-o cada vez mais atrativo, mágico, e eficiente. Afinal, o objetivo a que se pretende com isso tudo é alcançar a eficiência tal, que em outros lugares, outras igrejas não conseguem oferecer, é demonstrar simbolicamente no social, que também esses rituais possuem sua eficácia e devem, portanto, ser respeitados e preservados.

É uma forma de se fazer acreditar àquele que vem pela curiosidade, àquele que necessita de aprender sobre esta ou aquela entidade, ou mesmo demonstrar o quão poderosa é a magia ali exercida.

Mas o imaginário de que tenho aqui chamado a atenção, deve também ser apoiado em estruturas de construção em parte definida no social e em parte definida pelo próprio indivíduo.

François Laplantine em sua obra *Les Trois Voix de L'imaginaire* – traduzido por Sérgio Coelho na Revista Imaginário (1993), diz que há um imaginário coletivo que os homens em todos os tempos têm projetado o futuro, por intermédio de uma dupla abordagem de antropologia e de psiquiatria. O autor define três tipos de comportamento que almejam sempre a salvação e a regeneração do mundo pelo fim do mundo e advento de um reino: a espera messiânica, a possessão e a utopia.

Sejam quais forem as diferenças entre eles, esses três tipos de expressão são a construção do imaginário na sociedade, sendo definidos como modelos mais universalistas no qual são possíveis a sua observação em vários momentos de construção e desconstrução das relações sociais, revelando os antagonismos sociais presente nos indivíduos, ou seja, esses temas, essas vozes como também são chamadas, apenas se desfazem, recompõem para emaranharem novamente, respondendo imediatamente a uma dualidade: o crente e o não crente, o possuído e o não possuído.

Na sua trajetória histórica, a Umbanda e os outros segmentos religiosos afro-brasileiros, sofreram exclusão social por que se compunham de elementos não condizentes com as normas momentâneas. Os seus partícipes, os seus crentes, eram todos em sua maioria pertencentes a um extrato social que não se afinava com os outros extratos sociais.

Ligavam-se apenas por laços de exploração, de servidão. Mesmo após a abolição da escravidão, a sociedade republicana que se constituía no final do século XIX e início do XX, ainda trazia resquícios de um passado que ainda hoje mostra suas marcas.



A sociedade brasileira adquiriu ao longo do tempo, esse senso de espera messiânica pela solução de seus problemas. A possessão nesse sentido representa de um lado a liberação de uma frustração social, mas ao mesmo tempo, representa a esperança daquilo que se pretende ser, a esperança de um futuro melhor, através do uso de uma utopia como fonte inspiradora para a construção desse futuro.

É essa paixão que alimenta, no ato da possessão, a esperança de, ao inverter a ordem, o *status quo* vigente, naquilo que se pretende alcançar num futuro, num reino onde todos serão irmãos – segundo a pregação cristã.

A magia, segundo Marcel Mauss (1974), como a religião, são apenas matrizes das categorias de pensamento e as práticas mágicas devem ser vistas como um meio de controle das próprias relações sociais, e não de domínio da natureza.

É justamente isso que acontece nos rituais que tenho assistido. É esse jogo de símbolos, de histórias, de elementos que se afinam de acordo com as necessidades daquele momento, que permitem à Umbanda, ao Candomblé e outros segmentos, manterem-se sempre atualizados com os problemas que a sociedade oferece, além do que, esse imaginário precisa dar conta da disputa de segmentos religiosos que também buscam espaço nessa relação.

É importante salientar que essa construção, ainda que do ponto de vista social não esteja assim diretamente voltada a ela, mas ao indivíduo enquanto tal.

Por esse motivo que a regionalização do imaginário constitui num elemento quase antropocêntrico, ligado, muitas vezes ao médium, à entidade ou aos fiéis, mas obedece a um caráter estético, ligado ao lado mágico, festivo do ritual, como força categórica do centro no bairro ou do chefe de terreiro na região, na cidade.

Os imaginários também constroem personagens importantes em lugares diferentes, sendo esses personagens apropriados de formas diferentes.

Assim é o caso dos baianos, umas das principais entidades que verifiquei nos terreiros em que visitei durante a pesquisa, onde essa apropriação é quase pessoal, construída a partir de elementos imaginários individuais.

