

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

Luiz Ubirajara Lemos Corrêa

**FESTA DOS CIGANOS: RITUAL DO FOGO, DO PÃO E DO VINHO
NO
T.E.U.A. OGUM DAS MATAS E MÃE IANSÃ.**

Santa Maria

2020

Luiz Ubirajara Lemos Corrêa

**FESTA DOS CIGANOS: RITUAL DO FOGO, DO PÃO E DO VINHO
NO
T.E.U.A. OGUM DAS MATAS E MÃE IANSÃ.**

Dissertação monográfica apresentada como (TCC) - Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria RS, como requisito final à obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Maia.

Santa Maria

Curso de Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Maria

Outubro-2020.

Banca examinadora:

Dr. Eduardo Lopes Cabral Maia (Orientador)

M.e. Eduardo Rosa Guedes

Ma. Jordana de Moraes Neves

Dedicatória:

Dedico este trabalho ao Professor Doutor Eduardo Maia, que com sua orientação o tornou possível. A dedicatória se estende a M. R. G., que muito tem me ensinado sobre as religiões de matriz africana desenvolvidas na organização religiosa que fundou com o apoio de sua família, onde exerce a função de diretor espiritual. Esta congrega o Templo de Estudos Umbandistas e Afro Ogum das Matas e Mãe Iansã e o Ilê Ogum Adiola e Yemanjá Bomi. Minha gratidão se estende à M. M., esposa de M.R. e cofundadora da instituição, que prestou diversos esclarecimentos sobre a doutrina relativa às religiões desenvolvidas no terreiro e sobre a mística do povo cigano. Também agradeço a G. M. G., filho do casal e médium atuante na condução das atividades da casa de religião, por todos os esclarecimentos relativos à doutrina da referida instituição.

Ainda é fundamental agradecer a todos os médiuns e iniciados ao complexo religioso, os quais têm sido verdadeiros mestres, ensinando e apoiando através dos diálogos e do convívio fraterno. Não posso citar nomes nesta oportunidade, porque cometeria a injustiça de esquecer alguém, mas saibam que muito admiro o trabalho dedicado que realizam, buscando o desenvolvimento espiritual, baseado no amor e na caridade.

Que este trabalho possa ser útil a todos que desejarem conhecer mais sobre as religiões de matriz africana praticadas no RS, especialmente a quimbanda associada à umbanda cruzada. Muito obrigado a todos que colaboraram com esta pesquisa.

Sumário:

Resumo.....	05
Abstract.....	06
1. Introdução:	07
2. Fundamentação Teórica:	
2.1. As Religiões de Matriz Africana no RS.....	11
2.2. A Religião Segundo Durkheim.	15
2.2.1. A concepção de religião de Durkheim ajuda a entender as religiões de matriz africana.	17
2.3. O Numinoso, segundo Otto.....	20
2.4. O Sagrado e o Profano, segundo Mircea Eliade.....	24
2.4.1. O espaço sagrado.....	24
2.4.2. O tempo sagrado.....	27
3. A Geografia do Terreiro:	
3.1.Descrição da estrutura física da casa de religião.....	30
3.2.Representação gráfica do espaço onde ocorrem os ritos de umbanda e quimbanda.....	33
4. A Linha do Povo Cigano no T.E.U.A.....	34
4.1. Origens do povo cigano.....	34
4.2. Religiosidade do povo cigano.....	35
4.3. Os ciganos no T.E.U.A. Ogum das Matas e Mãe Iansã.....	37
5. A Festa dos Ciganos no T.E.U.A. Realizada no Ano de 2019.....	39
6. Análise do Rito.....	46
6.1. Análise baseada na teoria durkheimiana.....	46
6.2. Análise do rito de acordo com a teoria de Eliade.....	52
6.3. Análise do rito de acordo com a teoria de Otto.....	55
7. Considerações finais.....	57
8. Referências Bibliográficas	64

Resumo: O objeto da nossa pesquisa se insere na área da sociologia da religião, sendo que, direcionamos nosso foco para o estudo das religiões de matriz africana predominantes no Rio Grande do Sul, entre as quais podemos salientar: o batuque, a umbanda e a quimbanda. Esta última está diretamente conectada ao objeto específico da nossa pesquisa, contudo, é necessário salientar que, apesar da quimbanda ter surgido na década de 1970 como uma religião autônoma e desvinculada da umbanda, na maioria dos casos ela não se manifesta dessa forma. Predominantemente, a quimbanda aparece vinculada à umbanda, principalmente à linha cruzada, quando se manifesta como um rito externo dedicado à expansão e ao desenvolvimento da linha dos exus e do povo da rua, sendo este o caso daquela que estamos pesquisando. A quimbanda por ter uma natureza utilitarista, que está voltada para a solução de todos os tipos de problemas, ganhou muita popularidade. Encontramos diversas casas de religião que trabalham com as três vertentes de religiosidade africana predominantes no RS, entre essas escolhemos para pesquisar uma que congrega: o Templo de Estudos Umbandistas e Afro Ogum das Matas e Mãe Iansã, o qual desenvolve a umbanda cruzada e a quimbanda; bem como, completando as religiões trabalhadas nesta terreira, também há um ilê de batuque, denominado Ilê Oba Ogum Adiolá e Yemanjá Bomi. Esta dissertação trata da festa dos ciganos que ocorreu nesta casa de religião em 24 de maio de 2019, dia consagrado à santa Sara Kali. A linha dos ciganos se manifesta na quimbanda deste complexo religioso, logo, se trata de uma festa onde entidades do povo cigano e do povo da rua se manifestam conjuntamente.

Palavras chaves: Sociologia da religião, batuque, umbanda, quimbanda, Santa Sara Kali, Ciganos, Ogum, Iansã.

Abstract: The object of our research is in the area of the sociology of religion, and we direct our focus to the study of African religions prevalent in Rio Grande do Sul, among which we can highlight: the batuque, umbanda and kimbanda. The latter is directly connected to the specific object of our research, however, it is necessary to point out that, although Quimbanda emerged in the 1970s as an autonomous religion and detached from Umbanda, in most cases it does not manifest itself in this way. Predominantly, Quimbanda appears linked to Umbanda, mainly to the cross line, when it manifests itself as an external rite dedicated to the expansion and development of the line of exus and street people, this being the case of the one we are researching. Quimbanda for having a utilitarian nature, which is aimed at solving all kinds of problems, has gained a lot of popularity. We found several houses of religion that work with the three strands of African religiosity prevalent in RS, among these we chose to research one that brings together: the Temple of Umbanda Studies and Afro Ogum das Matas and Mãe Iansã, which develops the Umbanda Cruzada and Quimbanda; as well as, completing the religions worked in this terreira, there is also a batuque ilê, called Ilê Oba Ogun Adiolá and Yemanjá Bomi. This dissertation deals with the feast of the gypsies that took place in this house of religion on May 24, 2019, the day dedicated to Saint Sara Kali. The line of the gypsies is manifested in the kimbanda of this religious complex, therefore, it is a party where entities of the gypsy people and the people of the street manifest themselves together.

Key words: Sociology of religion, batuque, umbanda, quimbanda, Santa Sara Kali, Gypsies, Ogum, Iansã.

1- Introdução.

Nosso objeto de estudo está restrito a um centro religioso, que atua em algumas linhas das religiões de matriz africana. Nele há um centro de umbanda, uma quimbanda e um ilê de batuque. Este complexo religioso está situado na zona oeste de Santa Maria RS. Estando estruturado formalmente por duas instituições religiosas registradas respectivamente como: Templo de Estudos Umbandistas e Afro Ogum das Matas e Mãe Iansã, e o Ilê Ogum Adiolá e Yemanjá Bomi. O Templo de Estudos Umbandista e Afro, cuja sigla T.E.U.A. é utilizada de forma corriqueira pelos iniciados e frequentadores, Ogum das Matas e Mãe Iansã trabalha na linha da umbanda cruzada e desenvolve uma quimbanda que está associada a esta umbanda; e o Ilê Ogum Adiolá e Yemanjá Bomi desenvolve a linha de batuque jêje-ijexá. Toda esta estrutura é dirigida por M.R.G. com a ajuda de sua esposa M.M., bem como, com a colaboração do filho do casal, G. M.G., e dos demais iniciados às religiões desenvolvidas pelo complexo religioso.

Na umbanda o médium que comanda a casa, sendo o principal sacerdote que atua formando os demais iniciados e liderando o atendimento aos frequentadores, é chamado de cacique; na quimbanda este mesmo líder é chamado de zelador de exus; no batuque, assim como no candomblé, o sacerdote que exerce a chefia é chamado de pai de santo ou babalorixá, se for homem, mãe de santo ou ialorixá, se for mulher. M.R.G. exerce no T.E.U.A. as funções de cacique da umbanda e de zelador dos exus da quimbanda; e no ilê de batuque ele é o pai de santo ou babalorixá.

Nossa pesquisa constou de entrevistas em profundidade e de um longo período de observação direta. As entrevistas em profundidade foram feitas com o sacerdote e líder que comanda a casa de religião que se constitui em nosso objeto de estudo empírico. A nossa observação direta se deu na condição de frequentador da casa de religião, ou seja, significa ficar no que se convencionou chamar de assistência. Nessa condição, se a pessoa desejar, no momento apropriado, pode receber um “conforto”- equivalente ao passe do espiritismo kardecista- ou consultar com algum médium da casa. Explicando melhor, toda a pessoa que fica assistindo às sessões está na assistência. O termo é entendido no sentido de estar observando ou assistindo e, em alguns casos é uma observação com certo grau de participação, pois os frequentadores mais antigos, que já possuem algum grau de intimidade,

podem prestar algum tipo de auxílio espontâneo ou, se solicitados, ajudarem em algumas tarefas referentes à sessão. Estando na assistência surgem oportunidades para conversar com os médiuns e cambonos do terreiro, que, em nosso caso, sempre foram muito prestativos para explicar as peculiaridades referentes às religiões ali desenvolvidas, incluindo seus símbolos, ritos e crenças.

A casa de religião que elencamos como nosso objeto de estudo geral trabalha com as três linhas das religiões de matriz africana predominantes no RS- batuque, umbanda e quimbanda- de acordo com um calendário litúrgico anual, onde estão agendadas as sessões, os rituais e as festas específicas de cada religião. Pelo que podemos observar esse calendário litúrgico é adotado por várias casas de religião, terreiros e ilês. Esses calendários tendem a possuir certa flexibilidade, que se faz necessária em decorrência de imprevistos que podem alterar o planejamento das instituições, como o falecimento de algum membro ou de pessoa muito próxima a um membro iniciado, cuja obrigação de luto e dos trabalhos que devem ser feitos em decorrência do falecimento podem adiar algum evento já programado.

Nosso objeto empírico específico neste trabalho é umas das festas da linha de quimbanda do terreiro, a festa dos ciganos, que é realizada de preferência no dia de santa Sara- a santa do povo cigano. Como as sessões são realizadas costumeiramente em sextas-feiras, caso esse dia caia no meio da semana ou tenha algum problema que inviabilize a realização no dia da santa, a festa é agendada para o dia mais próximo que seja viável. O ponto alto desta festa é o “ritual do fogo, do pão e do vinho”, do qual todos, inclusive os integrantes da assistência, participam. Este foi o único ritual que presenciamos, durante um ano de observação direta, onde constatamos haver uma participação mais ativa dos membros da assistência, tendo despertado nosso interesse de realizar um estudo específico sobre ele.

Começamos nosso trabalho fazendo um breve histórico sobre as religiões de matriz africana que predominam no RS e tratando de algumas de suas características, que por vezes são confirmadas através da nossa observação empírica. Em seguida, analisamos a teoria de Durkheim sobre a religião e a relacionamos com aquelas religiões que são objeto de nossos estudos para possibilitar um maior entendimento sobre elas, bem como, entender como se pode confirmar, de acordo com a teoria durkheimiana, o status de religião que declaram, apesar de peculiaridades que podem dar a entender o contrário.

Analisamos o conceito de numinoso, segundo a teoria de Rudolf Otto. Este conceito trata de um elemento do sagrado que está presente em todas as religiões, pois se refere a

manifestação da divindade ou a percepção de sua presença, através de sensações típicas da revelação numinosa, a qual possui quatro aspectos: tremendum, magestas, orgê e mysterium. O conhecimento pleno do numinoso e de seus aspectos só é possível através da experiência, pois ele pertence a categoria do irracional que não se vincula a moral, contudo, uma aproximação cognitiva deste fenômeno fornece elementos que podem nos ajudar a compreender alguns fenômenos presentes nas religiões de matriz africana atuantes no Brasil.

Outra teoria de grande utilidade para o entendimento do nosso objeto de estudo é a apresentada por Mircea Eliade em sua obra “O Sagrado e o Profano”. Focamos principalmente na análise que ele faz sobre o “espaço sagrado” e sobre o “tempo sagrado”, bem como, aproveitamos conceitos que trabalha e que esclarecem muitos elementos das religiões que pesquisamos. Entre estes, destacamos o conceito de hierofania, que tem a vantagem de simplificar o entendimento sobre os fenômenos do transcendente, já que as manifestações do sagrado são reconhecidas como hierofanias, desta forma podem ser analisadas, criticadas e entendidas com mais objetividade.

Para que o ritual, que se constitui em nosso objeto específico de pesquisa, possa ser bem entendido se faz necessário que o espaço físico do complexo religioso seja minimamente conhecido, em decorrência dessa necessidade procedemos a uma descrição do prédio e da forma como o espaço está ocupado, que intitulamos de “geografia do terreiro”. Sem dúvida alguma, esse tópico pode ser ampliado, inclusive com vários subtítulos, contudo, essa ampliação não se justifica neste trabalho em decorrência dos seus limites e objetivos.

Tendo descrito o espaço físico do terreiro, procedemos a uma dissertação sobre a linha do povo cigano nas religiões de matriz africana. Na sequência, tratamos de alguns aspectos da religiosidade dos ciganos e, também, da história desta linha de religião desenvolvida na quimbanda que é praticada no T.E.U.A. Ogum das Matas e Mãe Iansã.

Preparado o terreno, passamos ao estudo do nosso objeto empírico. Começamos descrevendo a “festa dos ciganos” e o “ritual do fogo, do pão e do vinho”, que foi o seu ponto alto. Descrita a festa e o ritual passamos a análise sociológica embasada na teoria apresentada, bem como nas informações prestadas pelos sacerdotes e iniciados da casa de religião com relação aos rituais, as crenças e ao simbolismo, mas também com referência especificamente à festa e ao ritual dos ciganos. Todo o apoio da teoria que nos embasou, bem como, dos ensinamentos, relatos e informações dos membros do terreiro foram fundamentais para que tirássemos algumas conclusões de nosso estudo.

Nossa pesquisa se mostra relevante já que tem por objeto empírico geral uma casa de religião que além de reunir uma umbanda, uma quimbanda e um ilê de batuque, se destaca pela inserção que tem na comunidade local e pelas especificidades que a tornam única. A umbanda mescla influências das linhas de simiromba e umbanda universal, estando organizada como um templo de estudos, onde se dedica muita atenção ao estudo da doutrina. Com relação a esta doutrina, observamos que possui muitas peculiaridades, pois além das influências amalgamadas de duas linhas tem a marca pessoal trazida pelas experiências dos sacerdotes e sacerdotisas que dirigem a instituição. Esta assinatura pessoal se deve ao aprendizado decorrente das relações estabelecidas com o transcendente através da mediunidade e de outras vivências.

A quimbanda desenvolvida no terreiro está vinculada a umbanda, sendo um rito externo desta. Este aspecto da doutrina é mais um elemento que torna peculiar nosso objeto de estudo específico, “A Festa do Povo Cigano”, que é um evento inserido no calendário litúrgico da quimbanda, o qual é muito intenso. Todos os eventos desta linha são frequentados por uma parcela significativa da comunidade que busca o chamado “conforto”, ou seja, um “passe mediúnico” para melhorar vários aspectos da vida e, também a atuação “das entidades” na resolução dos mais diversos problemas e demandas.

O estudo específico e mais aprofundado das linhas de religião, desenvolvidas no complexo religioso que estamos estudando, não cabe dentro dos limites deste trabalho, contudo não se descarta para trabalhos futuros, em vista da riqueza de dados e questões que a pesquisa tem levantado.

2- Fundamentação Teórica.

2.1- As religiões de matriz africana no RS.

O antropólogo Ari Oro afirma que as religiões afro-brasileiras mais cultuadas no RS são o batuque, a umbanda e a linha cruzada ou quimbanda e que a maioria dos terreiros realiza as três formas predominantes. Se considerarmos que esta constatação foi divulgada em 2012, talvez um novo levantamento de dados possa demonstrar algum tipo de alteração na realidade, contudo, podemos dizer que no ano de 2019 em Santa Maria RS ela permanece válida. Ainda quando estávamos procurando uma casa de religião para elencar como objeto de nossas pesquisas, foi possível constatar que a grande maioria dos terreiros desenvolvia as três formas de religião de matriz africana elencadas por Oro como predominantes, sendo que, o terreiro que constitui objeto de nosso estudo também se enquadra dentro desta configuração.

Ao fazer um relato histórico sobre as religiões de matriz africana, Oro informa que o Batuque pode ser considerado como a primeira expressão da religiosidade africana a se estruturar no RS. Isso teria ocorrido por volta da primeira metade do século XIX nas regiões de Rio Grande e Pelotas, de onde se difundiu para o resto do Estado. Considera que esta é a mais africana das três religiões, “pois a língua litúrgica é a nagô, os símbolos utilizados são aqueles dos antepassados, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às “nações” africanas” (2012, p. 557).

Ainda de acordo com Oro (2012), com relação à umbanda há o entendimento desta ser o resultado do sincretismo que une elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, das religiões indígenas e africanas fazendo dela a mais brasileira entre as três. Funda por Zélio de Moraes em 1908, chegou ao RS em 1926, trazida pelo ferroviário Otacílio Charão e levada para Porto Alegre em 1932 pelo capitão da marinha, Laudelino de Souza Gomes, que fundou a Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda, a qual ainda é atuante na capital do Estado. Segundo Oro a chegada da umbanda ao RS coincidiu com o processo de desenvolvimento do capitalismo nas terras gaúchas. Esse desenvolvimento foi efetuado através do incentivo à industrialização, conseqüentemente a economia foi se monetizando e o êxodo rural foi alterando a proporção entre as populações rural e urbana.

Portando, um novo estilo de vida mais urbano e racionalizado começava a se gerar, ao qual a umbanda se adaptou melhor que o batuque, pois seus rituais duram menos tempo e são menos ruidosos, não pratica o sacrifício de animais, seus ritos permitem que as pessoas possam estar vinculadas à religião sem que tenham que alterar seu cotidiano. Estas características que garantiram mais facilidade de adaptação, também foram favoráveis ao crescimento e difusão da umbanda.

Oro, citando Corrêa, afirma em relação à quimbanda que “—a Linha Cruzada teria iniciado na década de 1970, numa fase de consolidação do capitalismo, com o conseqüente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças, aflições de toda ordem. Desde então, a Linha Cruzada/Quimbanda se afirmou como a forma religiosa predominante no meio afro-religioso rio-grandense” (Corrêa apud Oro, p. 560, 1994). A natureza da linha cruzada, cujos trabalhos e ritos estão alicerçados nos exus, tornou-se um grande atrativo em uma época onde os problemas se multiplicam, tendo em vista que essas entidades se dispõem a resolver todos os tipos de demandas.

Embora a organização religiosa que estamos pesquisando trabalhe com as três linhas de religiosidade vinculadas à matriz-africana consideradas populares no Rio Grande do Sul, este trabalho trata especificamente de uma festa que é realizada em homenagem ao povo cigano, que se manifesta na linha de exu, ou seja, na quimbanda da “terreira”- termo pelo qual muitos membros se referem ao centro religioso.

Conversando com o dono da “terreira”, que acumula as funções de babalorixá, cacique e zelador, ele dizia que “tem que ter uma umbanda para equilibrar”. Afirmava que os trabalhos de luz da umbanda, baseados na caridade espiritual e material, são fundamentais para a evolução espiritual do médium, que permitem a esse ter a condição necessária para auxiliar os exus que incorpora a evoluírem. Levando em consideração que os exus pertencem aos planos mais densos da criação, trabalhando com energias vinculadas ao lado mais egoísta e passional da psique, é nesse sentido que o convívio com um médium que faz um trabalho de luz, através da umbanda, pode permitir aos exus que ele incorpora irem superando o egoísmo, a passionalidade e os sentimentos mais densos. O sentido do trabalho realizado pela quimbanda através dos exus, não seria somente possibilitar ao médium vencer demandas próprias e ajudar os clientes ou frequentadores do terreiro a resolverem seus problemas, mas, através desse trabalho, proporcionar o desenvolvimento da consciência e da espiritualidade dessas entidades para que evoluam. O sentido de evolução está conectado à solidariedade, à

caridade e ao amor altruísta. Inclusive há a preocupação em ter sempre um cambono assessorando o exu quando o médium não é consciente para evitar que o exu aceite fazer algo fora dos padrões da moralidade que tenha sido solicitado pelo consulente, pois implicaria em retorno cármico.

Devido à complementariedade estabelecida entre a umbanda e a quimbanda dentro do sistema adotado pelo Templo de Estudos Umbandistas e Afro Ogum das Matas e Mãe Iansã pretendemos iniciar uma pequena dissertação sobre essas linhas calcadas na religiosidade africana.

“As classificações da umbanda são muito fluidas e, assim como o batuque, não é uma religião dogmática. Existe uma divisão entre a chamada umbanda branca e cruzada, onde a primeira não cultua os povos ciganos e da rua e a segunda, sim” (WOLFF, p. 53, 2016). Contudo, De Oliveira (2012), citando o artigo publicado na Revista Espiritual de Umbanda em 2007, chama atenção para o conteúdo da página 30 desta revista, o qual demonstra que a umbanda criada por Zélio de Moraes, com a assistência do caboclo Sete Encruzilhadas, transcorridos apenas alguns anos já estava segmentada em várias denominações, como Umbanda Omoloko, Umbanda de Pretos Velhos, Umbanda Branca, Umbanda Esotérica.

Se adotarmos a classificação que divide a umbanda em dois ramos, umbanda branca e umbanda cruzada, estabelecendo que somente a umbanda cruzada cultue os povos ciganos e da rua, podemos ter algumas surpresas quando começamos a investigar o que a realidade nos apresenta, considerando que existem várias vertentes da umbanda branca. Podemos dizer, nos referindo a uma classificação antiga, que a umbanda branca tem sete linhas, as quais são: “a primeira de Oxalá; a segunda de Ogum; a terceira, de Euxoce (Oxóssi); a quarta, de Xangô; a quinta de Nha-San (Iansã); a sexta de Amanjar (Iemanjá); a sétima é a linha de Santo, também chamada de Linha das Almas” (DE Souza, p. 52, 2008). Ainda, lembrando que Birman (1985) constatou, com relação aos terreiros de umbanda, haver entre estes uma “unidade na diversidade”, ou seja, ao mesmo tempo em que encontramos diferenças no modo de praticar a religião, devidas às influências de outros credos na umbanda, decorrente do sincretismo que lhe é peculiar, contudo, tais diferenças não são suficientes para impedir uma crença comum, bem como princípios que são respeitados pelas diversas vertentes.

Exemplificando, M.R. Gonçalves, cacique e zelador de exus do terreiro que pesquisamos, relata haver terreiros de umbanda, que não pertencem à linha cruzada, onde o povo cigano se manifesta. M. Martins, esposa deste, é uma prova desse fato, pois, entre as

entidades que incorpora, há uma jovem cigana, a qual só se manifesta quando ela está visitando outros terreiros que não trabalham com a umbanda cruzada, jamais tendo se manifestado em giras da linha de exu. M.R.G. e M.M. foram membros de um templo de umbanda chamado “Reino do Pai Quirimbo”, onde se praticava a umbanda de simiromba, que podemos considerar uma entre tantas vertentes nas quais a umbanda está segmentada. Relatam que essa vertente só trabalhava internamente com exus, portanto não havia uma sessão aberta ao público onde os exus se manifestassem. A manifestação destes se dava em um determinado ritual que ocorria apenas uma vez por ano e no qual só os iniciados do terreiro poderiam participar. Trabalhar somente no âmbito interno com o chamado povo da rua parece ser comum às vertentes da umbanda que não são da linha cruzada. Outra característica da simiromba que nos foi informada, diz respeito às sessões serem sempre encerradas com a manifestação dos pretos velhos.

No T.E.U.A. Ogum das Matas e Mãe Iansã, segundo M.R.G., a umbanda é a universal ou umbanda cruzada, a qual cruza as sete linhas da umbanda permitindo desenvolver a quimbanda e trabalhar com esta de uma forma mais intensa e efetiva, através de um rito externo aberto ao público, como é feito atualmente no terreiro. Tanto as sessões da umbanda quanto as giras da quimbanda se realizam em um mesmo espaço, porém, durante as giras da quimbanda, o congá, assim chamado o altar onde ficam as imagens e assentamentos da umbanda, fica oculto por uma cortina que vai de um lado ao outro do salão do templo, produzindo uma separação física entre os trabalhos das duas linhas, que, no entanto, são consideradas complementares. M.R.G. relata algumas adaptações que são influência da umbanda de simiromba. Entre elas, a mais visível consiste em encerrar todos os trabalhos da umbanda com a manifestação do preto velho Pai José, um de seus guias. Nessas manifestações este guia sempre traz alguma mensagem aos médiuns, ao público da assistência e a todas as pessoas presentes na sessão. Desta forma, podemos observar que a umbanda cruzada do T.E.U.A. sofreu adaptações, recebeu as influências do legado que M.R.G. traz consigo.

A realidade nem sempre cabe perfeitamente dentro das classificações teóricas, talvez uma das formas mais adequadas de nos aproximarmos pela teoria dessa complexa realidade, que constitui o universo das religiões de matriz africana, seja através da concepção estabelecida por Durkheim (1989) sobre a essência da própria religião. Vamos analisar essa teoria para entender como ela pode explicar “a unidade na diversidade”, observada por Birman e que caracteriza as religiões de matriz africana predominantes no RS.

2.2- A religião segundo Durkheim.

De acordo com Durkheim (1989) não é a crença em um ser supremo ou em divindades, tampouco a tentativa de explicar o sobrenatural que justificam a existência da religião. Consideramos o budismo uma religião e nele não há a crença em Deus ou em deuses. A tentativa de explicar o sobrenatural também não é justificativa suficiente, pois a definição dos limites entre o natural e o sobrenatural pode variar de acordo com as culturas e com o período histórico. Para reforçar este argumento devemos considerar que a concepção atual daquilo que pertence à ordem natural das coisas e do que está fora dessa ordem é fruto de um processo de aquisição de conhecimentos estabelecido pela ciência, que pode ser considerado em termos históricos como algo relativamente recente. Portanto, se analisarmos sociedades do passado, inseridas em um tempo onde o pensamento mágico e encantado fazia parte da realidade, ou observamos algumas etnias que vivem distantes do mundo tecnológico que predomina na atualidade, vamos constatar que nem sempre houve uma separação entre o natural e o sobrenatural e, em alguns casos, pode ainda não haver.

Outro equívoco está em não perceber que a religião não é uma entidade indivisível, sendo na verdade “... um todo formado por partes; é sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias” (Durkheim, 1989, p.18). Durkheim ainda estabelece uma classificação para os fenômenos religiosos em duas categorias fundamentais, a saber: as crenças e os ritos. As crenças são entendidas como “estados da opinião”, sendo representações, às quais podemos vincular os mitos, os dogmas, a doutrina de cada religião; por outro lado, os ritos são “modos de ação determinados”, vinculados ao movimento, às práticas e ações inseridas dentro do universo religioso.

Tratando das crenças, enquanto categoria fundamental da religião, Durkaime estabelece que todos os tipos de crenças religiosas, necessariamente supõem uma classificação das coisas inseridas no universo humano, sejam elas reais ou ideais, em dois gêneros que se contrapõem: o profano e o sagrado. Entre estes dois gêneros há uma heterogeneidade, que muitas vezes produz um antagonismo de tal ordem que pode levar à hostilidade. Nesses casos, se entende que só é possível pertencer ao universo do sagrado se o profano for completamente abandonado, vivendo completamente imerso na religião. Exemplos dessa postura radical são: a vida monástica, que cria um mundo paralelo e fora do natural, do qual o profano fica distante; o ascetismo místico, que procura eliminar todos os

apegos ao mundo profano; as mais diversas formas de suicídio religioso, decorrentes da fuga ao profano que leva a fuga da própria vida.

Contudo, a heterogeneidade existente entre o profano e o sagrado, apesar de produzir a separação entre os dois gêneros, nem sempre leva a um quadro de hostilidade radical, mesmo sempre tendo sido entendidos pelos homens como mundos que não possuem nada em comum. O conjunto constituído pelas coisas sagradas é vasto e não pode ser determinado de forma definitiva, pois é dotado de uma variabilidade que está diretamente relacionada à variabilidade presente nas diversas religiões, bem como, detectada dentro destas em maior ou menor grau. Portanto, a extensão do universo do sagrado não possui limites fixos, uma vez que pode haver expansão. Por exemplo, quando um novo culto é criado, quando nasce uma nova religião. Por outro lado, pode haver alguma retração com o fim de determinadas crenças, ritos, dogmas ou até mesmo de religiões que podem se extinguir. Dentro desse universo que constitui o gênero das coisas sagradas, encontramos as crenças, os mitos, as lendas, os seres transcendentais- como espíritos, ninfas, deuses, etc.- bem como:

Um rochedo, uma árvore, uma fonte, um seixo, um pedaço de madeira, uma casa, em uma palavra, uma coisa qualquer pode ser sagrada. Um rito pode ter esse caráter; inclusive, não existe rito que não o tenha em algum grau. Há palavras, frases, fórmulas que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagrados; há gestos e movimentos que não podem ser executados por todo mundo (Durkheim, p. 20, 1989).

Portanto, para Durkheim, a característica fundamental que define a religião é justamente essa concepção inerente a toda religião, que separa o universo em dois mundos antagônicos e, é possível dizer rivais e hostis, sendo um o mundo das coisas profanas e o outro o mundo daquilo que é sagrado. Cabe aqui lembrar o exemplo citado acima: o budismo é considerado uma religião, justamente porque estabelece em sua doutrina a distinção entre o sagrado e o profano. Para esta religião as quatro verdades santas e todos os ritos e práticas originadas a partir delas são sagrados.

Com relação aos ritos, outra categoria fundamental do fenômeno religioso, ele os considera como regras de conduta que vão determinar como as pessoas devem proceder com relação a todas as coisas pertencentes ao gênero sagrado. Este, como já foi dito, têm uma extensão indeterminada e, dependendo da religião e de suas vertentes, pode variar. Desta forma podemos encontrar ritos e coisas consideradas sagradas em uma vertente de determinada

religião, que apresentam diferenças ou não se encontram presentes em outras vertentes desta mesma religião.

Para Durkheim, uma religião se constituiria por um conjunto de coisas sagradas que, ao manterem entre si relações de coordenação e subordinação, formam um sistema onde se constata certa unidade, o qual se manifesta concretamente através das crenças e ritos que estão inseridos dentro do conjunto das coisas sagradas, desde que não participe de outro sistema do mesmo gênero. Desta forma, considera ser a religião “... um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas” (1989, p.25). Portanto, nesta existe ou pode existir uma pluralidade de ideias, de princípios e de coisas sagradas, que vão ser os fundamentos geradores e organizadores das crenças e dos ritos.

2.2.1- A concepção de religião de Durkheim ajuda a entender as religiões de matriz africana.

Agora podemos invocar a teoria de Durkheim sobre a religião para entendermos a natureza das religiões de matriz africana, entre as quais vamos destacar as que predominam no RS. Nosso interesse se concentra especialmente sobre a umbanda cruzada, que desenvolve um rito externo para a linha de exu e do povo da rua, por estar relacionada diretamente com nossa pesquisa. Essas religiões estão organizadas em unidades autônomas, as quais, em decorrência das suas peculiaridades, produzem certo grau de diferenciação entre si. Assim, um determinado centro de umbanda de uma linha específica, pode diferenciar-se em alguns aspectos em relação a outro centro de umbanda da mesma linha, pois, apesar de estarem vinculados a uma mesma federação e de observarem em linhas gerais uma mesma doutrina, são dotados de autonomia e podem ter incorporado influências distintas que foram sincretizadas. Portanto, essa multiplicidade de vertentes e linhas que essas religiões possuem constitui o fruto de uma pluralidade de ideias, de princípios, de coisas sagradas, que por sua vez vão gerar uma diversidade equivalente de crenças e ritos. No entanto, tal diversidade não impede que haja uma religião, não impede a unidade, até porque esta é presente nas religiões de matriz africana. Porém, observamos uma unidade baseada em uma organização federativa,

que permite muita autonomia aos diversos templos, centros, terreiros, tendas, ilês, que constituem essas religiões.

Por exemplo, o terreiro na qual estamos desenvolvendo nossa pesquisa pratica a umbanda universal ou cruzada, cujas sessões se desenvolvem em um templo onde há uma determinada configuração em relação ao sagrado para as sessões de umbanda e outra para giras de quimbanda. Por outro lado, para fazermos um contraponto que permita demonstrar um pouco dessa diversidade, vamos citar outro terreiro, localizada em Santa Maria, que também trabalhe com a umbanda e a quimbanda. Estamos nos referindo ao “Templo Pai Xangô e Tranca Rua das Almas”, cujo Cacique e zelador, ao ser questionado sobre a vertente da umbanda que pratica declarou que não é a cruzada. De acordo com suas palavras, a umbanda que pratica é a “tradicional, a mesma do tempo da minha mãe, que era de religião”, e ainda a classifica como “a umbanda antiga”. Esclarece que sua casa é “uma casa quimbandeira”, portanto, trabalha mais com a quimbanda, porém a umbanda é necessária para haver um equilíbrio. Nas giras de quimbanda desse templo não se ocultam as entidades da umbanda, inclusive as imagens dos exus ficam no mesmo espaço. Podemos observar desta forma outra relação com o sagrado, bem como outra forma de se entender a relação entre umbanda e quimbanda, pois para alguns, existe a necessidade da umbanda ser cruzada para se trabalhar com a quimbanda, no formato de rito externo.

Com relação à teoria que pode nos esclarecer um pouco mais sobre a natureza das religiões, principalmente com relação aos seus cultos, vamos avaliar o que nos diz Durkheim:

Assim, uma religião não se reduz geralmente a um culto único, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia. Essa autonomia, por sinal, é variável. Às vezes os cultos são hierarquizados e subordinados a um culto predominante, no qual acabam inclusive por ser absorvidos; mas ocorre também estarem simplesmente justapostos e confederados (Durkheim, p.25, 1989).

Durkheim nos esclarece que a oposição entre o sagrado e o profano equivale à oposição entre o ideal e o real, portanto, o que está sendo posto em oposição são abstrações produtoras de mentalidades, que se contradizem e rivalizam, mas não se destroem, tendo em vista que o mundo ideal está contido dentro do mundo real e de certa forma um precisa do outro. “A sociedade ideal não está fora da sociedade real, faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre dois polos que se repelem, não podemos nos juntar a uma sem nos juntar à outra” (1989, p. 467).

Como nosso artigo trata de um rito de quimbanda, que atua em complementariedade com a umbanda, essa relação de dependência entre os gêneros profano e sagrado pode ser útil para a compreensão do nosso objeto de estudo, uma vez que a quimbanda está imbuída de uma religiosidade voltada para a solução de demandas e realização de desejos em um aspecto amplo, pois, atua em todos os níveis da vida profana, através da ação de suas entidades e com trabalhos de magia. Em alguns desses níveis a umbanda e o batuque, em decorrência de éticas próprias, não interferem. Porém, percebemos que a quimbanda manifesta um aspecto da dimensão do sagrado que está além da moral e da racionalidade convencional, que permite uma atuação ampla em todos os aspectos da dimensão profana. Com isso não queremos dizer que não se encontre aspectos do sagrado conectados a uma moralidade e uma racionalidade convencional nessa linha de religiosidade, mas que ocorre uma relativização de conceitos como o bem, o mal, o justo, ou seja, pode ser gerada uma racionalidade que não se prende a uma moral convencional.