Um exemplo dessa questão pode ser verificado na história contada pela entidade de um dos chefes de um terreiro – a “Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá”. Nesse terreiro, uma das entidades, considerada a chefe da gira de baiano, chamada Antônio Sabino, mas popularmente chamado de Antônio Baiano, conta que antes de morrer, morava no nordeste e fazia parte do bando de Lampião. Ele era responsável por fazer a comida do bando de cangaceiros daquela região em suas viagens pelo nordeste. Diz ter matado muita gente, se arrependera do que fizera e por isso vem para o mundo dos vivos ajudá-los com o que eles necessitam.

Os apetrechos utilizados por esses baianos são na verdade constituídos de elementos trazidos do nordeste como: chapéu de couro, lenço amarrado na cintura, chinela, facas, suas guias são feitas com coco, e algumas dessas entidades simplesmente não usam nada, mas toda sua postura remete a uma postura muito próxima do que seria considerado um cangaceiro.

Diferente dessa construção é a presença dessa mesma gira desse ritual chamado de baiano em um terreiro de Candomblé, onde as entidades não falam com sotaque nordestino, não fazem na maioria das vezes uma referência à Bahia ou ao nordeste.

Nesses rituais, não há, por exemplo, o ato de riscar o ponto no chão, como um ponto característico da gira de baiano. Os trabalhos ali feitos estão submetidos ao Orixá, como o *ebó*, por exemplo.

Essas diferenças estabelecidas produzem coletivamente outro aspecto das relações sociais que extrapolam o limite do centro e adquirem a extensão da rua, do bairro. As casas de Umbanda, de Candomblé, se comunicam entre si, realizam festas juntas, mas o caráter individual do imaginário construído é mantido no espaço privado ao mesmo tempo em que se ressignifica no espaço público constituído pela harmonia das várias presenças ali estabelecidas.

É preciso atingir a necessidade das pessoas, o que elas buscam. É justamente essa busca, esse algo mais, que muitas pessoas ao entrarem nesses centros esperam encontrar, que contribuem para esse imaginário da magia, multifacetado, místico, mágico, que garante a cada uma delas a satisfação de seus desejos, a realização de seus sonhos. Suas utopias garantem a posse de suas frustrações.

O imaginário deve dar conta de englobar várias realidades, individuais, que o buscam, enquanto que ele [imaginário] se manifesta de forma coletiva.

Débora, pseudônimo de um dos médiuns que frequenta o “Ilê de Togoginã”, em sua entrevista, revela alguns dados sobre esse caráter dual dos elementos imaginários presentes nesses terreiros.

Diz ela acerca de sua escolha pelo Candomblé:

Sou de Iemanjá-ogunté (...). Frequente o terreiro desde os oito anos. Frequentei Umbanda. Hoje estou no Candomblé (...). De santo tenho onze anos (...) tinha dia que sentia discriminada na Umbanda. Por causa da religião, nunca senti discriminação. Nem quando fazia despacho. Parei no Candomblé. Quando eu conheci. Pra mim Candomblé era coisa do diabo. Por que na Umbanda tem esse negócio. (...) o nosso culto é livre pra todos – aceita tudo. Entendeu? Aceita o gay, o travesti... A mulher lésbica, o ladrão, nós aceitamos tudo assim. Não tem aquele preconceito, enquanto a Igreja Católica, os crentes. (...) o ritual do Candomblé? É tipo um folclore. É uma dança, dentro do salão. Temos nossas rezas, dentro do “ronco”. É onde não se conta! É um sigilo dentro de “ronco”. Um segredo. Só acontece quando se está lá dentro mesmo. É um segredo da nossa religião. Só entrando nele pra saber. A Umbanda ela é boa. Só que fica no mundo deles mesmo. Eles não querem evoluir. O negócio deles é o Caboclo, o Baiano, o Exú. Eles não aprendem. Por que tem muita coisa pra gente aprender. Sobre a reza. Sobre o orixá. Um espírito. Tem vários tipos. Tem várias coisas pra gente aprender. Eles não! Só ficam ali, eles não saem daquilo ali. Se a gente cai dum lado – tá errado! Se cair do outro – tá errado! A gente tem que seguir quilo ali só. Não tem uma opinião de um, fala com outro, pode explicar de um Orixá. A gente aprende saber como faz aquele orixá. O que é errado fazer. É isso aí!