2.3- O Numinoso, segundo Otto.

Otto (2007), em sua obra “O Sagrado”, argumenta que a religião tem um aspecto racional que pode ser percebido na tentativa de conceituar Deus e de lhe conceder atributos, através de um discurso que confirma o caráter racional do entendimento e dos atributos conferidos à divindade. Também quando são estabelecidos conceitos e doutrinas, que auxiliam a estruturar melhor os credos, este aspecto da religião é reforçado, portanto, opor a religião ao racionalismo é um grande equívoco. Salienta como um engano pensar que o milagre não pode ser enquadrado dentro dos parâmetros da razão e que esteja em oposição a esta. Por este ângulo há como eliminar a oposição entre a racionalidade e o milagre, já que o entendimento que se tem sobre este é plenamente racional. Seguindo esta linha de raciocínio, por milagre se pode entender: que o encadeamento da ordem “natural” das coisas é alterado em determinado momento, sofrendo uma breve interrupção, pela entidade que tudo estabeleceu e criou, logo sendo senhor do que estabelece e cria pode gerar quebras ou as alterações que desejar. Nesta concepção não há nada de irracional.

No entanto, para o autor encarar a religião sob um único ângulo, observando somente seu aspecto racional, é se afastar de um entendimento mais profundo e correto sobre esta. Assim como caracterizar a divindade somente através de seus atributos racionais- onipotência, boa vontade, onisciência, etc.- fosse o suficiente para entender a essência da divindade, pois esta estaria limitada àqueles atributos. Apesar da tendência à racionalização predominar no campo religioso, não se pode reduzi-la aos seus aspectos racionais caso se pretenda conhecer a religião mais profunda.

O autor identifica um atributo da divindade, que pode ser percebido em todas as religiões, pois integra o universo do sagrado que lhes é inerente, mas é totalmente desconectado dos aspectos moral e racional, pois é entendido como uma categoria a priori. Evidentemente, estamos nos referindo ao numinoso, que certamente é uma grande contribuição para que se possa entender melhor o sagrado.

Para entendermos melhor o numinoso vamos lembrar que a teoria de Otto tem relação como a de Kant, que estabeleceu não ser possível compreender Deus através da razão pura, portanto, não deve ser apreendido por conceitos racionais. A palavra numem, vem do latim e significa deidade, assim deve ser entendida como o “ente sobrenatural”, que somente é

apreendido pelo sentimento numinoso. Com relação a este, Otto salienta: “O elemento que estamos falando e que tentaremos evocar no leitor está vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seria religião” (2007. P. 38).

O numinoso é explicado através da experiência com o sagrado, tendo sido caracterizado por Otto através dos seguintes aspectos: *tremendum*, que está vinculado ao temor de Deus, sendo o terrível no sagrado; *majestas*, que provoca o sentimento de pequenez, de criatura diante da grandiosidade do outro; *orgê*, o qual está relacionado à energia, que se manifesta na vivacidade, na paixão, na vontade, na força e na comoção; *mysterium*, que traz a sensação de algo incompreensível e deixa o religioso em estado de espanto pela experiência irracional. Apesar da descrição desses aspectos fornecerem uma noção do numinoso, no entanto, ele não pode de fato ser ensinado em sentido estrito, pois para entendê-lo verdadeiramente o caminho é despertá-lo e senti-lo.

O *tremendum*, assim como todos os outros aspectos do numinoso, não pode ser descrito verdadeiramente, contudo é possível uma aproximação cognitiva que nos forneça uma compreensão mínima daquilo que só é possível conhecer de fato quando vivenciando. Estamos falando de uma espécie de temor ou medo que não deve ser confundido com o sentimento natural que conhecemos e pode ser explicado facilmente, embora como referência possa aproximar o entendimento.

Outras expressões também servem como referência para tentar entender esse aspecto do numinoso, desta forma podemos dizer que tem relação com santificar, com o terror de Deus que paralisa as pessoas e que pode estar impregnado de um assombro, no sentido de estar diante de algo fantasmagórico e assombroso, que faz ficar arrepiado, apavorado e sentir receio, pânico do “inquietantemente misterioso” e muito mais, tendo em vista que as analogias para tentar uma aproximação desse sentimento são numerosas.

Segundo o autor, uma das primeiras manifestações desse aspecto do numinoso aparece em um nível primitivo e rudimentar na forma de “receio demoníaco”, sendo uma característica das religiões primitivas. Já em formas religiosas mais elaboradas este tipo de percepção mais ingênua foi sendo superado. Entretanto, mesmo em culturas mais complexas e ainda nos dias atuais este nível de percepção mais primária pode aparecer diante de histórias fantasmagóricas de assombração produzindo a sensação de horripilar-se.

É interessante notar que Otto encontra “um parentesco” entre a “ira Javé”, descrita no Antigo e no Novo Testamento, com esse tipo de percepção conectada ao demoníaco e ao fantasmagórico. O numinoso é um elemento do sagrado que não é racional e nem moral, seguem o mesmo padrão todos os seus aspectos, inclusive o tremendum, que em religiões arcaicas “primitivas” e diante de relatos de assombração ou de terror pode ser sentido como o demoníaco ou o fantasmagórico respectivamente. Nessas sensações não há nada de racional e nada de moral, assim como na “ira de Javé”, que é imprevisível e arbitrária. Ela se manifesta misteriosamente como uma força avassaladora inerente à própria santidade, sendo que o próprio tremendum, como aspecto numinoso, é completamente irracional e assustador ao ponto de gerar incompreensão.

O autor cria um termo que tem por objetivo sintetizar o que se produz para tentar explicar o tremendum: a “inacessibilidade absoluta”.

O sentimento de criatura ou majestas é mais do que um sentimento de dependência ou de mera inferioridade, consiste em um efeito colateral do receio diante da “superioridade absoluta”, da inacessibilidade do ser divino, que faz o indivíduo experimentar a sensação de depreciação sobre si, perceber-se como objeto e sentir-se infinitamente pequeno.

Magestas vem do latim e significa majestade, afinal o sentimento de criatura vem da crença sobre o “poder”, o “domínio” e a “supremacia absoluta” da divindade sobre o humano e a criação como um todo, produzindo na pessoa o sentimento de anulação, de ser nada, de ser pó, que fundamenta a “humildade religiosa”.

O terceiro aspecto, conhecido como “orgê”, pode ser entendido como a energia do numinoso, que é sentida principalmente na ira divina. Segundo o autor, usar atributos humanos para caracterizar aspectos irracionais da divindade, sem a compreensão de se tratar de uma representação para possibilitar a aproximação cognitiva, é um erro. Portanto, não devemos atribuir àquilo que classificamos como o lado irracional do ser divino propriedades naturais como se fossem reais, quando só se pode usá-las como ideogramas do que é inexprimível e indescritível. Desta forma, se caracterizarmos a divindade usando atributos humanos em um sentido simbólico, que servem para aproximar o entendimento daquilo que é inefável, não incorreremos em uma concepção antropomorfa. É neste sentido que o autor afirma que essa energia pode se expressar simbolicamente na emotividade, na excitação, na vontade, na atividade, na paixão, bem como em outros sentimentos correlatos. Ainda salienta que estas características aparecem em gradações que vão do demoníaco ao Deus “vivo”. A

manifestação dessa energia também desperta na psique o zelo, que faz a pessoa ficar cheia de dinamismo para as praticas ascética e aumenta a dedicação à espiritualidade.

O Mystérium está relacionado ao espanto. No sentido natural seria o estranho, o inexplicável, o não compreendido, porém, no sentido religioso seria o “totalmente outro”, o que causa estranheza, o que foge do usual. Na página 58 Otto escreve que esse “outro” pode ser chamado de espírito, demônio, Deua, inclusive, pode não receber nenhum tipo de designação “ou produzir novas fantasias para interpretá-lo e preservá-lo ou atribuí-las a entes fabulosos que a fantasia já produziu independentemente, ou antes, mesmo de se sentir o receio demoníaco” (2007, p. 58).

O espanto e o estarecimento produzido pelo mystérium no individuo decorre por este se deparar com algo que apresenta uma natureza descomunal comparada com a sua, cuja grandiosidade a torna inapreensível.

2.4- O Sagrado e o Profano, segundo Mircea Eliade.

Eliade, 1992, entende que existem “duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”⁶: uma que se conecta a dimensão do sagrado e a outra à do profano. Ele analisa as várias manifestações do sagrado em um contexto geral e estabelece o que podemos chamar de aspectos particulares deste, portanto consideramos o universo do sagrado em uma dimensão geral, dividida em vários aspectos específicos, que seriam dimensões específicas do próprio sagrado. Para diferenciá-las ele caracteriza essas dimensões específicas e as analisa, estabelecendo desta forma contrapontos com a percepção profana de existência.

Para que o seu pensamento seja bem entendido é necessário uma análise sobre cada uma das dimensões específicas trabalhadas por ele, porém antes de empreendermos essa análise é necessário esclarecermos um dos conceitos básicos, entre os muitos que são encontrados em sua obra. Especificamente, me refiro ao conceito de hierofania. Segundo suas próprias palavras o termo indica “o ato da manifestação do sagrado”², ou seja, “que algo de sagrado se nos revela”³.

2.4.1- O espaço sagrado

A primeira dimensão específica do sagrado abordada é o espaço, que para o homem religioso não é homogêneo, já que considera haver uma descontinuidade demarcada por roturas que separam o espaço sagrado daquele que não apresenta esse caráter. Portanto, de acordo com a concepção do homem religioso os espaços apresentam diferenças qualitativas, segundo as quais o espaço não sagrado é considerado sem consistência e fraco; enquanto o espaço sagrado é forte, consistente e está relacionado à fundação do mundo. Contudo, convém observar que estes espaços sagrados também podem apresentar diferenças qualitativas entre

¹ ELIADE, Mircea; FERNANDES, Rogério. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**, 1992. pp14-15.

^{2,3} Citações encontradas na pág. 13 da mesma obra.

si, relacionadas a especificidades relativas a alguns ritos ou evento histórico da religião, podendo inclusive afetar o grau de sacralidade entre eles.

Quando falamos em fundação do mundo estamos considerando que para o homem religioso o espaço sagrado representa o real que dá sentido à existência, sendo o espaço profano uma extensão homogênea e amorfa que o rodeia. Aquele surge como consequência de uma hierofania, ou seja, uma manifestação do sagrado produz a rotura que separa o território e cria um “centro do mundo”, que se constitui em um “ponto fixo” ou um “eixo central”, o qual se torna a base de toda orientação, bem como, manifestação de uma realidade absoluta que se contrapõe a realidade profana que a circunda. Portanto, o autor considera esta uma manifestação “religiosa primária”, “que precede toda reflexão sobre o mundo”⁴ e corresponde a “fundação do mundo”. Contudo, o autor observa que muitas vezes um simples sinal pode ser suficiente para que um local passe a ser considerado sagrado, dispensando a necessidade de uma hierofania. Neste sentido, um sonho, um conjunto de coincidências, coisas ou acontecimentos que sejam considerados como sinais podem servir para se estabelecer um lugar sagrado, desde que produzam o efeito de impressionar e provoquem uma interpretação que os considere como uma manifestação da vontade divina.

Com relação aos sinais, quando estes não aparecem espontaneamente, muitas vezes são produzidos, como exemplifica o autor através dos relatos de certas práticas, entre elas: libertar um animal do rebanho e sacrificá-lo no lugar onde for encontrado e, passando a considerar esse lugar sagrado, nele constroem um altar e ao redor a aldeia. O autor conclui que em todos os casos a determinação da sacralidade de um lugar não depende diretamente dos homens já que estes não “fazem mais do que procurá-lo e descobri-lo com a ajuda de sinais misteriosos”⁵.

Na concepção do autor, para o homem religioso a existência não tem sentido se não há a fundação do mundo através do estabelecimento de um espaço sagrado, o qual, por ser um centro ou um ponto fixo, constrói referências para a vida e se diferencia da homogeneidade caótica do espaço não sagrado. Desta forma, para comprovar o valor cosmogônico da construção do espaço sagrado ele cita muitos exemplos, como as igrejas, que para os crentes constituem um centro de referência, ou seja, um “centro do mundo”, cuja porta representa a fronteira com o universo profano. Desta forma surge o conceito de “limiar”, que se refere ao

⁴ Trecho retirado da página 17 da obra de Eliade, anteriormente citada.

⁵ Trecho retirado da página 20 da obra de Eliade, anteriormente citada.

limite onde se estabelece a fissura entre o espaço sagrado e o não sagrado, portanto, entre duas formas de ser e conceber o mundo. O autor ainda faz referência ao limiar doméstico, pois os lares dos devotos podem ter um caráter sagrado em algumas religiões, bem como, cita ritos utilizados para transpor os limiares, que podem ser desde reverências até sinais. Ainda observa que estes possuem seus guardiões, como deuses ou espíritos, que protegem o espaço sagrado tanto de humanos com más intenções como de entidade demoníacas. Em algumas religiões são oferecidos sacrifícios às divindades guardiãs no próprio limiar e, em outras da cultura palio-oriental como a Babilônia, o julgamento era efetuado neste lugar, que se constitui em um símbolo de separação e passagem entre o sagrado e o profano.

Os lugares sagrados, especialmente os templos dentro de uma concepção mais arcaica, são considerados “portas” que permitem que os deuses venham até os homens e estes se elevem ao nível transcendente onde aqueles habitam, sendo que para exemplificar essa característica o autor relata a representação, através de diferentes imagens que podem ser encontradas em algumas igrejas, de uma “abertura” que permite essa comunicação. Ainda dentro dessa mesma concepção os homens religiosos procuram habitar os territórios onde os seus lugares sagrados se encontram, construindo desta forma o que entendem como o “próprio mundo”, o “seu cosmos”, que se contrapõe ao outro mundo, estrangeiro e indeterminado, o qual representa o caos, pois o desconhecido pode povoar a imaginação com medos, que não se manifestam com relação ao lugar habitado e conhecido.

Então podemos entender que de acordo com as concepções de uma cultura arcaica o mundo corresponde ao território que se habita, pois neste se estabeleceu conexões com o sagrado, através de lugares onde o divino de alguma forma se manifestou e, neles se estabelecem portas para o “céu”, as quais se constituem em canais de comunicação com o transcendente. Nesses lugares se estabelecem limiares que separam o espaço sagrado do profano, mas, como o território habitado e conhecido é percebido, dentro do entendimento de seus habitantes, como o “nosso mundo”, como o mundo ao qual se pertence, então surge o limiar que separa este mundo, que equivale ao cosmo, do território desconhecido que equivale ao caos; ou seja, o estabelecimento dos limites do lugar que se ocupa está vinculado aos lugares sagrados e a consagração destes e do território ocupado, bem como às concepções cosmogônicas do povo.

A consagração de um lugar equivale a “cosmização” deste. Tornando-o um cosmos, muitas vezes se reitera a cosmogonia, portanto se repete e renova a obra dos deuses. A partir

de então ele se torna um lugar habitável, ou seja, um mundo que é organizado e seguro, pressupondo que todo território que ultrapassa as fronteiras do que foi “cosmiado” é caótico e inabitável, já que o homem religioso não quer viver no caos.

Eliade trabalha com a ideia de um sistema que inclui concepções religiosas e imagens cosmológicas que são solidários entre si, o qual denomina de “sistema do Mundo das sociedades tradicionais”, sendo da seguinte forma caracterizado:

(a) um lugar sagrado constitui uma ruptura na homogeneidade do espaço; (b) essa ruptura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo (Eliade, 1992, 24-25).

O autor conclui que um número significativo de mitos, ritos e crenças manifestados no tempo corrente derivam desse sistema composto por concepções, imagens religiosas e cosmológicas, característico das sociedades tradicionais, portanto quando o compreendemos estamos compreendendo melhor o pensamento do homem religioso atual.

2.4.2- O tempo sagrado

O tempo sagrado é a segunda dimensão do sagrado abordada por Eliade e, assim como no caso do espaço, ocorre uma fissura, uma quebra de continuidade entre o tempo sagrado e o tempo profano, em decorrência da dimensão temporal sagrada também não ser contínua e nem homogênea para o homem religioso. A passagem da vivência que transcorre no tempo ordinário, homogêneo e contínuo, identificado como profano, para o tempo sagrado ocorre através dos ritos religiosos, por meio dos quais, se revivem eventos sagrados que se inserem em um tempo mítico. Portanto, podemos considerar como uma característica do tempo sagrado, o fato de ser reversível, à medida que tem o poder de tornar presente o tempo mítico e primordial, que assim pode ser vivido e revivido indefinidamente.

De acordo com esta concepção o tempo sagrado, que se manifesta através dos ritos, de liturgias e festas religiosas, é cíclico e atualiza no presente um evento sagrado primordial. Desta forma se abre uma brecha no tempo profano, o qual por natureza é fluido e irreversível, onde um evento mítico sagrado ocorre novamente. Entretanto, há uma diferença entre a atualização no tempo sagrado de alguns eventos de religiões como o judaísmo, o cristianismo ou o islamismo em relação a eventos de religiões arcaicas. Naquelas, vamos encontrar eventos sagrados que estão inseridos dentro do tempo histórico, assim como a interferência divina nos rumos da própria história, portanto são determinados tempos do passado onde os dramas sagrados se manifestam vinculados à vida profana. Estamos tratando de tempos históricos que adquirem uma dimensão sacra em decorrência dos eventos conectados a ação divina que neles se inserem, como a vida, a paixão e o martírio de Cristo que transcorrem em um determinado período histórico. Em religiões como as arcaicas não há relação entre o tempo sagrado e qualquer espécie de relato cronológico de um tempo antecedente, pois estamos tratando de um tempo primordial e mítico, que surge repentinamente sem vínculos com passado, já que o evento que o sacraliza não é antecedido por nenhum outro.

Nas religiões arcaicas, também o cosmos costuma ser identificado com o tempo. Quando os adeptos dessas religiões se expressavam dizendo que o mundo, no sentido de cosmos, tinha passado: estavam dizendo que um ciclo ou um ano tinha passado. Conforme essa mentalidade, o tempo nasce com o cosmos e deve renascer a cada ciclo que se finda, logo o cosmo também renasce. Portanto, surge um mundo novo e um tempo novo a cada ciclo, gerando a renovação da vida.

Eliade cita vários exemplos interessantes para demonstrar de que forma, nas religiões arcaicas, o fim do tempo, significando fim de um ciclo e o início de um tempo novo, equivale ao fim de um mundo velho e o início de um mundo renovado. Isto se dá através da atualização da cosmogonia, que revive a criação dentro de um tempo sagrado e também atualizado. Certamente o exemplo que o autor extrai da mitologia persa deve ser o mais elucidativo dessa questão:

O Naurôz – o Ano Novo persa – comemora o dia em que teve lugar a Criação do Mundo e do homem. Era no dia do Naurôz que se efetuava a “renovação da Criação”, conforme se exprimia o historiador árabe Alb’runi. O rei proclamava: “Eis um novo dia de um novo mês e de um novo ano: é preciso renovar o que o tempo gastou.” O tempo gastara o ser humano, a sociedade, o Cosmos, e esse tempo destruidor era o Tempo profano, a duração propriamente dita: era preciso aboli-la para restabelecer o momento mítico em que o mundo viera à existência, banhado num tempo “puro”, “forte” e sagrado. A abolição do Tempo profano decorrido realizava-se por meio de rituais que significavam uma espécie de “fim do mundo”. A extinção dos fogos, o regresso das almas dos mortos, a confusão social do tipo das Saturnais, a licença

erótica, as orgias etc. simbolizavam a regressão do Cosmos ao Caos. No último dia do ano, o Universo dissolvia-se nas Águas primordiais. O monstro marinho Tiamat, símbolo das trevas, do amorfo, do não manifestado, ressuscitava e voltava a ser ameaçador. O Mundo que tinha existido durante um ano inteiro desaparecia realmente. Visto que Tiamat estava lá de novo, o Cosmos estava anulado, e Marduk era forçado a criá-lo mais uma vez, vencendo de novo Tiamat. (Eliade, 1992, 42-43).

Segundo Eliade, com o fim do ano, de acordo com essa mentalidade, acaba o cosmos e ocorre o retorno ao caos, sendo necessário que o processo cosmogônico de criação seja refeito, inclusive o do próprio homem, com o deus Marduk derrotando o demônio marinho Tiamat e criando novamente o cosmos e o homem. Simbolicamente temos um renascimento, uma renovação que permite zerar tudo, apagando os erros, os “pecados” e recomeçando em um mundo novo uma vida renovada. Podemos dizer que de acordo com essa concepção cultural, típica da religiosidade arcaica, o fim de um tempo equivale ao fim do mundo correspondente e desencadeia a necessidade de se retornar ao tempo sagrado cosmogônico para que o ato da criação seja atualizado e um novo tempo e um novo mundo surjam.

A recriação do tempo cosmogônico através de ritos é um procedimento aplicado pelos adeptos de religiões arcaicas para diversos fins, que vão muito além da renovação de um ciclo no sentido de recriar o cosmos. Esse processo é utilizado para criar qualquer coisa, já que entendem a cosmogonia como o modelo de toda a criação, nesse sentido as possibilidades são amplas: desde cidades, incluindo legitimar a posse de um território, até poemas. Também serve para todos os tipos de cura, para tornar fértil, para ter boas colheitas, para ter sucesso nas guerras, na hora da morte ou para uma infinidade de questões, sejam elas individuais ou relativas à coletividade.

A criação no sentido cosmogônico é considerada obra dos seres divinos e são as festas religiosas que atualizam o tempo e os atos dessas criações, sendo que o conjunto delas normalmente forma um calendário litúrgico. O tempo em que transcorre a festa religiosa é o tempo original, ou seja, é o tempo sagrado durante o qual o ato de criação divino ocorreu e é atualizado juntamente com a própria ação da divindade, assim nos referimos a um tempo cíclico e recuperável. Devido a esta crença, o homem religioso acredita estar vivenciando outro tempo, em que é possível manter contato com o transcendente que se manifesta, usufruindo da presença das divindades e de suas bênçãos.

3- A Geografia do Terreiro.

3.1- Descrição da estrutura física da casa de religião.

O Prédio onde está instalado o T.E.U.A. tem três níveis, sendo estes uma decorrência da necessidade de se aproveitar o terreno da melhor forma possível, pois o terreno tem uma inclinação natural, cuja parte baixa fica ao nível da rua e vai se elevando até o segundo nível, quando fica plano. O prédio tem sua frente voltada para o sul. O primeiro nível é correspondente à área de uma garagem, o segundo nível corresponde ao terreiro onde se trabalha com a umbanda e com a quimbanda, além de abrigar a cozinha que serve às três linhas religiosas praticas no local. O terceiro nível corresponde à residência da família do diretor espiritual da instituição religiosa e também nele está instalado o ilê de batuque, que fica separado na parte dos fundos desse andar.

Quando chegamos ao prédio observamos no térreo: dois portões e uma janela entre eles. Na nossa esquerda notamos que no primeiro nível do prédio ficam o portão maior e a janela, os quais servem, respectivamente, para dar acesso e ventilar a garagem. O portão menor à direita se constitui no portão de entrada para o corredor, onde as escadas externas levam para as entradas dos outros níveis do prédio. Na frente vamos observar que cada andar possui somente duas janelas, pois sendo a construção estreita e comprida ao ponto de ocupar toda a extensão do terreno, a maioria das aberturas, como as janelas e as portas, estão nas laterais do prédio.

Logo que entramos, avistamos à nossa direita uma casinha de cor vermelha com chaves cruzadas na porta e pintadas na cor prata, este é o assentamento do Bará Lodê, ou bará da rua e do Ogum Avagã. Estas entidades são vinculadas ao Ilê de batuque que fica no terceiro nível do prédio. Subindo as escadas, que acompanham a inclinação natural do terreno, quando chegamos ao segundo nível encontramos à esquerda uma porta larga, que é a entrada principal para o terreiro onde funcionam a umbanda e a quimbanda. Na frente dessa porta na nossa esquerda fica uma escada estreita, ligada ao muro que limita o terreno, a qual leva para o terceiro nível do prédio, onde além do Ilê de batuque, também se encontra a residência dos donos do complexo religioso.

No segundo nível do prédio, se não entrarmos pela porta principal e seguirmos em frente, vamos percorrer um corredor e logo se encontra uma janela que dá para a parte do templo onde ficam as cadeiras reservadas à assistência. Depois desta janela, à esquerda temos o assentamento do Tranca rua e da Rainha dentro de uma casinha e acima desta o assentamento do Exu do Tempo, justamente para ficar exposto ao tempo: pegando sol e chuva. Na frente desta casinha e abaixo da escada que leva ao terceiro nível, temos o assentamento do Exu do Ouro e outro, cuja natureza não é revelada, pois dizem ser um segredo. Continuando no corredor à esquerda há um vão que dá acesso ao templo, se constituindo em uma entrada secundária a este. No fundo desse corredor temos vários assentamentos confeccionados em alvenaria, em formato de casinhas e revestidos com seixos de rio. Estes assentamentos são: o do canto do muro à direita é o assentamento do Exu Mirim e da Pomba Gira Mirim, ao lado o assentamento do Ogum de Ronda, que é uma entidade da quimbanda, a qual não deve ser confundida com o Ogum que se manifesta na Umbanda; geminado, porém de frente para o salão do templo, que é o principal espaço onde as sessões e giras transcorrem, fica o assentamento do povo cigano e encima deste, também encontramos estatuas das entidades desse povo. Acima do assentamento dos exus mirins, temos a imagem do Zé Pelintra, entidade incorporada por M.R. Gonçalves na quimbanda. No fim desse corredor e ao lado desses assentamentos, com a porta de frente para a área de circulação que fica no vão livre que dá acesso ao salão, fica a porta da esfera dos exus, onde estão os alguidares com os assentamentos de todos os exus da casa e as quartinhas, inclusive o assentamento do exu Duas Cabeças, que é o principal guia do M.R.G. na quimbanda, bem como o da Maria Padilha, principal exu incorporado pela M.Martins.

O salão principal da terreira tem o piso de madeira, sendo todo espaço restante desse nível revestido em piso de cerâmica, portanto, temos uma separação física, marcada pelo tipo de piso, do local reservado ao desenvolvimento dos rituais. Quando os rituais são de umbanda, só é permitido pisar descalço onde o piso é de madeira, pois este é o local sagrado onde os rituais transcorrem. Entretanto, quando os rituais são da quimbanda não se tem a mesma exigência, pois a relação com o sagrado muda e se torna flexível.

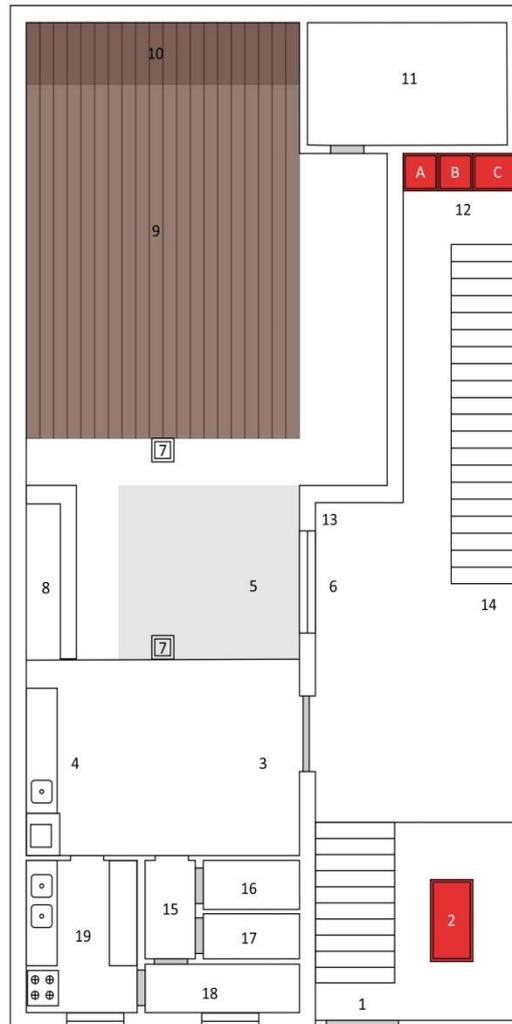
No espaço onde fica a entrada principal, encontramos uma espécie de área de circulação, se nos direcionarmos para o lado onde os rituais transcorrem, veremos à direita o espaço reservado à assistência, local onde fica o público, com cadeiras dispostas em filas. Na esquerda, ao lado do espaço da assistência, fica o balcão do bar, cujo espaço é tão comprido quanto o reservado às cadeiras do público, porém estreito, pois somente os cambonos, que

servem os exus nas giras, ficam atrás do balcão. Na frente do bar e da assistência fica o espaço reservado aos rituais onde os médiuns atuam, em cujo extremo ficam as imagens das entidades representantes das diversas linhas que atuam nos trabalhos da umbanda, ou seja, o congá. Nas giras de quimbanda uma cortina branca cobre o Congá, que não podem ficar exposto nos trabalhos de exus. A área destinada à assistência, ao bar e o espaço onde os rituais ocorrem está um pouco acima da área da circulação. Há um desnível que gera dois degraus, sendo a parte mais elevada àquela destinada à assistência, ao bar e aos rituais.

Se, voltamos para a entrada principal e observamos a área de circulação veremos, unidos à parede externa do lado oposto, uma pia e uma churrasqueira. A pia possui uma cuba e está apoiada em uma estrutura de alvenaria onde ficam compartimentos que serve para guarda objetos e, também, para aprisionar animais destinados aos “cortes”- sacrifícios- realizados na quimbanda e no batuque. Uma das extremidades desta pia está ao lado da entrada do bar dos exus e a outra, onde fica a cuba, está ao lado da churrasqueira. Esta termina encostada à parede que separa a cozinha, a despensa e os banheiros do restante do salão. Nesta parede temos duas portas: uma próxima à churrasqueira, que leva à cozinha e pela cozinha se tem acesso à despensa; a outra, próxima à porta principal de entrada, leva para um corredor que dá acessos aos banheiros, sendo um masculino e outro feminino.

A cozinha tem um papel de fundamental importância para as três linhas religiosas desenvolvidas no complexo. Nós percebemos a sua importância pelo espaço que ocupa e pelo nível de organização que tem. Quando entramos nela, notamos um degrau, pois ela está em um nível abaixo da área de circulação. Se olharmos para a nossa direita, encontramos um fogão à lenha, na sequência um balcão cumprido e largo com duas pias grandes, próprias para um restaurante, seguido por um fogão à gás industrial. A parede do fundo da cozinha tem uma janela que dá para a rua, ou seja, é a parede da frente do prédio. Na frente do balcão das pias, encostado a parede central que delimita a largura da cozinha, há outro balcão onde são armazenados muitos artefatos e preparados despachos, oferendas, amalás e, inclusive, receitas culinárias. Nesta parede central, em frete ao fogão, está a porta que conduz à peça que serve como despensa e vestuário.

3.2- Representação gráfica do espaço onde ocorrem os ritos de umbanda e quimbanda.



- | | |
|--|--|
| 1. Entrada | 12. Assentamentos: |
| 2. Assentamento do Bará Lodê e do Ogum Avagã | A. Assentamento dos ciganos ou do povo cigano |
| 3. Entrada | B. Ogum de ronda |
| 4. Pia e churrasqueira | C. Exu Mirim e Pomba Gira Mirim |
| 5. Espaço da assistência (público) | 13. Tranca Rua e a Rainha dentro da casinha e em cima o Exu do Tempo |
| 6. Janela | 14. Escada para o terceiro pavimento (casa e Ilê). |
| 7. Pilares | Embaixo da escada: Assentamento do Exu do Ouro |
| 8. Bar dos Exus | e outro que é um segredo |
| 9. Piso de madeira, espaço das giras e sessões | 15. Circulação |
| 10. Congá | 16. Banheiro Feminino |
| 11. Esfera dos Exus | 17. Banheiro Masculino |
| | 18. Dispensa com janela |
| | 19. Cozinha com pias, fogão, balcão e janela |

4- A LINHA DO POVO CIGANO NO T.E.U.A.

4.1- Origens do povo cigano.

Segundo Murta, Dos Santos e De Moura Silva a origem do povo cigano é um enigma. Constatam diversas teorias científicas dedicadas a explicar o surgimento desse povo. Uma das teorias mais aceitas estipula o século III como data de origem da etnia, quando esses grupos teriam imigrado para o norte da Índia. A concepção da origem indiana deste grupo foi reforçada em meados do século XVIII, quando os estudiosos da linguística constataram semelhanças entre a língua dos indianos e àquela falada pelos ciganos.

A língua desses grupos, ou seja, o români é classificada como uma língua da família indo-europeia que está ligada ao sânscrito pela gramática e pelo vocabulário, contudo, como é um a língua ensinada nas famílias pela oralidade, está sujeita a sofrer perdas pela falta de registros, e assim vão surgindo os dialetos como o Caló, muito falado entre os ciganos Colon.

Ainda elencam outros argumentos utilizados entre os que defendem haver uma relação entre “... a origem hindu do povo cigano, como a cor morena da pele, o gosto pelo vestuário colorido e vistoso, e a crença na existência de Deus, na vida após a morte, e na reencarnação, bem como a adoração à Santa Sara Kali” (Murta; Dos Santos; De Moura Silva apud Román, 1997).

Outras teorias, embasadas em lendas e na própria história oral dos ciganos defendem a origem egípcia desse povo, que, segundo uma dessas lendas, teria sofrido tanto com a escravidão no Egito que precisaram criar um dialeto: o romanês, para que seus algozes não compreendessem o que falavam (Murta; Dos Santos; De Moura Silva apud Stanescon, 2007, p.23). Portanto, o români ou romanês, cujas características o vinculam a família linguística indo-europeia, de acordo com as memórias transmitidas oralmente pelos ancestrais desse povo teria nascido, assim como o próprio povo, durante a escravidão no Egito.

Com relação à origem desse povo no território brasileiro, os relatos apontam para as perseguições que sofriam na península Ibérica, que resultou em sua expulsão de Portugal, quando foram degredados para o Brasil no século XVI. Corroborando essa informação

podemos mencionar o texto de Rangel (2019), o qual afirma ter sido na segunda metade do século XVI, que as primeiras levas de ciganos, de origem Calon, chegaram ao Brasil por terem sido degredados de Portugal. Na segunda metade do século XIX, começaram a chegar outros grupos de ciganos, em sua maioria denominando-se Rom, dos principais países europeus (Rangel, 2019, p.26).

Na Cartilha Povo cigano os direitos em suas mãos (Batuli, 2007), há um esclarecimento sobre os grupos ciganos existentes no Brasil. Segundo essa cartilha Rom é uma denominação genérica que serve para todo o clã cigano, sendo que no Brasil temos sete clãs ciganos, a saber: Kaldersh, Moldowaia, Sibiaia, Roraranê, Lovaria, Mathiwia e os Colon.

4.2- Religiosidade do povo cigano.

Conforme Lanzarini (2018), o povo cigano sempre teve sua religiosidade conectada ao ocultismo e às práticas de magia e adivinhação. As ciganas tradicionalmente dedicam-se à leitura da sorte, principalmente através da quiromancia e da cartomancia, como forma de ganharem dinheiro, bem como, o culto à natureza favorece praticas de magia, simpatias e superstições. Ainda salienta que os ciganos cultuam a liberdade, sem os apegos matérias comuns aos gadjé,⁶ mas como essência da própria espiritualidade e da vida terrena, assim naturalmente este povo tem o mundo como pátria. Em sua religiosidade a figura de santa Sara de Kali é a mais importante figura na intermediação com o sagrado.

Lanzarini descreve a história de santa Sara:

Lendas e misticismos envolvem a história e a fé do povo cigano em Santa Sara, que tem seu culto autorizado, mas não reconhecido pela Igreja Católica Apostólica Romana. Entretanto, esse culto autorizado possui adeptos católicos em várias partes do mundo e, há de se considerar que, a ideia de uma santa legítima parte da crença cigana como cristã e não mais pagã como acontecia na Idade Média e que gerou inúmeras formas de perseguição religiosa e estigmas. O centro de peregrinação cigana mais importante é a cidade francesa Saintes Maries de La Mer, onde se encontra uma cripta em homenagem a Sara Kali, anexa à Igreja Matriz de Saint Michel.