O primeiro aspecto em que Débora me faz pensar é na questão da ética, da moralidade, quer dizer, como ela permite a construção de imaginários em espaços diferentes, sobretudo, quando possível entrar em contato com a sua história de vida na íntegra, essas questões ficam mais explícitas. Ela também

remete o pensamento à questão de sociabilidade. Como essa sociabilidade no seu olhar é organizada na Umbanda e como é que aparece no Candomblé?

Essa visão, essa preferência entre uma e outra prática religiosa, acontece por razões que contribuem para nortear sua escolha. Logo me faz pensar que as razões do Candomblé ser melhor que a Umbanda, segundo sua expressão, liga-se diretamente à sua sexualidade, ao caráter mágico que “fazer um santo”, representam para ela.

A Umbanda relacionada à ótica kardecista busca um comportamento em que ela não se sente enquadrada, como disse, sua história lida na íntegra, revela que ela trabalha fazendo programa de rua, assim, essa aproximação com o kardecismo, remete em seu imaginário a uma exclusão.

A sua história de vida, sua vontade de ser importante, em um ambiente complexo, a fez preferir o ritual do Candomblé, pois, como o Candomblé não está tão intimamente ligado aos elementos kardecistas, a carnavalização de elementos sociais no interior de seu ritual, é muito mais variado do que a Umbanda.

Para ela, ser filho de Iemanjá e saber que os filhos da casa Ihe devem obediência, que eles Ihe pedem benção, é algo que faz a diferença, enquanto isto, em um terreiro de Umbanda, já é mais difícil de conquistar. De acordo com o contexto de sua entrevista.

A história de Débora deve ser entendida não apenas nessa perspectiva, mas sim naquela em que o personagem está inserido na apropriação de elementos simbólicos de um dado universo, e que seu uso, norteia a sua ação e suas escolhas.

A apropriação de elementos simbólicos nestes segmentos religiosos é diferente, por que falamos de historicidades também diferentes, apesar de ambos os segmentos manterem em seu princípio discursivo, que é o imaginário que constitui o papel do excluído, do sofrimento, da subalternidade social.

Outro elemento importante na construção desses imaginários é a experiência que levou muitos chefes de terreiro a se tornarem médiuns. Essa

experiência, se bem construída, também serve para congregar fiéis, estabelecer credibilidade no trabalho oferecido às pessoas.

No caso do entrevistado, segundo pode-se observar em sua história de vida, havia ele freqüentado vários estabelecimentos de Umbanda, até que os elementos formadores do imaginário umbandista não mais o satisfizeram. Há aí, um fator importante a ser notado, que é a busca da Débora por algo mais elaborado, mais complexo para participar.

E o Candomblé, em sua visão, oferece essa complexidade, não há doutrina em seu culto, mas o aprendizado é muito mais profundo do que a Umbanda. Um pai-de-santo só torna um, depois de recebido o *decá* – uma espécie de diploma que lhe confere o título de capacidade para administrar oferendas aos deuses.

Na Umbanda, com pouca experiência se pode fundar um centro, uma tenda. O seu ritual não requer alimentar orixás, oferecer *ebós*, seu aprendizado acontece a partir da relação do médium com a entidade – daí que muitos chefes de terreiro vangloriam-se de não saber ler nem escrever, o que ele sabe, aprendeu com o plano superior, não leu em lugar algum, e isso lhe atesta credibilidade maior.

É o que observo com a história da Mãe N, que conta em sua entrevista que sua experiência com as entidades começou quando ela ficou doente e que ninguém conseguia curá-la. Médico nenhum sabia dizer o que ela tinha, nem seu tio, que segundo ela, era feiticeiro, conseguiu curá-la. Os pais já desenganados da doença da filha, que definhava a cada dia, resolveram voltar para a casa e esperar a morte.

Indo para casa, que ficava aos arredores da cidade, mas que na época, era um pouco longe do centro atual, parou sob a sombra de uma árvore para um descanso, vendo que a filha não agüentava mais. Foi neste momento, que ela pediu ao pai que lhe cavasse uma espécie de fosso em torno de si e enchesse de água, o que o pai prontamente atende.

É nesse momento que inicia sua trajetória mediúnica. Segundo seu relato, veio a ela uma sereia, cantou durante algum tempo, e ao se retirar, ela viu uma

índia, a Cabocla Jurema, que lhe disse que estava curada e sua missão seria chefiar um terreiro, para ajudar as pessoas através da prática da caridade.