⁶ Pessoa não Romani, que não é de origem cigana.

A história de Santa Sara aceita pela Igreja Católica é de que ela era servente de uma das três Marias que acompanharam Jesus Cristo na via dolorosa até o momento de sua crucificação e morte. Posteriormente, no ano de 48 d. C., por causa da perseguição contra os cristãos em Israel, Sara, Maria Salomé (mãe dos apóstolos Tiago e João), Maria Jacobina (irmã de Nossa Senhora), Maria Madalena, os irmãos Marta, Maria e Lazaro, e um cristão chamado Maximino, foram colocados em um barco que foi solto à deriva no mar mediterrâneo, sem remos e sem velas, como uma espécie de pena de morte. Mas Sara, em oração, pediu a Deus o milagre de chegarem sãos e salvos em uma terra segura para se viver e propagar o Evangelho, prometendo manter, para sempre, sua cabeça coberta por um lenço como forma de respeito e pureza [tradição das mulheres palestinas], em nome de sua fé.

O barco à deriva chegou, com todos sãos e salvos, à cidade francesa Petit-Rhône, hoje conhecida como Saintes Maries de La Mer (Santas Marias do Mar). Sara, por ser escrava e negra, acabou não sendo acolhida como os outros de seu barco, sendo encontrada por um grupo de ciganos que lhe deu abrigo, vivendo até o fim de seus dias dedicando-se à sua fé. Sara também é venerada pelos cristãos como a mulher que ajudou Maria no nascimento de Jesus Cristo, propagando-a com a imagem de protetora das mulheres que querem engravidar e do bom parto. Já a palavra kali significa "negra" em hebraico, sendo a forma como os ciganos a chamavam.

Já os calon a conhecem como Santa Sara Kalin, que significa Sara Cigana. (Lanzarini, 2018, pp. 112-114).

O povo cigano tem sido vítima de muitas perseguições ao longo da história e, inegavelmente no Brasil o preconceito contra eles tem sido uma constante. Contudo, religiões de matriz africana, como a umbanda, têm colaborado para criar uma aura de mistério e de encantamento que valoriza e empodera esse povo perante os adeptos e simpatizantes dessas religiões. Neste sentido, a umbanda tem desenvolvido dentro de suas diversas linhas, trabalhos ritualísticos que tentam conectar-se a cultura e a religiosidade do povo cigano, em decorrência de muitos médiuns umbandistas incorporarem espíritos de ciganos e de ciganas.

Segundo Lanzarini (2018, pp. 121-122), a incorporação de entidades do povo cigano se dá desde os primeiros tempos da criação da umbanda, contudo, podemos constatar que nas últimas duas décadas, juntamente com o crescimento da uma literatura umbandista, a qual desenvolveu uma teologia que tem servido para fundamentar os seus ritos, desenvolveu-se também um culto cigano, o qual passou a compor uma linha de trabalho em muitos templos.

4.3- Os ciganos no T.E.U.A. Ogum das Matas e Mãe Iansã.

No caso do T.E.U.A. Ogum das Matas e Mãe Iansã, houve certa resistência para a formação de uma linha de ciganos. A umbanda da terreira é cruzada, sendo que nas sessões somente se manifestavam caboclos, pretos velhos, boiadeiros e nas giras da quimbanda baixavam exus e o chamado povo da rua, tais como: Tranca Rua, Tiriri, Pombagiras, Maria Padilha, Zé pelintra e outros. Contudo, na terreira nunca havia se manifestado um espírito de cigano ou de cigana.

Até que um dia, o cacique M.R.G. e sua esposa M.M. foram convidados a participarem de uma sessão de umbanda da linha do oriente, ou linha branca, que tem seu foco principal nos trabalhos de cura. Nessa sessão, sem estar sentido nada que lhe indicasse que iria incorporar, M.M. relatou que de forma muito sutil e suave, enquanto agarrava com as duas mãos uma taça de vinho que um caboclo incorporado lhe havia oferecido, ela incorporou o espírito de uma jovem cigana, a qual se mostrou tímida e, enquanto incorporada, fez sua médium ficar quieta em um canto. O espírito da jovem cigana contou sua história: seu nome era Palomita, e estava com 13 anos de idade quando foi vendida para ser a esposa de um senhor muito rico e idoso. Fugiu, mas os homens de seu clã a encontraram e a feriram mortalmente, contudo ainda custou a morrer. Teve tempo de se arrastar até uma gruta, onde convalesceu esperando ajuda, até que a ajuda tão esperada foi antecipada pela morte que a levou. M.M. só conseguia receber esse espírito em centros da linha do oriente onde comparecia como visitante quando era convidada. Portanto, como a umbanda do T.E.U.A. é de linha cruzada, ela nunca se manifestava nos trabalhos da terreira. Encantada com a delicadeza do espírito que recebia somente na linha branca, M.M. conseguiu uma imagem para representar a jovem cigana e a colocou em uma pequena prateleira no templo da terreira, mas M.R.G. não gostou, pois a cigana não se manifestava na terreira, e pediu que a retirassem.

Naquela época, alguns médiuns começaram a incorporar ciganos vinculados a linha de exu nos trabalhos da quimbanda. M.M. juntou-se a esses médiuns e começaram a pesquisar a história e vários aspectos da cultura desse povo. Como resultado da pesquisa, foi produzida uma apostila referente à religiosidade e ao misticismo dos ciganos. Também fizeram uma pequena carreta, a qual foi colocada dentro da esfera dos exus, onde eles faziam as oferendas para os espíritos desses ciganos que começaram a se manifestar nas giras. O cacique da

terreira não achou adequada aquela carreta dentro da esfera, pois os ciganos ainda não tinham um assentamento no terreiro. Solicitou que fosse retirada, e assim se fez. Contudo, um número significativo entre os médiuns começaram a incorporar espíritos de ciganos, forçando ao reconhecimento da linha que estava se manifestando, bem como do estabelecimento de um assentamento para os espíritos dessa linha.

Para entendermos a necessidade de se inserir uma festa para o povo cigano no calendário litúrgico do T.E.U.A., se faz necessário uma pequena explicação de acordo com a doutrina adotada pelo grupo. No que se refere à umbanda e à quimbanda, quando o médium que está em desenvolvimento começa a incorporar um espírito, o ideal é que seja sempre em alguma linha de umbanda. O primeiro guia a se manifestar se constitui como o guia de frente do médium, portanto para que outra entidade incorpore nesse médium, seu guia de frente deve dar licença. Também, somente depois que os espíritos de luz da umbanda tiverem estabelecido seus vínculos com o médium é que se torna seguro que as entidades da quimbanda se manifestem, pois é necessário que os guias de luz iluminem o caminho para os exus que desejarem se manifestar.

Tanto na umbanda como na quimbanda é comum que um médium tenha mais de um guia. Alguns têm dois, um masculino e outro feminino para equilibrar; outros três, que é o normal, porém há casos onde o número de entidades passa disso. O guia que se manifesta nas sessões ordinariamente é o de frente e o médium sabe da existência dos demais por diversos meios: são visualizados, revelam-se através de sonhos, são identificados pelo cacique, se manifestam de alguma forma ou o guia de frente permite e o médium os incorpora.

Quando a linha dos ciganos se manifestou na quimbanda do T.E.U.A. a maioria dos médiuns que passou a receber entidades do povo cigano não as recebiam como guias de frente, portanto surgiam dificuldades para que pudessem as incorporar com frequência e assim lhes possibilitarem condições de evoluir. Em decorrência dessa peculiaridade e do número expressivo de entidades ciganas se manifestando, surgiu necessidade da promoção de uma gira específica para o povo cigano, onde os guias dessa linha pudessem incorporar e se expressar de forma mais relevante. Assim nasceu a festa dos ciganos no calendário litúrgico do T.E.U.A.

5- A Festa dos Ciganos no T.E.U.A. Realizada no ano de 2019.

Na noite do dia 24 de maio de 2019, dia de santa Sara Kali, padroeira do povo cigano, fomos para o Templo de Estudos Umbandistas e Afro Ogum das Matas e Mãe Iansã para participarmos como integrantes da assistência da festa dos ciganos, que já é tradicional naquele templo. A linha dos ciganos manifesta-se no T.E.U.A. dentro da linha dos exus, na quimbanda da terreira. Como toda gira de exu é sempre muito frequentada, principalmente quando se trata de um evento especial.

A festa estava marcada para começar às vinte e uma horas, chegamos aproximadamente às vinte horas e a rua em frente ao templo estava lotada de carros. Ao entrarmos fomos encontrando os frequentadores costumeiros, além de muitas pessoas que nunca havíamos visto nas giras da terreira, e todos produzidos com esmero, vestindo roupas para festa. Também os médiuns estavam vestidos com capricho, sendo que muitos entre eles vestiam roupas ciganas coloridas e ricamente adornadas, também usavam enfeites, como brinco, pulseiras, anéis, além das tiaras e rosas que as ciganas gostam de trazerem ao cabelo.

Poucos médiuns incorporam ciganos nas giras normais da quimbanda. Predominantemente costumam incorporar exus, tais como: Tranca Rua, Pomba Gira, Tíri, Maria Padilha, Maria Molambo, João Caveira, Sete Encruzilhadas, entre outros. No caso específico do zelador dos exus da casa, o médium M.R.G., primeiro ele incorpora o exu Duas Cabeças, porém este fica no máximo por meia hora se comportando com muita discrição. Quando este sobe, no lugar o médium recebe um Zé Pelintra, que costuma ter um comportamento extrovertido. O exu Duas Cabeças, ou somente Duas como é chamado, é o chefe dos exus da casa, sendo que o Zé Pelintra está subordinado a ele, vindo assumir o comando depois que ele desincorpora, porém deve prestar contas por tudo que acontece durante a gira ao seu superior no mundo transcendente onde habitam.

Saindo da normalidade, na festa dos ciganos um número significativo de médiuns incorpora espíritos desse povo. Os médiuns que não incorporam ciganos estavam vestidos com as roupas adequadas para receberem seus exus, mas produzidos com o esmero adequado a uma festa especial, no mesmo nível de produção daqueles que iriam incorporar os ciganos.

O espaço físico da terreira estava decorado com esmero. O teto foi todo coberto com tecidos, sendo cada um de uma cor, em um total de sete cores. Eram as sete cores do arco-íris

e estavam distribuídos de forma a reproduzir a ordem em que essas se apresentam no próprio, dando a impressão de termos vários arco-íris sobre as nossas cabeças. As cores eram vibrantes e, através desse elemento decorativo, a intenção era reproduzir a alegria e a intensidade do povo cigano, como salientou o médium G.M.G., responsável pela decoração.

Na área de circulação, encimando a pia que fica entre o balcão do bar e a churrasqueira, foi instalado um tampo de madeira de forma a improvisar uma mesa, a qual foi coberta com uma toalha rendada e repleta de comidas, como: bolos de diversos tipos, inclusive bolos de rolo, que são apreciados pelos ciganos; uma boa variedade de pães doces, como cucas; castanhas, passas, frutas secas- tâmaras, damascos, figos- e frutas frescas de vários tipos, especialmente frutas vermelhas. Também estavam dispostos na mesa, entre as comidas, alguns símbolos ciganos, que para os menos atentos poderiam ser confundidos com meros objetos decorativos, porém são elementos ritualísticos com um forte caráter simbólico, sendo significativos para o ritual.

Vamos discriminar esses símbolos, que deram um aspecto rústico e reforçaram o simbolismo cigano da instalação. Como afirmamos, além dos alimentos disponíveis na mesa, também havia símbolos importantes para a linha dos ciganos, como a coruja, a estrela de seis pontas, a estrela de cinco pontas, a âncora, a ferradura, a taça, o punhal, a chave, rosas-brancas, vermelhas, amarelas e champanhe- e a roda de carreta que estava apoiada e centralizada na frente da mesa. Esta chamava a atenção por ser original e ter uma altura um pouco superior a da mesa, porém não ficava mais alta porque estava levemente inclinada. Todos esses símbolos estavam colocados como enfeites.

Na frente da churrasqueira, ao lado da porta de entrada principal foi instalada uma fonte com o fundo coberto por moedas. Na cozinha havia uma movimentação de alguns membros da casa, principalmente daqueles que atuam como cambonos, e se percebia que algo estava sendo preparado para ser servido aos presentes.

Faltando poucos minutos para as vinte e uma horas, M.R.G. começou a badalar a sineta chamando os médiuns para o local do templo onde as giras transcorrem e indicando que a festa iria começar. Os médiuns se dispuseram em círculo, formando uma corrente como de costume, e do centro do círculo ele começou a falar, dirigindo-se a todos os presentes. Nesse momento, os médiuns que estavam dispostos na frente e de costas para a assistência deslocaram-se abrindo o círculo para permitir que M.R.G. avistasse e fosse avistado por todos. Começou sua fala dando boas vindas a todos e agradecendo pela presença. Saudou particularmente amigos com longa estrada na religião que estavam visitando o terreiro em festa. Explicou que a linha dos ciganos costuma se manifestar com mais frequência na

quimbanda, mas que há casos menos frequentes em que essa linha se manifesta em trabalhos de umbanda da linha do oriente e que não há nada de errado nisso.

Em seguida passou a explicar a natureza dos trabalhos que seriam realizados. Antes da gira começar, todos foram convidados a participar do “Ritual do fogo, do pão e do vinho” e incentivados a imaginar seus pedidos com fé. Pediu para que as pessoas que estavam na assistência formassem uma fila indiana: começando um pouco antes do balcão do bar, seguindo pelo espaço do templo onde os trabalhos transcorrem, passando pela entrada secundária e seguindo pelo corredor que se forma entre o muro e a parede do templo, passando pelos assentamentos dos exus -Tranca Rua e Rainha, Exu do Tempo, Exu do Ouro e o assentamento que é um segredo- depois, pela porta principal e terminando na direção do portão de entrada. Rogério explicou que o ritual tinha um momento em que todos deveriam pegar um punhado de açúcar e jogar no fogo que havia na churrasqueira e recomendou que se pegassem um punhado generoso e jogassem com vontade, com força e positividade no fogo para os desejos se efetivarem.

Depois pediu para que G.M.G., seu filho e também um dos mais graduados médiuns da casa, explicasse o significado dos símbolos ciganos presentes no ritual. G.M.G. dirigindo-se à assistência passou a discriminar os símbolos e explicar seus significados. Salientou que a coruja simboliza o “ver totalmente”; a estrela de seis pontas simboliza proteção contra os inimigos visíveis e invisíveis; a estrela de cinco pontas simboliza evolução, o domínio dos cinco sentidos, também associada à sorte, intuição e êxito; a âncora representa segurança e equilíbrio no plano físico, financeiro e serve para se livrar de perdas materiais; a ferradura simboliza energia e sorte, representando o esforço do trabalho; a taça simboliza união e receptividade, qualquer líquido colocado dentro dela assume o seu formato; o punhal simboliza força, poder, vitória e superação; a chave simboliza as soluções. As rosas são um caso à parte, pois tem seu significado associado à cor, dessa forma: amarela significa alegria, saúde e sucesso; branca: pureza, paz, amor espiritual; vermelha: admiração, desejo, paixão; champanhe: admiração, recordação; laranja: entusiasmo, encanto. A roda de carreta simboliza o ciclo da vida, o ir e vir, o circular, o passar por diversos estados, como morte e renascimento.

M.R.G. retomando a palavra continuou orientando os presentes com relação à participação no ritual. Todos em fila devem passar pelo balcão do bar, onde são servidas as bebidas nas festas de exus, pela mesa onde estão as comidas, pela churrasqueira e o ritual vai terminar na fonte que está no canto oposto ao da churrasqueira perto da porta de entrada. Nesse trajeto todos vão receber alguns axés das ciganas. A primeira vai oferecer um pedaço

de pão; depois outra vai dar uma uva, cuja semente deve ser guardada na carteira; em seguida, outra cigana vai oferecer uma taça com vinho, agarrem a taça com as duas mãos e ao beberem façam seus pedidos; depois na frente da churrasqueira vai ter uma cigana com uma bacia de açúcar, peguem um punhado generoso de açúcar e joguem com vontade no fogo da churrasqueira, reforçando os pedidos; em seguida vocês vão receber um axé de perfume nas mãos e no peito; depois peguem uma moeda e joguem na fonte que está logo adiante e mentalizem os pedidos. Convidou todos que estavam na assistência, bem como os visitantes de outros terreiros, que iriam participar dos trabalhos na gira, que começassem a formar a fila para que o ritual se iniciasse. Neste momento algumas médiuns da casa, que estavam vestidas para incorporarem suas guias ciganas, assumiram seus lugares para ofertarem os axés. A fila se formou com muita tranquilidade, começando na extremidade do balcão do bar, que faz limite com o espaço onde as giras e sessões transcorrem, atravessando este espaço, dobrando na entrada secundária, passando pelo corredor onde estão os assentamentos da quimbanda, e descendo as escadas, a fila terminava perto do portão da entrada.

Nesse momento o tamboreiro começou a tocar alguns pontos de quimbanda e aqui cabe um pequeno esclarecimento. O tamboreiro, responsável por tocar os pontos nas sessões de umbanda e giras de quimbanda, fica em um banco elevado com apoio para os pés. Este é largo o suficiente para comportar com folga três músicos. Nas sessões fica posicionado em frente ao bar, pois este não tem função na umbanda já que as entidades que atuam nesta não consomem bebida alcoólica. Contudo, toda regra pode ter uma exceção. Este é o caso das pretas e dos pretos velhos que bebem o marafo, o qual consiste em cachaça misturada com melado, sentados em círculo no espaço destinado a sessão, portanto também não utilizam a estrutura do bar. Como o bar tem um papel relevante nas giras da quimbanda, o banco do tamboreiro é deslocado para o espaço onde ocorre a gira, com o intuito de desobstruir o acesso ao bar, ficando encostado na parede oposta à entrada secundária. Neste local estava o banco do tamboreiro, pois a festa dos ciganos é de quimbanda. Ajudando o tamboreiro, um membro da casa o acompanhava tocado um agê, instrumento feito com uma cabaça inteira trançada com cordão e contas diversas. Junto ao banco tem um equipamento de som, com caixa e microfones e o tamboreiro canta os pontos em um microfone, enquanto outro capta o som do tambor.

Enquanto o tamboreiro, ao som do tambor e do agê cantava os pontos, o ritual do fogo, do pão e do vinho foi transcorrendo. As pessoas, algumas em silêncio outras cantando junto com o tamboreiro, iam recebendo o pedaço de pão, que a cigana partia com a mão; retirando uma uva do cacho que a cigana oferecia, comendo-a e guardando a semente; bebendo o gole

de vinho; jogando o açúcar no fogo da churrasqueira; recebendo o axé de perfume e selecionando uma moeda que era jogada na fonte. Quando a última pessoa da fila completou esse circuito, M.R.G. se certificou, indagando ao público se todos já tinham realizado o ritual-com a manifestação positiva expressa coletivamente com um sonoro sim- nesse momento o deu por encerrado. À medida que as pessoas já haviam completado o ritual iam retornando aos seus lugares, como estava tudo em ordem determinou que as ciganas e os demais médiuns e cambonos formassem a corrente para que a abertura da gira se desse.

A gira começa com os médiuns em círculo formando uma corrente. M.R.G. costuma ficar em frente ao congá, que nos trabalhos da quimbanda fica coberto por uma cortina. Ele começa a rezar o pai nosso da umbanda, também conhecido como pai nosso da natureza, o qual tem a mesma estrutura do original, porém é acrescido por alguns elementos doutrinários da umbanda. São feitas algumas saudações e invocações às entidades vinculadas à quimbanda, e os pontos começam a serem cantados, neste momento o tamboreiro e seu auxiliar ou auxiliares entram em ação, tocando e cantando. Os médiuns começam a dançar e a cantar e aos poucos vão incorporando suas entidades e fazendo as saudações devidas. Em pouco tempo todos já estão incorporados e começam a beber e a fumar. Vão ao bar onde o cambono serve a cada um sua bebida específica. A variedade destas é grande, podendo ser cachaça, uísque, vinho, espumante, cerveja, suco de uva ou algum coquetel que pode incluir frutas. Muitas vezes os cambonos lhes ajudam com o fumo, cujo tipo também depende da entidade, podendo ser cigarro, palheiro, cigarrilha, charuto ou cachimbo.

Os exus dançam, bebem, fumam e interagem com pessoas na assistência, demonstrando a intenção de auxiliá-las. Esta ajuda pode vir através de um descarrego feito de uma forma sutil, de uma conversa, quando se propõe a fazerem o que estiver ao seu alcance; também utilizam a fumaça do fumo ou oferecem um gole da bebida, quando recomendam para fazerem pedidos e imaginarem o que desejam.

Transcorrido um pouco menos de uma hora de gira o tamboreiro recebe o sinal do zelador para fazer uma pausa de descanso. Era chegado o momento das consultas e dos confortos, que são como um passe de descarrego e um axé, também essa pausa estava destinada para jantar e degustar toda a comida- pães, bolos, frutas, castanhas, passas, etc.- que havia na mesa, sendo que ao se consumir esses alimentos considera-se estar incorporando um axé.

Aqui cabe outra explicação. Quem desejasse uma consulta, deveria marcar com uma pessoa destinada a fazer esses agendamentos e pagar uma pequena taxa, pois os exus não fazem caridade e, esse tipo atendimento é para atender demandas específicas do consulente de

forma mais efetiva, sendo mais demorado e complexo. As consultas poderiam ser marcadas com o Zé Pelintra, entidade do M.R.G. que atende dentro da esfera dos exus; com a Maria Padilha da M.M., que atende perto dos assentamentos da quimbanda no corredor entre o muro e a parede do templo; com as ciganas Sulamita e Sayonara, que estão entre as primeiras da linha cigana a se manifestarem na quimbanda da terreira, elas estavam atendendo em frete à mesa das guloseimas. As pessoas que não haviam marcado consulta poderiam dirigir-se a qualquer um dos exus, ciganos ou ciganas, que estavam à disposição no espaço onde transcorrem as giras, para receber um conforto sem pagar nada. Para estes foi estabelecida uma ordem pela pessoa responsável pelos agendamentos, a qual também supervisionava esses confortos: primeiro as crianças, depois as mulheres e por fim os homens.

Quando a cambona que estava supervisionando o atendimento das consultas e dos confortos constatou que não havia mais pessoas esperando atendimento, com a permissão do Zé Pelintra, entidade que estava comandando a gira, o jantar começou a ser servido. Vinham da cozinha algumas pessoas que estavam ajudando ou cambonando na festa com pratos feitos com arroz à grega, lentilha e carne de porco, e outras com pets de refrigerantes e copos descartáveis e iam servindo aos presentes, que se acomodavam em seus lugares para jantar. Muitos pediram para repetir e foram atendidos, também era perceptível que a refeição estava agrando aos presentes. Estes foram informados que poderiam e deveriam se servir dos pães, bolos, frutas, enfim de tudo o que houvesse na mesa, e assim fizeram.

Em seguida algumas sacolas foram distribuídas, inclusive os precavidos e conhecedores da festa trouxeram sacolas de casa, e começaram a circular entre as pessoas, ciganas com balaios que distribuía frutas de vários tipos e rosas de várias cores. De súbito ouviu-se alguém reclamando que não havia recebido nenhuma maçã das ciganas e estava desejando um novo amor em sua vida: -“só ganhei laranjas e bananas”. A queixa provocou risos e piadas, em seguida uma cigana foi lhe dar a maçã que tanto queria para atrair a namorada desejada. Avisaram a todos, que as iguarias que ainda houvesse na mesa estavam disponíveis para quem quisesse levar.

Com o chamado do Zé Pelintra, o tamboreiro retornou ao seu lugar, os médiuns incorporados foram se concentrando no espaço destinado a gira e esta recomeçou com muita animação. Os exus e ciganos faziam suas evoluções dançando, cantando, fumando e bebendo. Devido ao adiantado da hora, uma parte significativa do “público participante” que estava na festa foi se evadindo, mas aqueles que permaneciam e davam sinais que ficariam até o final demonstravam muita animação, alguns cantavam os pontos outros interagiam entre si

conversando animadamente, outros simplesmente observavam e aproveitavam o alegre ambiente festivo.

Tendo passado quase uma hora o ritual foi se encaminhando para o encerramento. Com a coordenação do Zé o tamboreiro foi executando pontos que indicavam às entidades que deveriam desincorporar e, desta forma, os exus e entidades do povo cigano foram fazendo as saudações necessárias e se retirando. Os médiuns iam retornando ao normal e formando novamente a corrente. Os iniciados mais graduados, com mais tempo de casa são os últimos a desincorporar. Toca-se um ponto para a Maria Padilha, entidade da M.M., então ela desincorpora. Por último fica o Zé, que em algumas ocasiões permanece incorporado depois que o tamboreiro encerra suas atividades. Nessa condição se dirige aos médiuns dando instruções, orientações e algumas vezes repreendendo condutas. Neste dia o Zé desincorporou depois da M.M. e ficou o M.R.G. para se dirigir aos médiuns, aos cambonos e às pessoas da assistência que ainda permaneciam na festa. Agradeceu a todos, fez uma avaliação positiva do ritual, da gira, da festa em sua totalidade, dando por encerrados os trabalhos e liberando os visitantes e as pessoas da assistência, despedindo-se destes, que foram se retirando aos poucos, pois alguns ainda esperavam para despedirem-se dos membros da casa.

Contudo, os iniciados da terreira não estavam liberados, pois faz parte de suas obrigações ajudarem na limpeza e organização das estruturas do templo que tenham sido utilizadas depois que os rituais terminam, sejam esses da umbanda, da quimbanda ou do batuque. M.R.G. os lembrou desse compromisso, que começou a ser cumprido com bastante ânimo e sem queixas a partir daquele momento.

6- Análise do Rito.

6.1- Análise baseada na teoria durkheimiana.

Para Durkheim (1989) a magia é fruto do pensamento religioso, porém enquanto a religião está relacionada aos interesses coletivos, tendo o papel de reforçar os vínculos do indivíduo com o grupo ao qual pertence; a magia consiste na manipulação do sagrado para fins pessoais. No entanto, ele percebe um caráter religioso na prática mágica, tendo em vista que onde detectamos uma separação entre profano e sagrado há religião. Esse aspecto religioso ele identificou no totemismo, onde até então se via apenas magia, justamente por identificar aspectos do sagrado neste, os quais contrastavam com o profano, ou seja, uma distinção e um antagonismo entre esses dois gêneros. Portanto, podemos encontrar uma expressão de religiosidade na magia, quando esta incorpora elementos sagrados.

Analisando o aspecto mágico presente nos ritos da quimbanda da terreira, o gênero sagrado se faz presente em alguns aspectos. M.R.G. relata que as entidades que ele incorpora nessa linha têm um caráter de divindade para ele, embora sejam entidades em processo de evolução e que estão trabalhando para se tornarem caboclos, ou seja, seres de luz. Ainda devemos considerar que mesmo sendo seres que não possuem luz própria, são considerados almas e espíritos, os quais de acordo com a doutrina adotada pela casa de religião foram criados por Deus, portanto, também neste aspecto são sagradas. Os assentamentos dos exus passam por um processo de consagração, são assentados em pedras que passam a ser consideradas vivas e que, segundo testemunhos, afirmam que crescem, mudam suas formas à medida que os exus vão evoluindo. Essas pedras, esses assentamento também são coisas sagradas nessa linha.

De acordo com a doutrina da terreira, os exus são seres sem luz que habitam um plano denso e escuro onde não conseguem encontrar o caminho para se vincularem a um médium sem o auxílio dos seres que habitam os planos de luz, ou de seres com luz própria como os caboclos. Só através dessa ajuda podem se manifestar. Assim se inserem em um projeto evolutivo, pelo qual podem se tornar seres de luz como os caboclos. Dentro desse processo devem realizar nas giras o atendimento aos consulentes como um ato necessário ao seu processo evolutivo. Dessa forma, por intermédio do fumo, do álcool, dos passes e de seus trabalhos de magia prestam uma caridade espiritual que lhes ajuda a evoluir.

O fumo serve como elemento de descarrego e defumação para promover a limpeza energética da aura, agindo sobre os chacras. Também serve para a destruição dos campos magnéticos negativos. O álcool vai ajudar a retirar as energias negativas, além de ajudar no descarrego. Os passes consistem em uma troca de fluído energético, realizadas pelas entidades através dos médiuns, quando eles tiram as energias negativas e vibrações que estejam prejudicando os consulentes e as substituem por energias limpas, de saúde, de proteção e paz. Os exus por habitarem um plano mais denso, próximo das energias terrenas, as utilizam em seus trabalhos de magia, que consiste em outra forma de evoluírem, desde que as magias não produzam nenhuma espécie de dano a alguém e possam representar algum tipo de caridade.

Quando o exu oferece um gole de sua bebida ao consulente na qual bafora o seu fumo, pedindo que agarre a taça ou copo com as duas mãos e que faça seus pedidos, temos aí um ato de magia onde o consulente utiliza uma entidade, para tentar manipular o sagrado visando à realização dos seus desejos particulares; e a entidade, como intermediária dessa manipulação do sagrado, utiliza elementos do mundo material como a bebida e o fumo para agir em favor do consulente.

Segundo M.R.G., enquanto o exu bebe, fuma e dança ele está trabalhando, sendo este o melhor momento para que as pessoas façam seus pedidos. Estes podem ser feitos mentalmente: a pessoa pode imaginar, ou seja, ficar pensando naquilo que deseja conseguir. Quanto ao fumo e a bebida já explicamos como os exus as podem utilizar, falta esclarecer algo sobre o papel da dança, pois esta é um elemento que essas entidades utilizam para dinamizar e manipular as energias, portanto pode ser de grande auxílio para a realização de suas magias.

Com relação ao “Ritual do Fogo, do Pão e do Vinho” podemos dizer que estamos tratando de um ritual de magia, elaborado em conjunto pelos médiuns que constituem a linha dos ciganos no T.E.U.A., que traz a ação mágica protagonizada pelos ciganos que vem na linha de exu para uma dimensão social da magia, através da realização de um ritual mágico envolvendo toda uma comunidade. Isto nos faz lembrar Durkheim (1989) que entende a magia como um fenômeno social que, assim como a religião, também é formada por crenças e ritos. Convém salientar que para ele os ritos na magia são rudimentares e visam fins utilitaristas.

De acordo com o médium G.M.G., segundo as orientações que recebeu do cigano Iago, seu guia, o pão no ritual representa o corpo de cristo e o vinho o seu sangue, portanto o ritual também possui uma dimensão cristã que está adequada ao misticismo cigano. Ainda embasados na doutrina observada pela terreira referente ao misticismo e a religiosidade do

povo cigano, que em parte está no polígrafo, o qual surgiu como fruto da pesquisa dos médiuns que passaram a incorporar entidades desse povo, e parte é ensinamento dos guias ciganos, todos os elementos presentes ao ritual tem um significado, que vamos procurar esclarecer. A abundância de alimentos e bebidas representa o desejo de paz e felicidade. Os pães são considerados sagrados, sendo um alimento para o corpo e para a alma, pois simbolizam como já foi dito o corpo de cristo, mas também, assim como os bolos, representam a abundância, o desejo de fartura e prosperidade. A uva rubi, que foi ofertada para que se comesse e guardasse a semente na carteira simboliza a prosperidade. O fogo é um elemento de transmutação e o açúcar é entendido como um elemento que adoça a vida, que traz coisas boas, prosperidade e proteção, portanto, jogar o açúcar nele é desejar que a nossa vida se transmutasse para incorporar tudo que o açúcar significa e que este opere realizando nossos desejos. O perfume que a cigana borrifou nas mãos e no peito das pessoas serve para a abertura de caminhos, boa sorte, prosperidade, saúde. A moeda jogada na fonte, a qual representava uma fonte dos desejos, é uma simpatia muito antiga, mas no caso em questão entende-se que o povo cigano estaria através daquela fonte e do agrado recebido pela moeda trabalhando para a realização do desejo.

As frutas e as rosas que as ciganas distribuíram para as pessoas são axés de alegria, saúde, sucesso, paz, amor, desejo, paixão, entusiasmo, fertilidade, sorte, amizade, prosperidade, enfim são veículos, assim como todos os amuletos, elementos, símbolos que saturavam a imaginação com o misticismo cigano.

De acordo com a concepção durkheimiana de magia, os ritos visam à satisfação de demandas pessoais de natureza utilitarista, isso está de acordo com o que observamos na pesquisa. Por outro lado, Durkheim contesta que o animismo de Tylor possa ser o elemento fundador da religião e, apesar de concordarmos com essa crítica, entendemos que o animismo, não aquele elaborado por Tylor, está presente no processo da magia verificada na quimbanda e no ritual cigano que descrevemos. Entre as críticas que temos ao animismo de Tylor citamos a concepção de que a partir deste teria se desencadeado um processo evolutivo que teria passado pelo politeísmo e chegado ao monoteísmo.

De acordo com a percepção de muitos médiuns do terreiro, a pedra onde o exu é assentado tem vida- cresce, muda o formato. Também se percebe o caráter animista nos amuletos, que trazem sorte, que afastam o mau olhado, que protegem; nas guias que conectam com as entidades e também trazem proteção; bem como frutas, comidas, bebidas, plantas, símbolos ou outros elementos utilizados em ritos parecem ser vistos como coisas que se tornam animadas em decorrência do próprio rito e da ação das entidades. Sendo o aspecto

animista fundamental dentro da magia estabelecida na quimbanda e no ritual analisado, pois as entidades agem sobre essas coisas animadas ou as animam e utilizando as suas forças e propriedades para atuarem sobre o ambiente ou sobre as pessoas e, desta forma modificarem, de acordo com a vontade daquele que realiza a magia, a própria realidade.

De acordo com este raciocínio, religiões como a umbanda e a quimbanda, onde o animismo tem uma importância inquestionável, tendo sido criadas em sociedades onde a religião predominante era monoteísta, evidentemente estamos nos referindo ao cristianismo, nos provam que considerar o animismo algo aceitável somente em um passado arcaico e vinculado a uma mentalidade primitiva, que “naturalmente” teria sido superada por concepções mais “evoluídas”, sem dúvida, é um grande equívoco.

A relação com o sagrado é mais perceptível na umbanda do que na quimbanda. Por exemplo, um banco de madeira que a princípio não chama muita atenção foi destinado e consagrado para ser utilizado em alguns ritos da umbanda como o “amaci”⁷, quando é coberto por uma toalha branca para que seja utilizado como mesa, no entanto quando o ritual termina o banco é guardado e não recupera sua função original, pois ninguém senta nele em razão de ser considerado sagrado. Assim como este banco, o próprio espaço onde as sessões transcorrem, durante o período em que estão transcorrendo, adquire a condição sagrado e nele não se pisa com sapatos, contudo esta condição se esvai quando as entidades espirituais sobem e a sessão termina. Portanto, alguns elementos possuem um caráter sagrado permanente enquanto em outros esta condição é transitória. Contudo, o que não se pode negar é que a dimensão do sagrado está presente de uma forma muito intensa na umbanda.

Quando nos referimos à quimbanda temos que lembrar que existem terreiros onde se trabalha somente com a quimbanda e há outros onde existe uma umbanda e uma quimbanda. Não nos cabe aqui uma discussão aprofundada sobre as origens e a natureza da quimbanda até porque os debates entre aqueles que defendem haver uma quimbanda independente e outra dependente da umbanda e aqueles que alegam ser essa divisão um equívoco não podem ser esclarecidos de forma definitiva em poucos parágrafos. Assim como, a divergência entre os que não consideram a quimbanda uma religião e os que se opõe a essa tese, para ser explicada

⁷ **Amaci**- tem a finalidade de preparar o médium para receber as energias vibrantes do terreiro; além de proporcionar uma limpeza de sua aura; como também confirmar as entidades e Orixás que o acompanham. O ritual consiste em um banho de ervas. Dito de outra forma, tem o sentido de “tornar receptivo”, sendo um ritual que todos os médiuns umbandistas devem passar pelo menos uma vez ao ano, embora em algumas casas a doutrina estabeleça que se faça apenas uma vez, como uma espécie de batismo.

adequadamente exige um trabalho de folego. Como não é esse o objeto empírico do nosso trabalho seria inadequado dar início a essa discussão aqui.