Curada instantaneamente, levantou-se, a tratou de fazer o que lhe havia indicado a entidade. Conta a depoente ainda, que durante muito tempo, sofreu discriminações das pessoas, inclusive da família. Teve que vender artesanato para juntar dinheiro para construir seu centro.

É uma história, fantástica, mística, mas cheia de elementos que reforçam o sacrifício, o esforço que as pessoas escolhidas têm que passar para abrir ou manter aberto o oráculo que liga os homens aos deuses.

E depois, se não houver nenhum tipo de sacrifício, de sofrimento, como haverá a possibilidade de construção de santidade em torno do ritual? Onde residirá o sagrado?

O sagrado é constituído através desse sofrimento, da entrega, da experiência assemelhada com a de Cristo, é preciso haver pontos de semelhança com a ordem vigente, aquela implantada ao longo da história, que fora engessada como verdade.

Há uma verdade, ou um cerne de verdade que a partir dele, surgem outras verdades, mas o princípio dessas outras verdades deve ser mantido. Se não houver a manifestação do sagrado, não há religião, não há conversão.

O que tem que se levar em conta é que há diferentes distribuições espaciais que permitem essa sagração. Assim,

A concepção de sagrado é construída de maneira diversa, no interior dos diferentes credos religiosos, que fundam, substancialmente, oposições que podem até não parecer como tais se há modelos anteriormente consagrados e difundidos na mesma cultura (...). No que concerne à prática religiosa, a Umbanda aparece com marcas muito particulares, que quanto à formação dos agentes, quer quanto aos rituais que realiza **quer nos elementos que converte**. (Seiblit, 1985: 128, grifo meu).

Conversão nesse sentido significa submeter-se a algo divino, a uma lei, a uma experiência que se liga ao sobrenatural, converter-se às idéias, aos ensinamentos de um elemento que representa as ambições que desejam alcançar num futuro, para isso, é necessário possuí-las no agora.

Para que isso se realize, há uma construção, imaginária, povoada de elementos místicos e míticos, sobrenaturais, que são na realidade formas de linguagem que modificam as experiências do cotidiano, da vida comum, em experiências transcendentais, especiais e cheias de novidades, de alegorias, segredos e magias.

E para completar essa reflexão, deixo a citação de Bakhtin que diz:

Os bufões e bobos (...), não eram  
Atores que desempenhavam seu papel no palco (...)  
Pelo contrário, eles continuavam sendo bufões e bobos  
Em todas as circunstâncias da vida.  
Como tais, encarnavam uma forma  
Especial da vida, ao mesmo tempo real e ideal. (1987:07)

### Referências Bibliográficas

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. 1987. São Paulo, Hucitec.
- BETHENCOURT, F. *O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 1985. Tradução José Carlos Barcelos. São Paulo, Ed. Paulinas. (Sociologia e religião).
- BIRMAM, P. *O que é Umbanda?* 1985. São Paulo, Abril Cultural. (Primeiros Passos).
- CASALI, R. Caderno de anotações das visitas nos terreiros de douradenses. 2004/2005. Dourados. 50p.
- CONCONE, M. H. V. B. Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda. In: PRANDI, R. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. 2001. Rio de Janeiro, Pallas.
- DÉBORA. Entrevista concedida pela médium do Ilê de Togoginã. Dourados, 20 abr. 2005.

- LAPLANTINE, F. 1993. *As Três vozes do imaginário*. Tradução Sérgio Coelho. *Revista Imaginário*. São Paulo, USP, n. 1.
- MÃE N. Entrevista concedida pela chefe da Tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro. Dourados, 29 e 30 jan. 2005.
- MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá*. 2001. 3 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- MAUSS, M. 1974. As Técnicas Corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Edusp, vol II.
- PIERCE, C. S. *Semiótica e Filosofia*. Tradução Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo, Cultrix, 1962.
- PRANDI, R. 1996. Religião paga, conversão à serviço. *Revista de Estudos São Paulo*, CEBRAP, n. 45.
- RIBEIRO JÚNIOR, J. *O que é magia*. 1982. São Paulo, Brasiliense. (Primeiros Passos).
- SARACENI, R. *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida*. 2003. São Paulo, Masdras.
- SEIBLITZ, Zélia. 1985. A gira profana. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, n. 18.
- SERRA, O. *Águas do Rei*. 1995. Rio de Janeiro, Vozes.

*Recebido em abril/2007.*

*Aprovado em junho/2007.*