No entanto, nos referimos a esses debates para esclarecer nossa posição diante da concepção do diretor espiritual da casa de religião, onde estamos realizando nossas pesquisas, sobre o assunto. Para ele a quimbanda não é uma religião, mas um desenvolvimento, um aperfeiçoamento de um rito interno de algumas linhas de umbanda, especialmente as de linha branca, que trabalham somente no âmbito interno com a linha de exu. Neste rito interno, que ocorrem poucas vezes durante o ano, sendo comum ocorrer uma única vez, os exus não tem condição de se desenvolver plenamente e nem o médium de aprimorar sua relação com as entidades. Portanto, entende que o terreiro que trabalha com uma linha de umbanda que permita desenvolver a linha de exus e do povo da rua através de ritos abertos ao público, ou seja, possibilita o estabelecimento de uma quimbanda, deve trabalhar esta vinculada a umbanda. Evidentemente existem algumas justificativas que fundamentam esta concepção, entre elas: temos o entendimento de que algumas entidades da umbanda podem supervisionar o desenvolvimento das entidades da quimbanda, as quais tem a possibilidade de evoluir e tornarem-se caboclos; a concepção de que a quimbanda precisa da luz que a umbanda irradia, sendo que um exu só consegue incorporar em um médium se o caminho for iluminado pelo caboclo que esse médium já vem incorporando na umbanda, portanto, não deve incorporar um exu antes de ter incorporado um caboclo.

De acordo com esta linha de raciocínio a quimbanda, nos casos em que atua vinculada a umbanda, seria um rito externo desta. Não nos cabe aqui fazer a crítica a esta tese, mas dar a todos o conhecimento dela para possibilitar a melhor compreensão da festa dos ciganos, justamente por ser uma festa do calendário da quimbanda do terreiro.

Independentemente de ser um rito externo de uma religião ou de ser uma religião autônoma é um fato inquestionável que existem alguns aspectos sagrados na quimbanda. Os assentamentos dos exus são sagrados. Assentar um exu é como estabelecer uma espécie de fundação. O exu, de acordo com a linha de quimbanda que investigamos, não possui corpo físico, já que é o espírito de uma pessoa desencarnada que se incorporou em uma falange que lhe confere determinado campo de atuação e que precisa ser cultuado, recebendo oferendas e axés para que se fortaleça e consiga atuar adequadamente no mundo material em acordo com o médium ao qual está vinculado. Existem elementos sagrados necessários para a formação de um assentamento, como a faca que é preparada ritualisticamente para que os cortes destinados ao exu sejam feitos, assim como os demais elementos constituintes deste também são considerados sagrados. Partido desta ideia, podemos considerar que por natureza os

assentamentos agregam um conjunto de fetiches⁸ e estes adquirem uma dimensão sagrada. O próprio assentamento deve ser considerado como um lugar equivalente a uma espécie de microcosmos, ou seja, se torna um centro que se distingue do espaço profano, onde o exu é cultuado e alimentado para que possa se desenvolver e empoderar.

Podemos dizer que encontramos a separação entre sagrado e profano, da forma como Durkheim trata do fenômeno religioso, no universo da quimbanda estabelecida na terreira que pesquisamos. Nela a oposição entre esses dois aspectos se confirma, pois existem elementos sagrados constituindo uma dimensão que esta separada e se opõe à profana. Ainda levando em consideração o entendimento que este pensador tem sobre a natureza do sagrado, o qual conta com uma extensão que não pode ser limitada e abarca toda espécie de coisas, esta teoria vem evidenciar a presença do sagrado e ajudar a entender o seu sentido dentro dessa religiosidade. Em decorrência desta constatação, seu caráter religioso não pode ser desconsiderado.

⁸ Objeto a que se atribui poder sobrenatural ou mágico e se presta culto. Para a psicopatologia- objeto inanimado ou parte do corpo considerada como possuidora de qualidades mágicas ou eróticas.

6.2- Análise do rito de acordo com a teoria de Eliade.

Como dissemos em um paragrafo anterior, o assentamento de exu forma uma espécie de microcosmos, um espaço sagrado, que passa a ser cultuado. Para entendermos melhor como o sagrado se manifesta em relação ao espaço e ao tempo dentro desta linha religiosa, temos que retomar um pouco da teoria de Mircea Eliade.

De acordo com Eliade (1992), a fundação de um lugar sagrado equivale ao estabelecimento de um centro, que se constitui em um ponto fixo, a partir do qual se dá a criação de um mundo conectado à dimensão do sagrado e caracterizado pela descontinuidade do espaço, por ser forte e real dando assim sentido a vida. Suas fronteiras são delimitadas por fissuras, os chamados limiares, além das quais o espaço circundante volta a ser profano, portanto, homogêneo e amorfo. Também entende que os lugares sagrados são portais por onde se manifestam os deuses, permitindo aos devotos à comunicação com estes. Neste sentido, os assentamentos de exus podem ser considerados como portas que possibilitam que se manifestem nesta dimensão, efetivando sua comunicação com aqueles que os cultuam ou buscam. Assim como, podem ser considerados centros em cujo entorno se estabelece a fundação de um mundo onde as hierofanias ocorrem e o espaço não homogêneo está vinculado ao sagrado.

Todos os iniciados às religiões praticadas no terreiro, quando chegam, primeiro fazem a saudação ao bara e ao ogum do ilê que estão no assentamento que fica em frente ao portão de entrada e, sequencialmente, vão saudando os exus em seus assentamentos que se encontram no corredor, depois entram no templo e se direcionam ao conga, onde deitam e “batem a cabeça”, dito de outra forma, fazem a saudação às entidades da umbanda. Somente depois de terem saudado todas as entidades é que ficam livres para cumprimentarem as pessoas que estavam no local e pelas quais talvez tivessem passado sem dispensar nenhuma atenção, porque a obrigação estabelece que ao passarem pelo limiar, adentrando no espaço sagrado, a primeira coisa a fazer é reverenciar as entidades. Este comportamento revela um sentimento de adoração, que traz junto o temor e o respeito pelos orixás, caboclos, exus e demais entidades que se manifestam na casa de religião. Estas, com a exceção dos orixás, são percebidas como mortos deificados. Este comportamento também revela o caráter sagrado do lugar onde os deuses estão presentes e são cultuados.

Outro aspecto do sagrado analisado por Eliade é o tempo. Se contrapondo ao tempo profano, em outra dimensão, temos o tempo sagrado. Este se caracteriza por não ser homogêneo, pois é descontínuo e reversível, permitindo que um evento mítico possa ser atualizado quantas vezes se desejar. Por outro lado, o tempo profano é homogêneo, contínuo e irreversível, não podendo ser atualizado. A separação entre esses dois tipos de temporalidade se dá através de uma fissura provocada pelos ritos, que têm o poder de criar um intervalo no tempo ordinário para a manifestação de um tempo sagrado que permita a atualização de eventos míticos e cosmológicos.

As festas religiosas estão entre os ritos que permitem provocar uma brecha que torna presente o tempo mítico e primordial, portanto a festa dos ciganos que é realizada todo ano no T.E.U.A. cumpre a tarefa de conectar seus participantes ao universo místico e mágico deste povo, que certamente não é aquele dos ciganos que vivem e atuam no tempo profano, mas sim, aquele correspondente aos ciganos de uma dimensão primordial e mítica, que é atualizada e se manifesta no tempo sagrado.

Durante o rito, a brecha temporal que se cria possibilita a manifestação em um tempo mítico e primordial do arquétipo⁹ do povo cigano, portanto, é o cigano e a cigana na forma como são imaginados e idealizados no inconsciente coletivo que se manifestam através dos médiuns e interagem com as pessoas. Então vamos entender qual é o arquétipo dos ciganos para os adeptos da umbanda e da quimbanda. Entre as características que os definem, com certeza uma das mais lembradas é o fato de serem pessoas livres que não se apegam aos lugares, pois são nômades em essência. São percebidos como seres que possuem uma natureza misteriosa, sendo um povo com muitos segredos, os quais não podem revelar aos gadgés¹⁰, inclusive a sua própria origem é indefinida. Sua ligação com a magia e com os oráculos de adivinhação reforçam essa aura de mistério e misticismo, inclusive, existe a crença que uma magia feita por um cigano só poder ser desmanchada por outro cigano e, este teria sido o motivo das entidades desse povo terem começado a se manifestar na umbanda e na quimbanda. Portanto, há uma crença que a magia deste povo é muito forte, seja para as questões financeiras, amorosas ou de saúde. Além de amarem a vida, de serem muito alegres e sensuais, de gostarem das festas, da dança, da boa comida e da boa bebida, também possuem uma forte conexão com a natureza. Por fim são considerados sábios e tem um grande respeito pelos mais velhos.

⁹ Para: C.G. Jung (1875-1961), conteúdo imagístico e simbólico do inconsciente coletivo, compartilhado por toda a humanidade. JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo Vol. 9/1**. Editora Vozes Limitada, 2018.

¹⁰ Gadgés- Como os ciganos chamam os que não são ciganos.

Fica claro que é este poder emanado dos mortos deificados do povo cigano, esta magia forte, esta energia que pode tornar a vida mais prazerosa e intensa é o que se busca ao participar do ritual. Essas entidades míticas têm suas histórias de vida que as vinculam com aspectos arquetípicos específicos deste povo e determinam as características que lhes dão personalidades diferenciadas. Assim temos a cigana que traz a fortuna, que ajuda nos negócios, a cigana que traz a saúde, o cigano que quebra magias, o cigano da justiça, a cigana que atua nas questões amorosas, sendo que não é incomum que atuem em mais de um campo. Portanto, de acordo com esta crença, a festa, que incluiu o ritual e a gira de exu que ocorreu na sequência, abriu um fenda no tempo que possibilitou aos frequentadores reatualizarem suas vidas, resolvendo através da magia dos ciganos e dos exus suas demandas.

As pessoas que participavam ativamente do ritual demonstravam estarem imbuídas de fé na eficiência deste, a qual se fundamentava em algumas crenças. A primeira, evidentemente está no poder das entidades ciganas. Outra concepção importante diz respeito ao axé, que é entendido como uma energia, uma força, um poder. Pela doutrina este pode se manifestar nos elementos do ritual, como alimentos e bebidas. Desta forma, quando as pessoas ingeriam esses alimentos e bebidas elas estavam crendo estar assimilando uma energia mágica que ia atuar no sentido de concretizar seus desejos.

Um processo semelhante se dá com o fumo, a bebida e os objetos utilizados pelas entidades para interagirem com os presentes, seja lhes prestando uma consulta, realizando um descarrego ou conforto¹¹, pois elas usam esses elementos para transmitir o axé. Este também está presente nos objetos que são carregados com poderes mágicos, ou seja, os fetiches¹². A semente de uva que é guardada na carteira para trazer fortuna, a fita que a cigana consagra com fumo e perfume para que o consulente mantenha no bolso ou na carteira, os artefatos específicos de cada exu, que ele utiliza para transmitir o axé, também são exemplos de fetiches, que intensificam a crença no rito mágico que transcorre em um espaço e tempo sagrados.

¹¹ Conforto- equivalente ao passe do espiritismo kardecista.

¹² Fetiche- objeto ao qual se atribui poder sobrenatural ou mágico e se presta culto.

6.3- Análise do rito de acordo com a teoria de Otto.

Certamente o elemento que mais contribui para aumentar a fé no ritual e o vivificar é uma hierofania, levando em conta que consideramos a manifestação das entidades como tal, pois estas são entendidas como mortos deificados. Quando as entidades incorporam em seus médiuns, neste caso estamos nos referindo aos exus, sejam estes ciganos ou não, as mais variadas reações podem ser percebidas entre os membros da assistência. Entre estas podemos estabelecer uma graduação que vai da tranquilidade, passando pela curiosidade de alguns que não estão habituados a presenciar esses fenômenos, sendo que esta pode ou não ter algum grau de criticidade, chegando à descrença de outros; do contentamento e admiração, que pode passar por uma demonstração de serenidade ou por um medo contido de uns e chegar ao apavoramento, facilmente perceptível, em outros. Com a exceção da descrença, todos os outros sentimentos externados podem ou não estarem atrelados a um sentimento de veneração.

O diretor espiritual do T.E.U.A. certa ocasião descreveu os sentimentos pelos quais foi tomado antes de suas primeiras incorporações: esses eram de extremo nervosismo e temor acompanhados de ansiedade. Em outra ocasião falando sobre sua relação como as entidades que incorpora, deixou claro ao se referir especificamente aos seus exus, que os considera como deuses, que possuem um poder que provoca temor, sentimento de pequenez, que surpreendem pela energia, pela força e encantam pelo mistério, sendo a experiência de incorporá-los algo difícil de explicar, pois para entender deve-se sentir.

Este relato nos remete ao conceito de numinoso, criado por Otto. De acordo com este autor (2007), estamos nos referindo a um fenômeno que pode ser percebido em todas as religiões e cuja natureza nos revela um caráter apriorístico, irracional e completamente desconectado da moral. Portanto, não pode ser entendido pelo exercício da racionalidade, desta forma é somente possível uma aproximação da natureza deste fenômeno. Realmente, ele só pode ser entendido se for vivenciado, pois está no plano do sentimento que brota em decorrência do contato com algo transcendente e inexplicável pela razão.

Em religiões primitivas o primeiro aspecto do numinoso analisado por Otto, o “tremendum”, pode se apresentar como o “demoníaco” ou o “fantasmagórico”, assim como pode ser associado a “ira de Deus” descrita no Antigo Testamento e no Novo Testamento das tradições judaico e cristã.

Com relação ao sentimento do “demoníaco” e do “fantasmagórico” não temos dúvida de estar presente nas linhas que trabalham com o “povo da rua”. Evidentemente que a tradição da quimbanda nega que exus sejam demônios e não estamos aqui para contestar essa afirmação, pois o que queremos salientar é que muitas pessoas ao presenciarem um exu atuado são tomadas por esta sensação, que se aproxima ao medo sentido diante de um filme de terror ou do pavor que uma “assombração” pode provocar. Assim como, alguns médiuns ao descreverem sua relação com os exus que incorporam, transmitem sentir o temor “fantasmagórico”.

Com relação à associação como a “ira de Deus” ela se dá pelo aspecto amoral desta, já que são inúmeros os exemplos de sua ação completamente desconectada de um sentido moral ou racional, o que a torna incompreensível e ao mesmo tempo terrível, como também parece ser o temor diante da manifestação destas entidades da quimbanda. Além da ação destas nem sempre seguir critérios guiados pela moral convencional.

Os demais aspectos do numinoso, trabalhados por Otto, também podem ser percebidos durante as manifestações dos exus. O majestas, que pode ser entendido como um sentimento de pequenez diante da divindade se percebe pela postura de reverência dos consulentes frente às entidades incorporadas. O aspecto orgê, relacionado à energia, a vivacidade e a comoção, que estão presentes e podem ser sentidos com a ajuda da música e da dança, as quais envolvem a todos, mas especialmente os exus. Este é o momento quanto capitam a energia telúrica e a expandem, demonstrando, enquanto dançam e canto os pontos da religião, muita força e vitalidade. Finalmente o mysterium, vinculado ao enigmático, ao incompreensível e misterioso faz parte do caráter destes seres divinizados que sempre carregam mistérios, segredos que devem ficar ocultos, inclusive, é desconhecida e misteriosa a natureza destes para a maioria das pessoas que frequentam essas giras.

A magia do rito ganhava força à medida que os exus ciganos, ou seja, mortos deificados, provocavam o sentimento numinoso nos consulentes e participantes, impregnando estes com: temor, reverência, ânimo e também, com um sentimento irracional e amoral de que o oculto, o misterioso, em decorrência do ato mágico, agiria para que seus desejos fossem realizados.

7- Considerações finais.

Quando se referia às diferenças encontradas entre os terreiros de umbanda com relação à forma como praticavam a religião, Birman (1985) constatou que estas não impediam que houvesse uma crença comum e princípios que eram respeitados por todos os terreiros, o que em suas palavras produzia uma “unidade na diversidade”. Assim como nós encontramos uma grande diversidade na umbanda, parece também haver uma diversidade equivalente na quimbanda. Temos sete linhas na umbanda e dentro destas muitas variações, assim como temos a umbanda que cruza todas as linhas, a chamada umbanda cruzada ou universal, sendo esta a que é praticada na casa de religião que pesquisamos.

Também temos sete linhas na quimbanda e encontramos terreiros que trabalham somente com a quimbanda, outros desenvolvem a umbanda e a quimbanda e, entre estes, pode ou não haver dependências entre estas linhas. Ainda existem os que agregam um ilê de batuque à estrutura, praticando três religiões de matriz africana ou, nos casos em que a quimbanda, sendo dependente da umbanda, poderia ser considerada como um rito externo desta, então seriam duas religiões, sendo que uma teria dois ritos externos correntes.

Estaríamos ultrapassando os limites do nosso trabalho se adentrássemos na discussão sobre a validade de se considerar haver quimbanda dependente ou independente da umbanda, dela ser ou não uma religião, pois, precisaríamos realizar um trabalho específico dedicado a tais questões que, por serem polêmicas e complexas não podem ser resolvidas em poucos parágrafos. Por isso nos limitamos a constatar a existência de uma grande diversidade de situações e de teses sobre estas questões.

Para não perdermos o nosso foco em descrever e entender um rito específico da quimbanda praticada na instituição religiosas que investigamos é fundamental considerar as convicções de seus membros. Assim sendo, consideramos importante externar a concepção do diretor desta entidade, inclusive por esta ser muito bem fundamentada em suas experiências empíricas da realidade do campo, e por refletir a autoimagem do objeto empírico que queremos retratar, sendo este um passo fundamental para que seja entendido. Segundo este, a quimbanda é um desenvolvimento, um aperfeiçoamento da umbanda cruzada com a qual trabalham, pois não está completamente separada daquela. Para entendermos melhor esta concepção, temos que considerar que o médium só pode receber um exu depois de já estar por

algum tempo incorporando uma entidade da umbanda, assim como, algumas entidades desta supervisionam os trabalhos da quimbanda. Também devemos salientar que os exus são doutrinados e trabalham para evoluírem ao ponto de se tornarem caboclos, dito de outra forma, seres de luz, o que se torna possível quando há um rito externo que lhes permita trabalhar em conjunto com o médium visando tal evolução.

Situação oposta ocorre nas umbandas de linha branca, onde o trabalho com os exus se dá através de um rito interno que geralmente ocorre somente uma vez ao ano, portanto estas entidades não tem oportunidade de interagirem de forma significativa com os médiuns e não possuem nenhum contato com não iniciados à instituição. Nestas os exus são percebidos de outra forma, não havendo nenhuma espécie de culto a eles.

No caso de umbandas como a cruzada, o trabalho com os exus é intenso, tanto em relação ao convívio com os médiuns como em relação ao contato com os frequentadores das giras. Além destas, que ocorrem habitualmente, há rituais internos direcionados a essas entidades, que somados aos cuidados com os seus assentamentos nos permitem dizer que constituem um culto aos exus dentro deste sistema.

Entendemos a festa dos ciganos como um rito comemorativo que se insere na quimbanda do T.E.U.A., pois é nesta que as entidades do povo cigano se manifestam. Então podemos dizer que é um rito de magia específico, realizado uma única vez ao ano, que se agrega dentro do rito regular da quimbanda, através do qual os exus se apresentam e interagem com os frequentadores do terreiro. Observando que esta quimbanda está vinculada a umbanda da instituição, se constituindo como um rito externo desta.

Um dos pontos altos da festa foi o “Ritual do Fogo, do Pão e do Vinho”, que antecedeu a gira regular. Para entendê-lo vamos nos fundamentar em algumas teorias, começando pela de Durkheim (1989), que trata de uma dimensão social da magia quando ela envolve uma comunidade, portanto passa a ser um fenômeno social que pode conter crenças e ritos como a religião, apesar destes serem rudimentares e visarem fins utilitaristas.

Considerando que todas as pessoas que integram, se associam ou simpatizam com a entidade religiosa que promoveu a festa e nesta estavam presentes constituem uma comunidade religiosa. Como estas pessoas participavam do ritual de forma solidária, este deve ser considerado um ato de magia coletiva que ganha uma dimensão social, já que envolve uma comunidade que compartilha crenças. Entre estas temos a da existência de axé nos objetos consagrados ao ato mágico, em especial nos alimentos que o transferem para os que os consomem, também deste ser transmitido pela ação dos médiuns e das entidades. A fé nos fetiches, abundantes neste e em todos os ritos e práticas religiosas da instituição, cujos

poderes mágicos de atraírem sorte, prosperidade, saúde, amor ou de afastarem o indesejado reforçavam a confiança coletiva no poder da magia que estavam ajudando a produzir. Provavelmente, uma crença compartilhada ainda mais forte reside na convicção do poder dos exus e dos ciganos que se manifestam na linha destes e que, através dos médiuns, são os principais agentes do ato mágico.

Outro suporte teórico que nos possibilita a melhor compreensão da festa está na obra de Eliade (1992), que ao tratar de vários aspectos do sagrado em religiões arcaicas esclarece muito sobre a mentalidade do homem devoto destas, assim sendo, fornece uma teoria adequada para o entendimento das religiões de matriz africana.

Embasados no pensamento de Eliade vamos refletir. O ritual é realizado dentro do espaço do terreiro, portanto estamos falando de um espaço sagrado. A pergunta que se impõe é: o que nos permite considerar este um espaço sagrado? Os diversos assentamentos das entidades que se manifestam no complexo religioso são como microcosmos onde estas são cultuadas, assim sendo, são centros de mundo, são portas que possibilitam a comunicação com os deuses, logo são lugares sagrados.

Quando cruzamos pelo portão de entrada, estamos passando por um limiar demarcado por uma fissura que separa o espaço profano do lado de fora do sagrado no lado interno. Logo que entramos já nos deparamos com o assentamento do Bará Lodê e do Ogum Avagã, que estão ali como guardiões do seu território santo, subimos as escadas para o segundo nível e encontramos os assentamentos do Tranca Rua e da Rainha, do Exu do Tempo, do Exu do Ouro e, ao lado deste, tem outro que é secreto. Seguindo um pouco à frente temos os assentamentos do Exu Mirim e da Pomba Gira Mirim, do Ogum de Ronda e do povo cigano. Além destes, ainda temos que considerar os assentamentos do batuque no terceiro nível do prédio. Considerando que cada um desses assentamentos é um pequeno centro de um mundo menor, os quais representam portais para uma dimensão transcendente, teremos um espaço descontínuo, não homogêneo e repleto de pequenas fissuras. Ainda observando que esses microcosmos se inserem dentro de um mundo maior que os congrega, o qual também é um centro do mundo, ou seja, o território do terreiro é um macrocosmo correspondente à casa de religião como um todo, dito de outra forma: um espaço sagrado.

Fundamentados neste raciocínio ponderamos que a festa ocorreu em um lugar sagrado, onde se abre uma porta de comunicação para outra dimensão, permitindo a manifestação e a interação com as entidades transcendentais que nela habitam. Desta forma podemos considerar que muitas destes fenômenos de interação com o extranatural ou, às vezes com o assombroso, são hierofanias.

Os ritos abrem uma brecha no tempo profano, onde passa a transcorrer um tempo primordial, não homogêneo e reversível, pois pode ser atualizado indefinidamente: estamos nos referindo ao tempo sagrado. Quando começou o ritual dos ciganos se abriu essa fissura no tempo ordinário e foi atualizado um tempo mítico onde o povo cigano arquetípico se revelou e no qual os presentes submergiram inconscientemente, pois todos passaram a atuar em uma realidade alternativa que criaram coletivamente.

O ritual estabeleceu uma relação com a fé cristã dos ciganos. Sendo o pão e o vinho, elementos de destaque deste, uma referência ao corpo e ao sangue de cristo que, em uma espécie de eucarística, fornecem um axé positivo que vincula ao salvador e atrai as suas bênçãos. Tendo sido realizado no dia de santa Sara Kali e dedicado a ela que é a padroeira deste povo e principal intercessora destes diante de Jesus, não há como desconsiderar que temos um ato mágico que se fundamenta em elementos sagrados do cristianismo.

O ritual começou com o recebimento do primeiro axé através do pão que recebemos das mãos da cigana. No tempo sagrado no qual nos inserimos se atualiza o ato mítico da comunhão pelo corpo de cristo. Em seguida recebemos a uva rubi, que simboliza a prosperidade, cuja semente deveria ser guardada na carteira. Desta forma, impregnada pelo axé daquele momento liberto da homogeneidade e fortalecido, uma simples semente passa a ser carregada como um fetiche.

Porém, a uva enquanto elemento básico do vinho é também um símbolo de plenitude e vida em abundância. Em números 13,23 a uva é associada às promessas de Deus; em João 15,5 Cristo sendo comparado à cabeça da igreja viva é representado pela videira cujos ramos são os cristãos. O vinho é símbolo de alegria, de abundância, das dádivas divinas e, em especial para as religiões de matriz africana, está associado à vida e é força vital. Este foi o terceiro axé recebido, atualizando no tempo mítico a comunhão pelo sangue de cristo, o confirma como destinatário dos pedidos intermediados pelo povo cigano e por santa Sara. A taça deveria ser agarrada com as duas mãos e os pedidos deveriam ser mentalizados antes e durante o gole. Neste momento cosmogônico o sangue vivifica o corpo, representado pelo pão, promovendo uma comunhão na alegria, na abundância, na vitalidade, nas dádivas e promessas divinas firmadas através do cristo primordial.

Na sequência, outra cigana oferecia o açúcar, que representa a doçura da vida e traz coisas boas como: felicidade, saúde, alegria, prazer. Deste pegamos um punhado e jogamos ao fogo da churrasqueira, que é um símbolo de transmutação, portanto consiste em transmutar positivamente a vida. O açúcar, impregnado com nossas intenções, ao queimar vai trazer a doçura, as coisas boas desejadas. Depois uma cigana concedia um axé de perfume na região

do coração e nas mãos daqueles que já tinha cumprido o rito do fogo. Recebida a benção, pegamos a moeda que havíamos selecionado e, concentrados em nossos desejos, jogamos ela na fonte da fortuna.

Devemos lembrar que todo este ritual ocorre em um tempo sagrado e cosmogônico onde a criação pode ser atualizada, portanto se trata de um tempo durante o qual nossos atos e nossas intenções podem atualizar e recriar nossas vidas ou aspectos destas.

O ritual mágico foi concluído e a gira de quimbanda começou. Os exus, ciganos e os do povo da rua, foram incorporando em seus médiuns e o numinoso foi se manifestando, algumas vezes em seus aspectos assombroso e demoníaco e, em outras com a serenidade das divindades que irradiam uma energia que pode provocar temor, mas não o medo ordinário que conhecemos, assim tranquilizam seus consulentes.

Todas essas entidades estão em processo evolutivo e, por este motivo, devem ser doutrinas, fortalecidas por meio de ritos específicos, praticarem a caridade, principalmente através do atendimento aos consulentes e se dedicarem ao aprendizado, que pode se dar pelo convívio com os médiuns ou com as pessoas com as quais interagem, para que se deifiquem na dimensão onde atuam. Porém, mesmo como exus que já tenham atingido a qualidade de mortos deificados, continuam seu processo evolutivo e podem se transformar em caboclos, ou seja, mortos deificados que atingiram um grau mais elevado na escala evolutiva. Desta forma, alguns destes exus são considerados deuses pelos iniciados nesse sistema religioso, outros talvez ainda não. Contudo, nesse culto aos exus os aspectos do numinoso como o temor, o sentimento de pequenez, a energia e o misterioso são sentidos por médiuns em relação às entidades que os ocupam, assim como são sentidos pelos consulentes quando são atendidos por estas.

Diz certa crença, que enquanto os exus dançam, fumam e bebem ao som dos pontos cantados¹³ vão extraíndo, dinamizando e expandindo a energia telúrica, sendo este considerado o momento mais propício para que as pessoas imaginem seus desejos, pois eles teriam o poder de identificá-los e, usando a energia que conseguem capturar, trabalham para realizá-los. Portanto, podemos dizer que a gira atuava no sentido de reforçar e concretizar o ato mágico praticado coletivamente.

Para que todos pudessem receber os confortos e consultarem com os exus a música e a dança foram suspensas momentaneamente. Além dessa necessidade, como se tratava de uma

¹³ São cânticos ritualísticos das religiões de matriz africana que são acompanhados por percussão, consagrados e entoados, durante os ritos.

festa, não poderia faltar à ocasião para usufruírem do banquete que havia sido preparado, sendo este outro motivo para pausar a gira.

Os exus do povo de rua e os exus ciganos passaram a atender os consulentes que eram chamados por ordem de inscrição. Aqueles que não desejavam consultar em particular recebiam um conforto e uma benção das entidades que ainda não estavam qualificadas para atenderem através de consultas particulares. No entanto, não é correto pensar que a benção de uma entidade que não está muito evoluída, dada em uma sessão ou gira, deverá ter menos eficácia, pois as entidades estão energeticamente vinculadas formando uma egrégora¹⁴, desta forma é possível que o conforto ou a benção de uma assimile a força e o poder das energias de todas. Lembrando que a referida energia é captada, difundida e atua em um espaço e em um tempo cosmogônicos, onde as realidades podem ser atualizadas no sentido desejado ou reformadas. Somente depois de todos terem sido atendidos, reforçando o ato de magia pela ação direta dos exus, que as comidas e bebidas foram servidas.

Neste contexto, os atos de comer e beber adquirem uma dimensão mágica, pois as comidas e bebidas foram impregnadas com o axé, durante a brecha onde o tempo sagrado se estabeleceu, através da ação dos médiuns e das entidades espirituais e divinas que foram conectadas ao ritual.

Durante o intervalo para a refeição as ciganas passavam com seus balaios repletos de frutas, doces e rosas que distribuíam entre os presentes, também temos neste ato uma transmissão de axé por meio dos regalos ofertados. Quando alguém come, impregnado pelas crenças da religiosidade, a maçã que ganhou da cigana, pode acreditar que está atraindo o amor desejado, caso ainda não o possua, ou fortalecendo seus laços amorosos se já está vivendo o amor que almeja. Pode ainda crer que está praticando um ato que vai favorecer a concretização de seus desejos relacionados ao amor.

Não podemos deixar de considerar que a concepção doutrinária exposta acima se estende a todas as outras frutas, doces e rosas que foram ofertadas, pois cada uma possui um poder específico de atrair determinadas coisas, situações, pessoas, ou seja, podem trazer de acordo com suas naturezas e energias específicas coisas como dinheiro; situações como prosperidade; estados como saúde, paz; sentimentos como amizade ou pessoas se pensarmos em amigos e a lista segue. Assim sendo, quando as pessoas consomem ou mantêm sob sua guarda esses axés, o fazem seguindo a mesma lógica explicada no exemplo da maçã.

¹⁴ Força espiritual que resulta da soma das energias mentais, físicas e emocionais proveniente de duas ou mais pessoas reunidas em grupo.

Quando a gira recomeçou era perceptível uma interação maior entre as pessoas que haviam compartilhado dos alimentos e das bebidas. A animação proporcionada pela música, pela dança e pelas bebidas se estendeu por quase uma hora. Quando os pontos cantados que faziam referência à despedida começaram a serem tocados, as pessoas entendendo que o fim da gira se aproximava foram aos poucos se despedindo e indo embora.

Outro momento importante é o do retorno dos exus, que precisam ir embora antes do exu líder que comanda os trabalhos ir, pois se diz que podem ficar presos quando as portas que lhes permitiram a manifestação se fecham. Neste momento se percebe uma hierarquia, tanto entre as entidades quanto entre os médiuns, pois os exus tutelares dos médiuns mais graduados são os últimos a desincorporar. O último a passar pelos portais abertos entre as dimensões foi o Zé Pilintra que incorpora o diretor espiritual da casa de religião.

A festa foi uma homenagem ao povo cigano, concebido e reverenciado em um nível arquetípico, por este rito externo da quimbanda vinculado à umbanda do terreiro, que pode ser entendido como um culto as almas ancestrais. Estas estão divididas em muitas linhas, sendo que os próprios ciganos constituem uma, através da qual têm sido exaltados e valorizados. Situação oposta àquela vivenciada ao longo da história pelos ciganos reais, vítimas do preconceito, da intolerância, da não aceitação aos diferentes que não se enquadram nos sistemas, mas conseguem sobreviver à margem destes.

Ao contrário de credos que rejeitam os que destoam de sua doutrina, as religiões de matriz africana no Brasil convivem bem com as contradições e diferença, sendo vocacionadas para acolher. Entre as entidades cultuadas e as divindades que constituem seus panteões, encontramos aquelas que representam os excluídos como os pretos velhos e os malandros.

O culto às almas dos ciganos e das ciganas desenvolvido por umbandistas e quimbandeiros ajuda a difundir e exaltar a cultura de um povo sem território e que, por escolha própria, faz questão de manter a vida nômade. Também se contrapõe ao preconceito que produziu perseguições, prisões e mortes de tantos membros desta nação errante. Como não mencionar a violência produzida pelos nazistas contra eles.

Sim, a festa dos ciganos, realizada no Templo de Estudos Umbandista e Afro Ogum das Matas e Mãe Iansã, se constitui em um evento consolidado na instituição e reconhecido pela comunidade que sempre o prestigia, portanto, traz uma colaboração no sentido de tornar conhecida a mitologia, a religiosidade, a cultura, a história deste povo, além de semear um sentimento de simpatia e admiração que pode ajudar a produzir reconhecimento e aceitação, tanto pelos ciganos que atuam no espaço e no tempo mítico, quanto por aqueles que vivem no espaço e no tempo homogêneo e irreversível.

Referências Bibliográficas:

BIRMAN, P. O que é Umbanda. São Paulo: Brasiliense. **Coleção Primeiros Passos**, v. 97, 1985.

Cartilha Povo cigano o direito em suas mãos. Mirian Stanescon Batuli – Rorarni (nome cigano). Brasília 2007.

CORREA, Norton. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **IN: ORO, AP (Org.). As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS**, 1994.

DE OLIVEIRA PINHEIRO, André. “UMBANDAS”: SEGMENTAÇÃO E LUTA DE REPRESENTAÇÕES NAS PÁGINAS DE UMA PUBLICAÇÃO UMBANDISTA. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 1, n. 1, p. 36-52, 2012.

DE SOUZA, L. E. A. L. **O espiritismo, a magia e as sete linhas da Umbanda**. Editora do Conhecimento, 2008.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa [The elementary forms of religious life]. **São Paulo: Edições Paulinas**, 1989.

ELIADE, Mircea; FERNANDES, Rogério. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 1992.

GUIDOTTI, Vitor Hugo Rinaldini. Campo religioso em Pierre Bourdieu: explorando a dinâmica das instituições burocráticas. **Intr@ ciência-Revista Científica. Edição**.

LANZARINI, Ricardo. SOB O MANTO DE SARA KALI: FÉ CIGANA À LUZ DA UMBANDA. **Meu Povo De Fé**, p. 105.

MOTA, Maria Lúcia Rodrigues et al. (Re) conhecer a cultura cigana: uma proposta de inclusão ao currículo escolar em Trindade-GO. 2015.

MURTA, Jaqueline Barbosa; DOS SANTOS, Ana Paula Cavalcante; DE MOURA SILVA, Aurea Marcela. A invisibilidade cigana no Brasil: que ações podem ser desenvolvidas pelo profissional de serviço social?. **Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales**, v. 3, n. 5, p. 205-226, 2016.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Editora Sinodal, 2007.

ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, v. 1, n. 13, 1994.

_____. O atual campo afro-religioso gaúcho. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 12, n. 3, p. 556-565, 2012.

PINHEIRO, Luciana Borges. Santa Sara Káli: arquétipo feminino no processo criativo. **Anais Simpósio Reflexões Cênicas Contemporâneas**, 2018.

RANGEL, Maria José. A Comunidade Cigana de Sousa na Paraíba: uma análise da Identidade, Escolarização e Religiosidade frente as novas exigências sociais. **Repositorio de Tesis y Trabajos Finales UAA**, 2019.

REVISTA ESPIRITUAL DE UMBANDA. Nº 17. São Paulo: Escala, 2007.

WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. **Seres materiais entre sons e afetos: uma etnografia arqueológica dos objetos em terreiras de Pelotas/RS**. 2016. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas.