

UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO – UNIGRANRIO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA – PROPEP
ESCOLA DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO, ARTES, LETRAS E HUMANIDADES
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes
Mestrado Acadêmico em Humanidades, Culturas e Artes

**A REPRESENTAÇÃO DA ENTIDADE ESPIRITUAL ZÉ PELINTRA NOS
TERREIROS TRAÇADOS**

MARCOS VINÍCIUS PINTO ALVES

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rosane Cristina de Oliveira

Duque de Caxias-RJ
2019

A REPRESENTAÇÃO DA ENTIDADE ESPIRITUAL ZÉ PELINTRA NOS TERREIROS TRAÇADOS

Dissertação apresentada à Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy”, como requisito parcial do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes, para obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Gênero, Etnia e Identidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rosane Cristina de Oliveira

Duque de Caxias-RJ

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UNIGRANRIO – NÚCLEO DE COORDENAÇÃO DE BIBLIOTECAS

A474r Alves, Marcos Vinícius Pinto.
A representação da entidade espiritual Zé Pelintra nos
terreiros traçados
/ Marcos Vinícius Pinto Alves. – 2019.
143 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado em Humanidades, Culturas e Artes) – Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy”, Escola de Educação, Ciências, Letras, Artes e Humanidades, 2019.

“Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rosane Cristina Oliveira”. Bibliografia: f. 133-139.

1. Educação. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Candomblé.
5. Umbanda. 4. Zé Pelintra. I. Oliveira, Rosane Cristina. II.
Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy”.
III. Título.

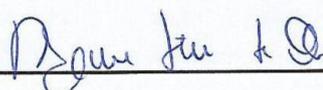
Marcos Vinicius Pinto Alves

A Representação da Entidade Espiritual Zé Pelintra nos Terreiros Traçados.

Exemplar apresentado para avaliação pela banca examinadora em

04/07/2019

Aprovado pela banca examinadora:



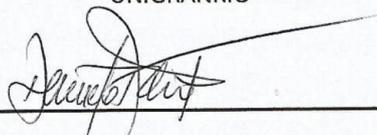
Prof.ª. Dr.ª. Rosane Cristina de Oliveira
Orientadora

UNIGRANRIO



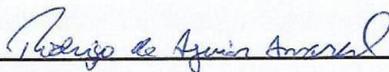
Prof. Dr. Renato da Silva
Examinador Interno

UNIGRANRIO



Prof.ª. Dr.ª. Daniele Ribeiro Fortuna
Examinador Interno

UNIGRANRIO



Prof. Dr. Rodrigo de Aguiar Amaral
Examinador Externo

UCAM

DEDICATÓRIA

Dedico aos meus pais Nelson e Norma, que enquanto foram moradores desse nosso plano espiritual me deram tudo que eu mais preciso para viver nesse mundo, amor, ética e educação; a minha mãe de santo, Doné Maria Isabel de Vodum Jô, pelo seu exemplo de dedicação ao trabalho espiritual e, ao meu amigo dessa e de outras vidas José Pelintra da Estrada, com a certeza que um dia ainda vou poder te abraçar, sentar ao seu lado, tomar uma cerveja e juntos rirmos de toda essa loucura.

AGRADECIMENTOS

Depois de uma longa estrada repleta de curvas, subidas, descidas, retas e obstáculos, termino aqui um compromisso comigo mesmo e com minha espiritualidade. Por isso, agradeço primeiro a todos os meus irmãos espirituais que tenho a honra e orgulho de “carregar” no corpo e no coração. Agradeço a Zambi; saúdo a Oxalá; ao meu pai e a minha mãe de cabeça, Ogum Beira Mar e Oxum; aos meus Pretos Velhos, Pai José e João Baiano; aos meus caboclos queridos, Sete Estrelas e Ubirajara Peito de Aço; aos meus justiceiros da linha de Xangó; a minha encantadora Iemanjá; ao meu Ere – ou como ele mesmo diz, adolescente – Crispim; ao meu iluminado Dr. Linus; aos meus companheiros do dia a dia, da luta nas ruas, Seu Tranca Rua das Sete Encruzilhadas e a Maria Padilha da Praia, ao meu parceiro das esquinas, dos bares e da noite, Seu José Pelintra da Estrada e, ainda a todos aqueles que tenho a honra de servir como médium. Esse trabalho é para todos vocês.

Um agradecimento mais que especial a todos os meus irmãos e irmãs de santo do Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan, pelo compartilhamento da fé; a mãe pequena do Kwê, Elza Maria pela sua forma carinhosa de ser; a zeladora de Exu e Ialaxé, Cristina Schelbanner, que na sua amizade e alegria malandreada me passa tantos ensinamentos; ao “tio” Zé pela dedicação à casa; ao “tio” Jorge pela seriedade e pelas conversas sobre Candomblé (pode deixar que não vou colocar nos jornais). Agradeço profundamente à minha mãe de santo – ou como ele prefere, zeladora –, Doné Maria Isabel de Vodum Jô, pela confiança, orientação, colo, carinho, ensinamentos e amizade e ao meu irmão de santo, parceiro, amigo e afilhado de casamento, Alan da Costa Carvalho, por ter me levado a esse lugar energizado que é o Kwê Sejá. Para vocês, todo meu axé.

Obrigado a “moça dos ventos” por dar firmeza ao meu Kwê Sejá; minha louvação e gratidão à Maria Padilha e à dona Maria Mulambo das Sete Encruzilhadas – como eu já falei, estou com a senhora para o que a senhora precisar.

Agradeço à minha esposa Maria Rita, pela paciência e auxílio durante o período que fiquei envolvido com esse projeto e a Márcia Regina por todo apoio que me dá como irmã e amiga. Vocês são a minha família.

Meu obrigado aos funcionários e estagiários da melhor Agência-Escola, a Marco Zero, aqui representados pelo Mauro Souza, por me cobrirem nas tarefas e segurarem minha barra nessa fase de loucura.

Obrigado aos professores do mestrado, Jacqueline de Cássia Pinheiro Lima, José Geraldo da Rocha e Renato da Silva, vocês são inspiradores.

Um agradecimento mais que especial à professora Rosane Cristina de Oliveira, por ter aceito e defendido minha proposta, pelo profissionalismo, paciência, carinho e amizade. Esse trabalho não sairia sem você. Perco uma orientadora, mas, em troca, ganho uma amiga e irmã na fé. Sempre que precisar, eu e o Zé estaremos por perto, basta chamar para uma cerveja.

Por fim, aproveito para dizer a todos que este trabalho é fruto de dedicação, amor e fé à minha umbanda querida. Salve a umbanda!

*“Refletiu a Luz Divina
Com todo seu esplendor
Vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor*

*Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar*

*Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz*

*Avante, filhos de fé,
Como a nossa lei não há...
Levando ao mundo inteiro
A Bandeira de Oxalá”*

(Hino da Umbanda)

RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo principal debater a representação da entidade espiritual Zé Pelintra dentro de um terreiro traçado, mais especificamente num centro espírita onde se pratica o candomblé e a umbanda. Para isso, num primeiro momento apresentamos o desenvolvimento da religiosidade africana no Brasil e o surgimento do candomblé, passando pela construção dos seus espaços, uma análise dos seus símbolos e seus ritos, a partir do entendimento de Mircea Eliade sobre sagrado e profano. Num segundo instante desse estudo, aprofundamos as discussões sobre a construção das nações de candomblé, com foco na Jeje e suas vertentes, mais especificamente o Jeje-Mahi. Com esse entendimento, abordamos como um centro espírita que surge sob as normas e conceitos de uma das nações mais tradicionais da religião afro-brasileira, passa a ter cerimoniais e adota ritos umbandistas, em paralelo aos de Jeje, transformando-se num terreiro traçado. Entendido estes dois momentos, analisamos o surgimento da entidade espiritual Zé Pelintra na casa, seu papel como negociador dos pedidos, sua relação com os consulentes e, ainda, como ele contribui, estimula e legitima a transformação da casa em terreiro traçado, rompendo as regras da formação original de um centro de candomblé e de umbanda.

Palavras-chave: *Zé Pelintra; Jeje-Mahi; Umbanda; Candomblé; Terreiro Traçado.*

ABSTRACT

This dissertation has as main objective to debate the representation of the spiritual entity Zé Pelintra within a traced yard, more specifically in a spiritist center where candomblé and umbanda are practiced. For this, we firstly present the development of African religiosity in Brazil and the emergence of candomblé, through the construction of its spaces, an analysis of its symbols and its rites, based on Mircea Eliade's understanding of sacred and profane. In a second moment of this study, we deepen the discussions about the construction of the Candomblé nations, focusing on Jeje and its aspects, more specifically Jeje-Mahi. With this understanding, we approach as a spiritist center that emerges under the norms and concepts of one of the most traditional nations of Afro-Brazilian religion, has ceremonial and adopts umbandist rites, in parallel with Jeje, becoming a traced yard. Having understood these two moments, we analyze the emergence of the spiritual entity Zé Pelintra in the house, its role as a negotiator of the requests, its relationship with the consultants and also, as it contributes, stimulates and legitimates the transformation of the house into a plot, breaking the rules. of the original formation of a center of candomblé and umbanda.

Keywords: Zé Pelintra. Jeje-Mahi. Umbanda. Candomblé. Terreiro Traçado.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Médiun em cerimônia religiosa	29
Figura 2 - Congá enfeitado para a Festa de Ogúm	45
Figura 3 - Yawó em participando de cerimônia	49
Figura 4 - Médiuns em posição de reverencia durante cerimônia.	53
Figura 5 - Representação de um dos voduns de Jeje Mahi.....	58
Figura 6 - Médiun e seus "fios de conta"	62
Figura 7 - Equedis e Yàwós preparando alimentos	63
Figura 8 - Médiun, sendo consagrado como primeiro Ebâmi	65
Figura 9 - Médiuns na preparação do terreiro.....	67
Figura 10 - Médiun em cerimônia de iniciação	74
Figura 11 - Imagens de santos católicos, usadas em cerimônia de Umbanda	83
Figura 12 - Porta principal de entrada	92
Figura 13 - Doné Maria Isabel de Vodum incorporada e com 13 anos.....	94
Figura 14 - Vista interna da entrada do Kwê.....	95
Figura 15 - Vista interna da casa de Dona Maria Molambo.....	97
Figura 16 - Representação de malandros	109
Figura 17 - Casa de Zé Pelintra.....	122
Figura 18 - Estatuas representativas de Zé Pelintra.....	124

LISTA DE TABELA

Tabela 1- Explicação com nome e função dos entrevistados.	70
Tabela 2- Demonstrativo das diferenças entre as nações de candomblé	73
Tabela 3- Vertentes da Umbanda	86
Tabela 4- Quadro com relação dos entrevistados	103
Tabela 5- Quadro dos médiuns supostamente incorporados com suas respectivas entidades.....	103
Tabela 6- Quadro das atividades anuais no terreiro	117

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1- A RELIGIOSIDADE AFRICANA: CHEGADA AO BRASIL E SUA ADAPTAÇÃO	22
1.1 – Todos no mesmo barco. Da África ao Brasil, uma mistura de crenças.....	23
1.2 – Entre o sagrado e o profano: a construção do espaço sagrado	32
1.3 - O espaço e símbolo sagrado no Brasil: candomblé e ancestralidade	46
1.3.1- Os símbolos sagrados e seus ritos no candomblé	55
2 – A CASA DE JEJE, UMA NAÇÃO MISCIGENADA	69
2.1 - Sobre as configurações de uma casa de Jeje-Mahi.....	70
2.2 - O Jeje-Mahi recebe a Umbanda.....	76
2.3 – O Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan e a Umbanda, uma relação familiar.....	91
3 – BRAVO SENHOR BRAVO, SEU ZÉ PELINTRA CHEGOU	100
3.1 – O caminho e a metodologia para chegar ao Zé.....	101
3.2 – O malandro é o barão da ralé. As representações de Zé Pelintra no imaginário popular	104
3.3 – O rei do candomblé abre as portas para a Umbanda.....	113
3.4 - Zé Pelintra, o amigo do “ascensorista” como interlocutor entre dois mundos.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133
ANEXO 1.....	140
ANEXO 2.....	141
ANEXO 3.....	142
ANEXO 4.....	143

INTRODUÇÃO

Eram cerca de duas horas da madrugada, quando ao saltar do ônibus para andar os cinco quarteirões que separam a avenida principal, da casa que eu morava com os meus pais, me deparo com Guaracy. Uma pessoa comum, um mulato forte, de meia idade e, até então, muito calado. Um vizinho entre tantos os outros daquela rua São Januário, no bairro das Palmeiras, em Niterói.

- Oi Moço, falou com um sorriso malandreado e como se fossemos amigos íntimos.

Oi, respondi.

- Posso ir contigo até a sua casa?

Sem problemas, vamos andando, falei, mas no fundo sem entender o que acontecia. Ele deve estar doidão de bebida ou de droga, pensei.

Guaracy, me olhando diretamente nos olhos, sorriu e disse que na noite tínhamos que andar com quem nos protege, que ele que ia me levar em casa, que para “andar na noite temos que ser malandros”.

...o malandro não deva ser dissociado de uma cultura carioca desenvolvida nas primeiras décadas do século XX que se articulava com o mundo das escolas de samba, do divertimento noturno, do jogo do bicho, da capoeira e da própria Macumba ...Os integrantes desse seleto grupo de negros e mestiços [...] naturalmente oprimidos e maltratados como os demais, trabalhavam como músicos ou mesmo artistas de circo, no teatro de revista, no rádio, e até no cinema da chanchada em seus primórdios.[...] Disputaram um jogo social em que eram intermediários entre a sua comunidade negra e pobre e a elite euro-brasileira que controlava a política, a indústria dos discos e do divertimento e os meios de comunicação (LIGIÉRO, 2004, p. 105).

Mas Guaracy estava bem diferente do habitual, parecia um personagem da lapa antiga no Rio de Janeiro do início do século 20. Vestia calça, camisa e um paletó tudo branco e gravata vermelha, na cabeça um chapéu panamá com fita na mesma cor da gravata e ainda um sapato vermelho e branco, ele andava com um gingado e usava expressões, gírias, para mim desconhecidas. Enquanto caminhávamos ele perguntava sobre a minha vida, o que eu fazia, com quem

andava, se eu bebia. Eu, desconfiado, tentava responder sem falar claramente. Ao chegarmos numa esquina no pé do morro, sob a luz sob a luz do poste da rede elétrica, Guaracy se despediu apertando a minha mão e me perguntando se podia encontrar comigo outras vezes. Sem saber o que dizer, gesticulei afirmativamente. Ele realmente deve estar doidão, reforcei meu pensamento.

Já se passava uma semana daquele meu encontro, até que no sábado seguinte, para minha surpresa, quando, ao saltar do ônibus, lá estava ele olhando fixo nos meus olhos dizendo: boa noite Moço? Você não disse que eu podia te ver de novo, então, tô aqui. Vamos pra casa? E lá fui eu ao lado do Guaracy, que mantendo seu vestuário de calça, camisa e paletó brancos, gravata vermelha, chapéu panamá e sapato vermelho e branco, com a certeza de que ele não era doidão. Guaracy, era maluco.

É sabido que o vestuário designa um tipo de linguagem simbólica, um importante modo de significação cultural. Em particular, o vestuário do malandro pode ser visto como uma narrativa por meio da qual podemos ler e ver aspectos fundamentais do processo de construção da sua identidade social. Enquanto expressão estética de uma performance, a indumentária do malandro nos sugere ao menos duas ordens de questões convergentes, o que, em termos metodológicos, significa realizar uma dupla abordagem, ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica. De um lado, pode-se observar a mudança de significado cultural do malandro e da malandragem no processo de construção das imagens da personagem ao longo da história; de outro, cruzando os discursos biográficos e artísticos, observa-se com maior clareza o vestuário do malandro como algo mais que uma simples preocupação estética com a indumentária. A *roupa* é um símbolo de sua identidade e, neste sentido, pode ser vista como expressão de uma técnica corporal. (ROCHA, Gilmar. Navalha não corta seda: Estética e Performance no Vestuário do Malandro. Revista Tempo – v. 10 – nº 20 – Niterói – jan. 2006)

Foram os cinco quarteirões mais longos que já caminhei. Até que após algumas tragadas de cigarro e ageitadas no chapéu, ele me abraçou e falou de histórias que só eu sabia que haviam ocorrido. Foi quando dei o veredito: além de maluco, Guaracy era um macumbeiro intrometido.

Ao chegarmos à mesma esquina onde me deixou na semana anterior, ele, fazendo uma reverência, pede que eu o encontre na semana seguinte dizendo: vai na casa do meu cavalo. Sem entender – ou não querendo - deixo o tempo passar e não atendo o pedido de ir na “casa do cavalo”, até que, aproximadamente vinte dias

após o segundo encontro, mais uma vez vejo Guaracy, com a mesma indumentária, parado no portão de entrada da minha casa.

- Então moço, amanhã vamos tomar uma cerveja juntos? Passa no meu “casuá” as seis da tarde. Tá marcado.

O “casuá” do Guaracy era um lugar simples, bem no alto do morro e uma rua de terra batida. Ligando a rua até a pequena varanda eram oito degraus desnivelados. No final da escada, um portão de madeira delineava a entrada, onde, à direita, havia uma pequena construção de tijolos aparentes com telha de amianto, cobrindo a imagem de um homem sem camisa, com bengala, capa e cartola. Já no lado esquerdo, dois passos à frente, outra imagem, só que agora de uma mulher com saia e seios de fora. Chegando ao local, chamei pelo dono da casa e ouvi um grito dizendo que eu podia entrar e que esperasse sentado.

Procurando uma cadeira para me ajeitar e percebo que na parte interna tem um congá¹ voltado para a porta de entrada com várias imagens, algumas velas acesas e ao lado tambores; na parede, à esquerda, uma janela de onde se via todo o morro e as ruas de acesso, além de uma imagem de um negro com barba branca e cachimbo. Na parede oposta, desgastada, sem tinta e com fios aparentes, um tipo de chicote usado por boiadeiros e imagens de São Cosme e São Damião. A espera é interminável. Minha respiração está ofegante e minhas pernas tremem. Ouço barulhos de copos e garrafas, quando Guaracy aparece por entre uma cortina feita de tiras de sacos de leite, vestindo a mesma roupa branca, o mesmo chapéu panamá e seu sapato bicolor, mas com uma garrafa de cerveja em uma das mãos. Nesse momento quando me levanto para ajudar, ele solta uma gargalhada estridente, abre os braços e diz: finalmente eu posso te dizer quem eu sou moço. Moço, eu sou Zé Pelintra.

Zé Pelintra, serve a cerveja pedindo para que eu aperte o botão do toca fitas e coloque um samba. Atendido o pedido, Guaracy, ou Zé Pelintra, puxa uma cadeira, senta à minha frente e começa a falar de histórias da noite, de pessoas que

¹ - Local do terreiro onde os assentamentos dos orixás e as imagens que representam as entidades da umbanda. Ele é formado por duas partes: a inferior, chamada mais especificamente de conga, é a firmeza do terreiro e a parte onde estão os assentamentos; a superior é o pegi...onde ficam as imagens dos santos católicos associados aos orixás ou vibrações. Paulo Newton de Almeida, Umbanda A caminho da Luz. Pag. 82 e 83.

andam nos bares, nas ruas. Fala de samba, de aventuras, de segredos e, principalmente, da vida. De como é “bom viver e aproveitar a felicidade da vida”. Conversamos durante cerca de três horas, bebemos mais cervejas, comemos jilós fritos e rimos.

Esse contato mudou a minha vida e a minha história, me levando a procurar estudar, conhecer e frequentar locais onde essa respeitada entidade da Umbanda se apresenta.

Usando terno de linho branco, camisa branca, sapato bicolor, gravata vermelha e chapéu panamá, Zé Pelintra, ou “Seu Zé”, é uma entidade que se apresenta em centros espíritas de candomblé e umbanda. Sempre sorrindo, galanteador, bebendo cerveja e fumando cigarro, é uma figura carismática e tem sempre uma solução para os que o procuram, conseguindo, com isso, ser idolatrado e até mesmo referenciado nas giras espirituais.

Zé Pelintra e todos os malandros cultuados seriam correlatos religiosos de uma figura popular do nosso imaginário: o característico malandro da Lapa, como idealizado na primeira metade do século XX. No entanto, o mínimo de aproximação com o terreiro é suficiente para demonstrar que tal identificação não corresponde a uma associação simples, estática e isenta de contradições. É preciso assinalar que Zé Pelintra é um malandro sacralizado. É alvo de culto em distintas manifestações religiosas do campo afro-brasileiro, como o catimbó e a umbanda. E o fato de ser cultuado em modalidades religiosas marcadas pela centralidade da possessão impõe a Zé Pelintra inúmeras peculiaridades. Em outras palavras, no terreiro ele é um malandro que morreu, transformou-se em espírito, ascendeu à condição de entidade espiritual e “baixa” na Terra para fazer algo em benefício dos seus protegidos. Se, por um lado, ele é pensado como um malandro, tipo nacional marcado e até datado, por outro, é invocado enquanto ‘companheiro’ espiritual dotado de atribuições no tempo presente. (CARNEIRO, 2012, p. 40)

Esteticamente, a entidade espiritual Zé Pelintra apresenta-se com vestimenta típica de malandros da Lapa das décadas de 1930 e 1940 e é tido como representante principal da falange dos malandros nos espaços de candomblé e umbanda. Em sua origem etimológica, a palavra "malandro" possui vários significados. Para Gabriel Perissé (2010 p. 43), representa um sujeito de comportamento duvidoso, “já que a palavra vem da junção entre o latim *malus* (mau,

errado) e o provençal *landrin* (preguiçoso, vagabundo). Mas que, segundo o autor, no Brasil ganha uma “uma conotação menos agressiva. O malandro carioca, por exemplo, é o esperto que lança mão de vários expedientes para sobreviver, com um toque de graça, irreverência e sensualidade”. Já para Solange Ribeiro de Oliveira (2011 p. 10), malandro é “uma figura múltipla, repleta de facetas, ambiguidades e paralelos, onde o termo pode evocar as posições contrárias de bandido ou de herói”.

É importante lembrar que, religiosamente, o Malandro não é visto como “entidade má”, mas sim como um hábil, capaz de estar presente em todas as cerimônias. É visto como defensor dos oprimidos, como respeitador das mulheres. Como aquele que é invocado para auxiliar na resolução dos conflitos que envolvam violência e injustiça.²

Com hábitos, atitudes e linguajar muito próximos, ou até mesmo idênticos aos de seus seguidores, Seu Zé compartilha de desejos que geram uma identificação entre entidade e consulente, sendo entendido, desta forma, como alguém que compreende melhor os pedidos e necessidades de seus devotos. Essa identificação propicia uma relação que se assemelha às relações de amizade “terrenas” gerando uma confiança que faz com que Seu Zé seja o amigo ideal para “levar e resolver os pedidos de ajuda espiritual e material”.

Além disso, costuma-se observar, entre os adeptos da religião umbanda e do candomblé, a percepção de que Zé Pelintra é a única entidade que consegue atuar nos diversos ritos que ocorrem nos terreiros, sendo a única entidade espiritual que na Umbanda consegue fazer-se presente nas suas sete linhas³, sem que haja impedimento por parte dos responsáveis pelo culto ou interferência nos rituais praticados, demonstrando, com isso, uma multiplicidade e capacidade de interação e de agir. Ou seja, a entidade consegue não só frequentar, mas também entender o linguajar e atuar em todas as áreas, representando, assim, proximidade com aqueles que frequentam os espaços sagrados, independentemente de classe social, gênero e etnia, fazendo com que seja mais simples o contato e relacionamento.

² Zé Pelintra 2005. Disponível em: <http://www.mestrezepelintra.com.br>. Acesso em: 5 de set. 2018.

³ A umbanda trabalha com sete linhas, que são faixas de vibração espiritual, cada qual sendo representada e chefiada por um orixá.

Por este motivo, no imaginário popular, esta entidade é comumente observada com aceitação e devoção por parte dos praticantes das religiões de matrizes africanas e, também, por aqueles que frequentam esporadicamente os terreiros, sem vínculo direto com a religião.

Portanto, esta pesquisa tem como objetivo principal entender a representatividade e o papel, da entidade espiritual Zé Pelintra nos espaços sagrados e como ele colabora na construção e manutenção de um terreiro originalmente de candomblé que passa a adotar concomitantemente à prática da umbanda. Para isso, dialogaremos com os diversos atores, discutindo e refletindo as características da entidade, com o intuito de compreender sua capacidade de agir, de estar presente e negociar os pedidos dos seus seguidores, gerando a crença de que Seu Zé, por vezes, exerce o papel de negociador, daquele que usa sua “malandragem” para atender os pedidos de seus consulentes. Sendo essa, objetivo secundário de nosso estudo.

Dividimos essa dissertação em três capítulos: no primeiro fazemos uma abordagem do processo de chegada da religiosidade africana ao Brasil e como foi sua adaptação, a construção de seus espaços sagrados, seus símbolos e ritos; No segundo capítulo, aprofundamos o estudo dessa africanidade através da investigação de uma das nações do candomblé Jeje-Mahi⁴ e, a história do centro Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan e, como o local passa a mesclar o culto do candomblé e umbanda; Já no terceiro e último capítulo, relatamos como foi a chegada da entidade espiritual Zé Pelintra ao Kwê Seja, suas representações e como a entidade colabora na construção e manutenção do espaço como local traçado.

A entidade Zé Pelintra, a ser estudada nesta pesquisa, manifesta-se no Centro⁵ de Candomblé Kwe Sejá Zinvó Omy Imbeloan, situado na Estrada do Pedregoso, São Geraldo, bairro Campo Grande, zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, que tem como doné⁶ Maria Isabel Silva de Paula.

⁴ Os jejes como chamados pelos nagôs; nação jeje-mahin, do estado da Bahia; e a jeje-mina, do Maranhão, derivaram suas tradições e língua ritual do ewê-fon. A palavra jeje vem do yorubá *adjeje* que significa estrangeiro, forasteiro. Portanto, não existe e nunca existiu nenhuma nação Jeje, em termos políticos.

⁵ Para efeito dessa dissertação, sempre que nos referirmos ao centro de candomblé Kwe Sejá Zinvó Omy Imbeloan, será entendido como terreiro traçado, mesmo que utilizada a palavra casa.

⁶ Título dado às sacerdotisas Jeje cujo vodun pertence à família de Hevioso e/ou que tenha iniciado

O local é caracterizado como o que se costuma chamar de “terreiro traçado”, ou seja, espaço sagrado onde acontecem rituais típicos do candomblé e da umbanda. Como espaço de religião de matrizes africanas, no local é praticado o Candomblé Jeje-Mahi, mas, diferentemente de outros centros do mesmo segmento religioso, o Kwe Sejá Zinvó Omy Imbeloan tem em seu quadro não só praticantes do candomblé, mas ainda médiuns que atuam somente na umbanda, oferecendo atendimento em cerimônias típicas da religião, sendo assim, uma casa que permite a manifestação dos dois cultos religiosos.

Do ponto de vista teórico, além da questão da dualidade entre o sagrado e profano como algo puro e algo impuro, pretendemos estudar o que envolve o espaço sagrado de um centro espírita Traçado candomblé/umbanda. Seus ritos, cerimônias e organização, e como suas práticas levam à percepção do sagrado e profano no local, optando, assim, por adotar o entendimento de Mircea Eliade no seu livro *O sagrado e o profano*: a essência das religiões, em que explica: “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história” (ELIADE, 1992, p. 20).

Para Eliade (1992), a experiência do homem frente às manifestações faz com que o sagrado não seja um atributo de um deus, mas, sim, a crença na existência de Deus pelo homem. O que leva o religioso a sentimentos sem explicação. Euforia, espanto, medo, êxtase e fascinação são reações comuns nos devotos e crentes. Partindo da premissa do autor de que o ser humano é dotado de uma faculdade inata que o predispõe à percepção do sagrado – hierofania –, as manifestações nas práticas religiosas podem ser consideradas resultados da própria crença em algo superior que, estando ao alcance de seus cultuadores, colaboram para a manutenção da crença.

Outra questão fundamental para esta dissertação é a discussão em torno da religiosidade pautada no candomblé e na umbanda, até a sua interseção, ou seja, o terreiro traçado. Para Ligério (1993), candomblé é um termo de origem bantu, proveniente da língua Kikongo. A expressão tem como origem a palavra *ka-ndón-id-é* ou *kán-domb-ed-é*, que deriva do verbo *kulomba* ou *kandomba*, cujo significado

pelo menos um filho para um vodun desta família. Doné é o mesmo que mãe de santo na umbanda. Podendo ainda ser chamada de Mejitó ou Gaiaku. Disponível em: <https://ocandomble.com/2011/05/10/cargos-da-nacao-jeje/>. Acesso em: 10 de jun. 2019.

indica a ação de venerar, adorar, orar e evocar. E, no movimento Umbandista, é importante destacar a mistura de traços do cristianismo, especialmente do catolicismo. Dessa forma, a umbanda é resultado de um sincretismo religioso presente na história do país. De acordo com Prandi (1996), no início do século XX, nasceu a umbanda, que tem sido

Reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, formada no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas. Ao contrário das religiões tradicionais que se constituíram como religiões de grupos negros, a umbanda surge como religião universal, isto é, dirigida a todos. A umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava. (PRANDI, 1996, p. 65-66)

Mantendo, contudo, essas marcas na constituição do panteão.

Ressaltamos, ainda, nesta introdução, que esta pesquisa nos permitiu uma aproximação e compreensão de investigações já relatadas sobre a entidade Zé Pelintra. É também necessário destacar o caráter contínuo deste modelo de pesquisa (científica) sempre inacabado, lembrando que ela aconteceu a partir da aproximação de diversos discursos já construídos em busca de uma realidade. Portanto, do ponto de vista metodológico, optamos por trabalhar a pesquisa com a abordagem qualitativa, sendo que:

Os pesquisadores que utilizam os métodos qualitativos buscam explicar o porquê das coisas, exprimindo o que convém ser feito, mas não quantificam os valores e as trocas simbólicas nem se submetem à prova de fatos, pois os dados analisados são não-métricos (suscitados e de interação) e se valem de diferentes abordagens. Na pesquisa qualitativa, o cientista é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto de suas pesquisas. O objetivo da amostra é de produzir informações aprofundadas e ilustrativas: seja ela pequena ou grande, o que importa é que ela seja capaz de produzir novas informações. (DESLAURIERS, 1991, p. 58)

E quanto à sua natureza, utilizaremos os seguintes tipos de pesquisa:

- a) o método bibliográfico, que faz parte da grande maioria das pesquisas científicas buscando dados teóricos na coleta de informações – por meio de livros, textos, artigos e demais materiais considerados científicos – que servem de embasamento para o desenvolvimento do assunto a ser tratado na pesquisa;
- b) o método exploratório, que possui como principal objetivo criar proximidade com o universo do objeto de estudo a fim de torná-lo claro, definido e/ou levantar hipóteses. Esta metodologia também permite ao pesquisador escolher os procedimentos mais adequados para a sua pesquisa e para que possa definir sobre as questões que precisam de maior atenção durante a investigação;
- c) o método de Análise de Conteúdo (AC), que abraça os pressupostos da hermenêutica, cujo contexto histórico inicial é a “arte de interpretar os textos sagrados ou misteriosos”. Na ciência, é um método que utiliza das aparências simbólicas e polissêmicas, por trás do discurso, que é possível descobrir.

1. A RELIGIOSIDADE AFRICANA: CHEGADA AO BRASIL E SUA ADAPTAÇÃO

Neste capítulo abordamos a questão das religiões de matrizes africanas, tendo como ponto inicial a discussão sobre o processo de adaptação da população escravizada aos padrões sociais e religiosos da colônia portuguesa e o processo para manter sua religiosidade.

Mas antes de entrarmos no assunto com mais profundidade, é importante lembrar que a grande maioria da população trazida da África não possuía uma tradição de linguagem escrita, sendo seus costumes transmitidos de forma oral, podendo assim sofrerem mudanças e interferências. Sem o registro escrito das atividades, a vivência do narrador é o que alimenta a construção dos espaços e a manutenção das referências do passado.

O candomblé, embora com origem nas nações africanas trazidas ao nosso país ao longo do período colonial, é importante chamar atenção para o fato de que o processo de sincretismo, especialmente em relação aos cultos católicos típicos da sociedade ibérica portuguesa, exerceu influência e necessidade de adaptação no que tange as suas práticas religiosas.

Essa adaptação reflete, de certa forma, no comportamento da entidade espiritual Zé Pelintra, que, no centro espírita objeto de estudo desse trabalho, se autointitula na condição de “rei do candomblé”, que embora tenha sua “aparição” no cenário religioso atrelada à umbanda, sua representatividade transita pelos espaços sagrados diversos das religiões de matriz africana.

Portanto, neste capítulo, a nossa discussão, além da citada no parágrafo inicial, passa pela exposição das chamadas *nações africanas*⁷, da construção do espaço sagrado e a discussão da ancestralidade, seus símbolos e ritos.

⁷ A expressão “Nações Africanas” no candomblé significa as vertentes representativas da religião. As mais cultuadas no Brasil são a Nação Angola, Nação Jeje e Nação Ketu.

1.1 Da África para o Brasil, uma mistura de crenças

O Brasil colonial teve como marca ter sido edificado a partir de três elementos: igreja, terra e trabalho escravo. E esse povo escravizado tinha como procedência diversas regiões da África, o que nos permite entender a diversidade cultural desses grupos, que colaboraram na construção das religiões de matriz africana existentes em todo o país, que sofreram processo de hibridização entre elas mesmas, entre elas e o cristianismo e também entre elas e as doutrinas espiritualistas. A essas hibridizações de crenças e rituais, denominamos no Brasil como religiões afro-brasileiras.

Ao longo do processo de escravização imposta aos africanos que chegaram ao Brasil, houve a necessidade deles se adaptarem a essas novas circunstâncias. Devido a isso, com base na memória, os africanos buscaram ressignificar a própria vida, além de seus cultos. Sob as mais adversas circunstâncias, a população advinda da África tornou-se responsável pela organização de uma forma de culto que estivesse adequada às condições que lhes eram impostas.

Classificam-se os povos da África Negra, no que diz respeito ao aspecto linguístico, em sudaneses e bantos. Os sudaneses são os povos que ocupam as regiões que, na atualidade, estão situadas entre a Etiópia, o Chade, o sul do Egito e Uganda na região mais ao norte da Tanzânia. Integram essa etnia nilóticos e báris; além dos que são conhecidos no Brasil de forma genérica como nagôs ou iorubás – oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, etc. –; os fon-jejes, dos quais fazem parte os fon-jejesdaomeanos e os mahi, entre outros; os haussás, que são conhecidos devido à sua civilização islamizada. Além desses, outros grupos desempenharam uma importância menor na formação de nossa cultura. São exemplos desses grupos os grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis, sendo chamados de minas.

Dividindo o continente africano em duas partes e cortando-o com uma linha demarcatória à altura do Golfo da Guiné, a parte acima dessa linha demarca as tradições culturais negras que são chamadas sudanesas. E à linha para baixo, denominam-se bantos. Dos negros sudaneses, as culturas que mais influenciaram

no Brasil foram a nagô (nàgó) e a jeje, provenientes da Nigéria e do Daomé respectivamente.

De acordo com Lima (1984), durante o início do século XIX, a aculturação entre os nagôs e jejes provavelmente foi mais intensa na Bahia, uma vez que participaram líderes religiosos das duas tradições em movimentos de resistência antiescravista. Os candomblés eram, no começo do século XIX, utilizados para as reuniões dos Nagôs. Dentre esses, jejes, hauçás, gruncis, yapas e os descendentes dos Congos e Angolas que há muito não eram trazidos da Costa.

Para Rio (2006), quando observado o conjunto diverso de religiões praticadas no Rio de Janeiro, encontram-se também múltiplas as tradições religiosas africanas cultivadas. João do Rio também dá notícia de que, no Rio de Janeiro, cultuavam-se eguns⁸ e jogava-se Ifá⁹.

Na época, ocorria o trânsito de pessoas naturais e/ou residentes no Rio de Janeiro para outras regiões da África e do Brasil. De acordo com Rio (2006), “alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião”, o que torna possível pensar que, além do enriquecimento de algumas famílias negras, havia conexões diretas entre o Rio de Janeiro e a África, com o envio de afrodescendentes nascidos no Rio de Janeiro diretamente a regiões daquele continente para formação religiosa. Por outro lado, o mais comum era a transmissão de valores e saberes entre gerações no próprio Brasil. Rio (2006) aponta que “outros [ricos] deixam como dotes aos filhos cruzados daqui os mistérios e as feitiçarias”.

Percebem-se como determinantes as conexões entre o Rio de Janeiro e a Bahia, que estabeleceram crescentes redes de relações mantidas mesmo com o passar do tempo. Ainda, segundo Rio (2006), o mais frequente era a migração de baianos para o Rio de Janeiro, onde constituíram comunidades religiosas, sem deixar de preservar os laços com suas comunidades religiosas na Bahia. Também é

⁸ Egum ou Egum-gum em Nagô, quer dizer Osso. Mas o seu significado é mais amplo, ele representa a “alma de pessoa morta”. Assim, Egum, é o espírito de uma pessoa falecida. Por esta razão, não recebe o mesmo tratamento que um orixá. Disponível em: <https://ocandomble.com/tag/egum/>. Acesso em: 2 de jun. 2019.

⁹ Ifá era um Sistema de Divinação, originário da cultura africana yorubá. Embora a Divinação Sagrada de Ifá não fosse o único sistema divinatório praticado, ela era de longe a mais completa e confiável, tendo sido fonte e modelo para vários outros “jogos de adivinhação” que dela foram derivados por simplificação, simbiose e / ou, interpretação. Disponível em: <https://ocandomble.com/tag/egum/>. Acesso em: 2 de jun. 2019.

importante destacar as comunidades formadas a partir de iniciações feitas por pessoas trazidas da África para o Rio de Janeiro, ou por seus descendentes residentes nessa cidade e nesse Estado.

Inicialmente, as religiões afro-brasileiras tiveram como base o sincretismo com o catolicismo e em grau menor com religiões indígenas. O culto católico aos santos, de um catolicismo popular de molde politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos. Desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do catolicismo.

Mesmo que o negro, escravizado ou liberto, tenha sido capaz de manter no Brasil ao longo da história grande parte de suas tradições religiosas, sabe-se que sua religião enfrentou desde o início sérias contradições. Trata-se da origem das religiões dos bantos, iorubás e fons que são religiões de culto aos ancestrais, cujo fundamento são as famílias e suas linhagens, mas as estruturas sociais e familiares às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram. O tecido social do negro escravo nada tinha a ver com família, grupos e estratos sociais dos africanos nas suas origens.

Neste sentido, a religião negra só pôde se reproduzir parcialmente no Novo Mundo. Devido à perda que a família, a parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez. De acordo com Pierre Verger:

Na África, era o ancestral do povoado (egungum) que cuidava da ordem do grupo, resolvendo os conflitos e punindo os transgressores que punham em risco o equilíbrio coletivo. Quando as estruturas sociais foram dissolvidas pela escravidão, os antepassados perderam seu lugar privilegiado no culto, sobrevivendo marginalmente no novo contexto social e ritual. As divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presentes na construção da identidade da pessoa, os orixás, divindades de culto genérico, essas sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro. Pois que sentido poderia fazer o controle da vida social para o negro escravo? Fora de suas assembleias religiosas, era o catolicismo do senhor a única fonte possível de ligação com o mundo coletivo projetado para fora do trabalho escravo e da senzala. (VERGER, 2000, p. 59)

No que diz respeito ao contexto sociocultural no qual a religiosidade africana se desenvolveu no Brasil, é possível dizer que a readaptação religiosa dos africanos teve como elemento facilitador as semelhanças entre o território brasileiro e o espaço mítico africano. Por outro lado, foi extremamente violento o processo que resultou da captura e escravização e, neste contexto, muitos africanos morreram por maus-tratos nos navios durante a vinda para o Brasil; outros suicidaram-se por não suportar a sujeição ou morreram de *banzu* (saudade) de sua terra natal. Os sobreviventes retomaram a atitude religiosa que trouxeram apenas na memória e, com isso, preservaram suas identidades, tornando possível o grande legado e a contribuição da cultura africana ao Brasil. Para Reginaldo Prandi:

Por volta da metade do século XIX, com a presença de escravos, negros libertos e seus descendentes nas grandes cidades, quando a população negra conheceu maiores possibilidades de integração entre si, com maior liberdade de movimento e maior capacidade de organização, uma vez que mesmo o escravo já não estava preso ao domicílio do senhor, podendo agregar-se em residências coletivas concentradas em bairros urbanos onde estava seu mercado de trabalho, vivendo com seus iguais, quando tradições e línguas estavam vivas em razão de chegada recente, criou-se no Brasil o que talvez seja a reconstituição cultural mais bem acabada do negro no Brasil, capaz de preservar-se até os dias de hoje: a religião afro-brasileira. (PRANDI, 2000 p. 52)

De acordo com Verger (2002), foi possível reconstruir o ambiente religioso africano no Brasil, devido à floresta, às águas e ao próprio clima, como o espaço físico do terreiro, onde estão presentes a terra e o espaço transcendental. Dessa forma, as expressões de religiosidade africanas, representadas pelas Nações de Candomblés, foram transferidas para o terreiro. Com isso, recriou-se de forma simbólica o ambiente sagrado africano no Brasil, tornando possível reagrupar os grupos étnicos dos povos dispersos pelo tráfico, o que representou a preservação da ancestralidade para os afrodescendentes.

A palavra candomblé, que designa na Bahia as religiões africanas em geral, é de origem bantu. É provável que as influências das religiões vindas de regiões da África situadas nas imediações do quadro não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos jeje e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África. (VERGER, 2000, p. 21)

Ainda, segundo Verger, era comum, na África, os deuses estarem ancestralmente ligados a uma região, cidade ou país. Além disso, o culto era monoteísta, garantido por um sacerdote, pelos membros da comunidade, grupo ou família que tornavam possível a sua concretização. Nessas regiões, onde o culto era monoteísta, todos da comunidade eram filhos da mesma divindade. Nisso, os cultos são diferentes dos realizados no Brasil, pois, apesar de serem também orientados por um sacerdote ou sacerdotisa, cultuam diversas divindades de forma individual. Nesses terreiros, há pessoas com divindades diferentes, que se reúnem em torno de uma pessoa específica que representa o terreiro. Já na África, uma divindade representava as regiões, cidades ou países, como aponta Prandi:

Nas diferentes grandes cidades do século XIX surgiram grupos que recriavam no Brasil cultos religiosos que reproduziam não somente a religião africana, mas também outros aspectos da sua cultura na África. Os criadores dessas religiões foram negros da nação nagô ou iorubá, especialmente os de tradição de Oyó, Lagos, Ketu, Ijexá e Egbá, e os das nações jeje, sobretudo os mahis e os daomeanos. Floresceram na Bahia, Pernambuco, Alagoas, Maranhão, Rio Grande do Sul e, secundariamente, no Rio de Janeiro. Embora tenha também surgido e se mantido uma religião equivalente por iniciativa de negros bantos, a modalidade banto lembra muito mais uma adaptação das religiões sudanesas do que propriamente cultos da África Meridional, tanto em relação ao panteão de divindades como em função das cerimônias e processos iniciáticos. (PRANDI, 2000 p. 73)

De acordo com Ligiéro (1993), nos terreiros que se tornaram conhecidos a partir do século XIX, houve outras manifestações como predecessores da religião do candomblé vivenciada no Brasil. Algumas dessas manifestações ainda existem, além de cultos referentes à tradição africana, como, por exemplo, o batuque, que consiste de uma celebração ritualística que tinha originalmente como local de realização matas ou senzalas. Inicialmente, tocar, cantar, dançar, reverenciar as divindades eram ações que tinham como função promover relações culturais entre

os diferentes grupos étnicos. Além disso, proporcionou o reencontro de africanos da mesma origem étnica. Isso tornou possível, como consequência, preservar cultura, hábitos, costumes e, principalmente, a religiosidade. Neste aspecto, Prandi salientou que

O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã. Esse candomblé baiano, que proliferou por todo o Brasil, tem sua contrapartida em Pernambuco, onde é denominado xangô, sendo a nação egba sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque, com sua nação oió-ijexá. Outra variante iorubá está fortemente influenciada pela religião dos voduns daomeanos, é o tambor de mina-nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem banto, especialmente os denominados candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fon, como o jejemahim baiano e o jeje-daomeano do tambor de mina maranhense. (PRANDI, 2001, p. 44)

O autor ainda reforça que, devido à diversidade linguístico-religiosa ocorrida no Brasil, teve origem o que se tornou conhecido como Nações de Candomblé, das quais fazem parte distintas linhagens étnico-religiosas. No entanto, essas distinções também incluem, principalmente, as definições litúrgicas e a língua empregada durante o ritual. As principais Nações de Candomblé são Angola, Keto, Jeje e Ijexá.

No que tange as divindades africanas fazerem-se presentes no Brasil colonial e os cultos passarem a ser realizados no novo território, permitiu-se que cada indivíduo passasse a cultuar individualmente uma divindade específica que se torna a dona ou senhora da cabeça de seu filho. Destaca-se que, na África, a cabeça é símbolo da essência do ser humano. Já no Brasil, as divindades africanas concedem a seus filhos as características mais essenciais e estruturantes de sua personalidade, dentre as quais fazem parte qualidades várias e pontuais originais encontradas numa mesma energia, além das características que são comuns a cada inquice, vodum, ou orixá.

Sobre a força do orixá, Verger (2000) entende que de ser revitalizada periodicamente através de banhos, nos quais é feita infusão de folhas das mesmas variedades daquelas empregadas pelo primeiro alasé; em libações feitas com o

sangue de certos animais; com oferendas de comidas; e por meio de orações, com a enunciação de seus oriki¹⁰, como uma forma de saudação para que sejam enunciados os nomes gloriosos, as divisas, as louvações especiais ao orixá. Esse ritual tem como objetivo exaltar seu poder e recordar fatos e proezas do ancestral divinizado. A Figura 1, na página 25, apresenta uma cerimônia de coroação no terreiro *Kwe Sejá Zinvo Omy Imbeloan*.

Figura 1 – Médium do Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan, em cerimônia religiosa, supostamente incorporada com o orixá Oxalá



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

Segundo Prandi (1996), as variáveis que caracterizam cada indivíduo no candomblé, devido a estarem associadas a um determinado aspecto do elemento primordial que uma divindade possa representar e que se expressam por meio do sexo, da idade e de símbolos peculiares nos seus “filhos humanos”, determinam modelos distintos de personalidade e podem ser identificadas e também despertadas nos adeptos. Por estarem relacionadas a etnias diversas, as divindades possuem nomes diferentes segundo a sua nação. No entanto, é possível

¹⁰ A palavra “oriki”, é formada por duas palavras, ori = cabeça e ki = louvar / saudar. Então oriki

significa, saudar ou louvar a algo que estamos nos referindo. Como, acreditasse que são palavras portadoras de força e asê, dá-se aos orikis o poder de invocarem por si próprios a força vital. Disponível em: <https://ocandomble.com/2011/04/19/oriki-invocacao/>. Acesso em: 4 de jun. 2019.

correlacionar as nações de candomblé no que se trata dos nomes das divindades. Além disso, seus fundamentos e concepções religiosas são similares.

O candomblé em sua essência busca estabelecer a relação do indivíduo com sua divindade, primeiramente; com a divindade do sacerdote ou sacerdotisa, além de com o próprio sacerdote/sacerdotisa; com o terreiro onde será realizada a cerimônia; e com toda a sua linhagem ancestral. É uma crença do candomblé que, devido à condição humana, só é possível realizar uma conexão com o transcendente ou imaterial utilizando-se de um meio material. Assim, também é característico dessa religião a realização de sacrifício de animais em oferenda às divindades, que são servidos após a cerimônia como alimento para todos os presentes. A expressão sacrifício está relacionada a um ofício sagrado desde as mais antigas culturas e formas de expressão religiosas.

Ao forçarem a conversão dos africanos à religião católica, procuraram fazê-lo enfraquecendo a sua resistência e promovendo o esvaziamento de suas identidades, o que determinaria perdas essenciais no que diz respeito à sua identidade. Estão entre essas perdas as celebrações e cerimônias com características originalmente africanas, como o casamento, o batismo, o rito de dar nome às crianças, dentre outros ritos também praticados em outras religiões, mas com as características próprias dessas. Para Santos,

Em verdade, o que existe mesmo na sociedade brasileira, e de sobra, é eurocentrismo e etnocentrismo. É aí que se produz um entendimento de que a religião certa é aquela que os europeus nos trouxeram, cuja matriz é judaico-cristã. As outras religiões, não são propriamente religiões, mas seitas, expressões de religiosidade, credices, magias e superstições. Para esse tipo de entendimento, a única religião que tem uma mensagem boa para vida é o cristianismo, porque promete a vida eterna. (SANTOS, 2011, p. 14)

Para Nascimento (1997), ocorreu uma redução da significação das divindades africanas quando passaram a ser comparadas aos santos católicos. Com isso, foi comprometida a preservação de suas simbologias, não apenas restritas a atos concretos e/ou antropomórficos – simplórios diante de suas representatividades primevas. No Brasil, as religiões de matriz africana adquiriram características bastante específicas resultantes da adaptação ao novo território. Essas religiões se

desenvolveram sob opressão, repressão e imposição praticadas pelos colonizadores, que determinavam que os transe religiosos eram resultantes de histeria coletiva. Essa percepção fez com que os ritos fossem folclorizados e vistos como uma coisificação e comercialização da espiritualidade. Ainda, segundo o autor, devido à imposição de uma outra concepção religiosa, nesse caso, a Católica, aliada à identificação com elementos e entidades indígenas, como os Caboclos, por exemplo, resultaram em uma típica inter-relação ou ligação entre diferentes esferas de espiritualidade. A esse fenômeno denomina-se sincretismo religioso por expressar, dessa forma, a religiosidade brasileira.

O surgimento do sincretismo ocorreu em um contexto de cooptação das divindades, cultos e ritos africanos feita pelo catolicismo em adesão ao cristianismo. Neste sentido, de acordo com Oliveira,

Foram as semelhanças entre as religiões, mais do que o movimento de desagregação cultural exercido pela coerção senhorial, que permitiram o sincretismo entre Yurupari, Jesus e Oxalá. Foi a devoção aos inúmeros santos católicos que permitiu aos africanos estabelecerem um quadro de aproximações com o panteão iorubá. Na mesma linha de raciocínio, pode-se dizer que foi a semelhança entre o culto aos ancestrais dos negros bantos que aproximou a macumba carioca do kardecismo francês, na virada do século XIX para o século XX. (OLIVEIRA, 2008, p. 33)

Existem duas interpretações para a concepção de sincretismo religioso: muitos o entendem como um processo de enfraquecimento da experiência religiosa africana no Brasil, tendo-o como uma reação pacífica de dominação; já outros acreditam que se constitui em um ardiloso recurso estratégico, que foi empregado pelos africanos como forma de enfrentamento da imposição do cristianismo.

Entre as questões que envolvem o sincretismo religioso, as discussões sobre os espaços e os símbolos sagrados possuem lugar de destaque. Tal importância diz respeito ao fato de que os ritos realizados nestes lugares sagrados é fator primordial para pensar a ancestralidade (elemento fundamental que constitui o candomblé). Neste sentido, a discussão teórica cuja base é Mircea Eliade, sobre o sagrado e o profano, tendo como elemento primordial a dimensão dos espaços sagrados, é um ponto importante de abordagem no nosso trabalho. Inclusive para

entendimento da entidade Zé Pelintra, entidade espiritual, que iremos abordar mais adiante, com habilidade de transitar entre esses opostos.

1.2 Entre o sagrado e o profano: a construção do espaço sagrado

A palavra “sagrado” é proveniente do latim *sacrum*, cujo termo está aliado aos deuses ou a alguma coisa que esteja em seu poder. A expressão teve sua concepção original como uma referência à área em torno de um templo. A ideia de sagrado relaciona-se com a concepção de santidade, que é, em geral, o estado de associação com o divino ou sagrado. Segundo a sua definição, o termo tem como origem o latim *sanctus*, que significa com caráter sagrado, augusto, venerando, inviolável, respeitável, purificador.

Já o termo “profano”, do latim *profanum* (diante de espaço sagrado) está relacionado com a irreverência em relação a Deus e às coisas sagradas; com o que é contrário ao respeito à religião; com o que é herético, não devotado ao que é sagrado ou religioso, irreligioso ou mundano; que não é sagrado ou é estranho à religião; que não trata de religião; que é pagão. Dessa forma, percebe-se uma clara relação entre as concepções de sagrado e profano que é determinada por uma oposição conceitual. Para Eliade,

O *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Estes modos de ser do Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser *sagrado* e *profano* dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 2001, p. 54)

Considera-se uma característica das religiões basearem-se no pressuposto de que existem duas dimensões do real: a sagrada e a profana. Ambas são definidas por oposição uma a outra. A sagrada corresponde a uma realidade que é

tida como perfeita, divina, para quem são concedidos poderes superiores. Por isso, suscita respeito, medo e reverência. Por outro lado, a profana relaciona-se com o mundano, ou o mundo em que vivemos, por isso é vista como comum e inferior se comparada à sagrada. De acordo com Eliade (1992), "o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades 'naturais'". Neste sentido,

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, as árvores sagradas não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque 'revelam' algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*. (ELIADE, 1992, p. 62)

Determina-se como pertencente às dimensões do sagrado a percepção de cada experiência individual como uma ligação profunda e envolvente do homem com o sagrado, na qual se anula a sua individualidade. Dessa forma, ao entrar em contato com o sagrado, coloca-se diante de um tipo particular de experiência, especial e única. Já o profano é aquilo que é comum, não particular, algo corriqueiro para o ser humano. Relaciona-se o sagrado com Deus e a esferas celestiais. No entanto, essa distinção não determina que o profano seja pecado. O profano é visto como o que não foi consagrado, que não possa ser visto como algo sobrenatural.

Eliade (1992) observa que:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. [...] Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo 'de ordem diferente' – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo 'natural', 'profano'. [...] A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. (ELIADE, 1992, p. 59)

Levando-se em consideração qualquer tipo de concepção religiosa, a distinção entre o sagrado e o profano demonstra a oposição ao mundo no qual o fiel ocupa-se de suas atividades cotidianas, e que não têm como consequência a sua

salvação. Nesse espaço, o temor e a esperança alternam-se e o homem vê-se à beira de um precipício, onde deve observar os mínimos desvios que podem fazê-lo perder-se irremediavelmente.

Contudo essa distinção nem sempre é suficiente para definir o fenômeno religioso, mas fornece o instrumento que torna possível reconhecê-lo de forma segura. Dessa forma, qualquer definição que se proponha do fenômeno religioso envolve a oposição entre o sagrado e o profano. É possível observar que para o homem religioso existem duas esferas que se complementam: em uma é possível agir sem angústia ou temor, pois suas ações têm impacto somente individualmente em si; na outra, um sentimento de dependência íntima é responsável por cada um dos seus impulsos, existe um empenhado sem limites.

O espaço sagrado é representativo de uma dimensão essencial para o sentimento de religiosidade e, também, para a construção do homem. Devido a isso, quando observamos a trajetória do homem, é possível observar a presença constante desse espaço que é muito valorizado e assume funções significativas. A importância conferida aos espaços sagrados pelo homem determinou que se esforçasse ao longo de sua existência na história para construir esses espaços com o objetivo de torná-los grandiosos e magníficos.

Faz parte da dualidade representada pelos conceitos de sagrado e profano o que se considera serem espaços sagrados. Essas construções e a caracterização de cada espaço como um local em que se realizam ritos ou são depositadas crenças e esperanças são fenômenos próprios do ser humano que a eles atribui funções e motivações. Esses espaços estão diretamente ligados à religiosidade e mudam conforme a fé que os constrói ou determina justamente por responderem aos anseios, aos dogmas e às crenças de cada constructo religioso. De acordo com Eliade (1992):

Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência 'forte', significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (ELIADE, 1992, p. 67)

Ainda segundo o autor, o homem entra em contato com o sagrado porque este distancia-se do que se considera círculo sagrado, independentemente do espaço da manifestação. Além disso, Eliade (1992) aponta que ocorre profanação mesmo dentro de templos, e, por outro lado, há ações e eventos sagrados em espaços profanos. Dessa forma, a diferença entre sagrado e profano estaria na intenção do ato e não no espaço onde acontece. O autor denomina essa manifestação chamando-a de hierofania, termo grego que significa, de forma literal, revelação de algo sagrado. Segundo essa concepção, não importa se o sagrado manifesta-se em uma pedra, em uma árvore, em um animal, em uma imagem ou em Deus.

Os espaços e símbolos sagrados adotados em terras brasileiras foram produto de todo o contexto social, cultural e político relacionado à população original das terras ocupadas pelos colonizadores portugueses; das decisões tomadas e rumos adotados pelo colonizador, ao trazer os escravizados de origem africana, por exemplo; da imposição da religião de origem europeia em confronto com a realidade em solo brasileiro e da vinda para o país de pessoas que adotavam práticas religiosas diversas.

Trazidos pelos colonizadores, alguns símbolos foram adotados da cultura religiosa portuguesa, como as cruzes que são vistas em praças, igrejas, ruas, sepulturas; nos adereços de proteção utilizados, como cordões, peitorais e escapulários; nos gestos, como nas exclamações invocatórias e protetoras e no velame das caravelas. Em Portugal, eram muito comuns imagens de santos em todos os lugares nas vilas. Eram vistas em nichos nas ruas, nos altares oratórios e capelas no interior de casas, nos cultos à Virgem Maria e nas festas, romarias e procissões nas ruas que se repetiram no Novo Mundo.

Passou a ocorrer, em decorrência da influência e da mistura de diversas manifestações religiosas, um delicado equilíbrio entre a religiosidade popular e o catolicismo da Idade Média. Dessa forma, estabeleceu-se uma relação, “tentando integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que desfigura ou ameaça as forças que o estruturam” (MANSELLI apud MELLO E SOUZA, 1986, p. 99).

De acordo com Hoornaert (1974), o aspecto popular está relacionado à religião praticada por todos que não ocupavam uma posição privilegiada no cenário social brasileiro. Mais precisamente, diz respeito ao catolicismo praticado pelo gentio, pelos indígenas e pelos negros escravizados. Destaca-se que o que se denomina como catolicismo aqui, no sentido mais amplo, é a religião que adquiriu novos contornos e significados no território brasileiro. Isso se deve ao fato de que o catolicismo tem como pressupostos valores e costumes que, ao entrar em contato com etnias ou culturas diversas, acaba mesclando-se com elas.

Apesar de haver uma hegemonia do catolicismo na colônia, não houve a sua completa imposição. Abriu-se espaço para o sincretismo, pois não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, adquirindo essas novas características ao confrontarem-se manifestações religiosas diferentes e terem alterada a configuração anterior ao contato. Exemplo disso são as divindades africanas que foram identificadas com santos católicos, mas cujo culto não significava somente a preservação do oriundo da África, pois se distinguiu desse pelas condições geográficas e culturais diferentes. Dessa forma, orixás guerreiros, como Ogum, em solo brasileiro, ganharam destaque, diferentemente do que ocorreu com os orixás de influência agrícola, mais cultuados na África, como Onilé¹¹. Percebe-se a vertente popular do catolicismo brasileiro, dessa maneira, como mais dinâmica, pois constata ser adaptável e renovável, considerando-se todas as suas influências, desde medievais europeias, passando pelo impacto do confronto com novas culturas de invasores e colonos, até a influência de manifestações da religiosidade indígena e africana, adquirindo assim contornos tropicais peculiares.

Para que seja entendida a questão da religiosidade no Brasil é importante considerar os inúmeros aspectos peculiares da religião na colônia portuguesa, que acabaram por escandalizar observadores estrangeiros. Para isso, destacam-se alguns traços principais: o número excessivo de capelas, o culto intenso e íntimo dos santos, certa irreverência nos costumes religiosos, a teatralidade da religião, destacando-se o sincretismo religioso com manifestações de inúmeras etnias presentes na colônia. Dessa forma, cria-se um quadro ou um mosaico do catolicismo popular brasileiro colonial. No que diz respeito às heranças culturais portuguesas

¹¹ Na cultura iorubá, cujas as tradições moldaram o candomblé no Brasil, Onilé é a divindade tida como a Terra-Mãe, a Dona da Terra. Entre os jejes é chamada Aisã. Disponível em: www.ocandomble.com. Acesso em: 25 de set. 2018.

presentes na religiosidade brasileira, percebe-se o forte apego aos santos, com os quais são estabelecidos vínculos íntimos.

A religiosidade brasileira também passou a refletir a tradição portuguesa na comemoração de santos, celebrações e nas invocações a Nossa Senhora, comuns nos dois países. Exemplos disso são as comemorações como a de São Sebastião; as celebrações da Semana Santa; os santos homenageados de junho; as procissões de rua, como o Círio de Nazaré, no Pará; as peregrinações a santuários, como o Bom Jesus da Lapa, na Bahia, a Nossa Senhora da Aparecida, em São Paulo. O cenário religioso brasileiro foi marcado por devoções que tiveram, como base os milagres, as aparições e intervenções de santos na vida dos homens.

De acordo com Sanchis (1997), a configuração da religiosidade popular no Brasil foi dominada pelo sincretismo. Mesmo tendo sido o catolicismo predominante durante séculos, sempre houve no país uma estrutura religiosa sincrética, tendo ocorrido isso de uma forma peculiar. Já em Portugal o catolicismo ocorreu com sincretismo, mas de uma forma não assumida, tendo as influências religiosas na fé católica, o judeu ou o muçulmano. O catolicismo sincrético no Brasil ocorreu de uma maneira diferente, com os encontros religiosos acontecendo de uma maneira mais aberta e explícita e as culturas influenciando-se e misturando-se de forma aberta.

Também constituíram a religiosidade brasileira as crenças religiosas africanas, que no Brasil colonial foram praticadas pelos escravos, tendo sido elas também produtos de contatos culturais e sincretismo entre as várias nações no continente africano. Mencionando-se os dois maiores cultos afro-brasileiros, a umbanda e o candomblé foram influenciados pelo catolicismo português. Já a umbanda, o catimbó e o candomblé caboclo, dentre outros, comportam elementos indígenas brasileiros. No Brasil, a religião católica oficial possibilitou ao povo conservar sua espiritualidade própria manifestada em cerimônias e festas em determinadas datas do ano, como as festas juninas. No Brasil colonial, devido à sua distância da metrópole, não houve o controle metropolitano, cuja flexibilidade tornou possível uma aproximação com todas as etnias e seus descendentes.

As práticas religiosas populares ocorreram de diversas maneiras na colônia. Dentre elas, por parte dos negros, havia a adoração de seus deuses, principalmente Ogum, Xangô e Exu, de acordo com Souza (1986), respectivamente deuses da guerra, da justiça e da vingança. Esses deuses teriam como atribuição atender os

negros escravizados em suas necessidades diante da realidade que eles vivenciavam. Os praticantes conseguiam fugir da repressão e adorar os seus deuses utilizando-se das imagens de santos cristãos em rituais indígenas e em cultos afros. Apesar de sofrer as pressões e influências do catolicismo, de acordo com Souza (1986), além da imposição dos colonizadores, o número insuficiente de igrejas, a falta de atendimento médico e a ineficiência dos remédios disponíveis fizeram com que a população, até mesmo seguindo a indicação inclusive dos padres, procurasse o socorro de calunduzeiros¹² e curandeiros.

Para quem é religioso existem espaços sagrados que, por consequência, possuem uma forte significação, e há outros espaços que não são sagrados e, devido a isso, não têm consistência ou significação, são amorfos. Para o homem religioso, essa dualidade de espaços é representada pela oposição entre o espaço sagrado, considerado real, e todos os outros espaços restantes, que representam a maioria dos espaços e que o cercam.

Sabe-se que o espaço sagrado não é uma especulação ou uma ilusão criada pelos povos da antiguidade. Ainda hoje, levando-se em consideração o *homo religiosus*, o espaço sagrado ainda existe realmente. Além disso, a sua edificação não tem como objetivo a socialização ou outros motivos, como proventos econômicos como determinantes, mesmo que isso também possa somar-se ao seu intuito. Esses espaços adquirem tanta importância que esse homem dele necessita como amparo e conforto existencial por ser rico em significado.

De acordo com Eliade (1992):

[...] a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um 'ponto fixo', possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a fundação do mundo, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o 'ponto fixo' já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. (ELIADE, 1992, p. 65)

¹² Segundo Bethencourt (2004), calunduzeiros eram os adeptos de práticas mágico-religiosas variadas.

Para o autor, o espaço sagrado pode ser visto como interior ao ser humano. Nessa experiência religiosa, não é tão requerida a presença de divindades. No entanto, faz-se necessária a convicção de que é possível experimentar um princípio de unicidade. Ao sagrado assumir essa dimensão, torna compreensível a importância de conceder significado a todos os atos que fundamentam a vida, como a alimentação, a reprodução, a sexualidade, o trabalho ou o lazer. Dessa forma, a existência do sagrado não implica na crença em Deus, nos deuses ou em seres imateriais. Além disso, torna-se para o ser humano uma forma de adquirir consciência sobre a sua existência no mundo. Faz parte do mundo que diz respeito ao sagrado o universo do que é proibido ou representa um impedimento; já no que diz respeito à esfera do mundo profano, está relacionado ao universo das transgressões. Desse modo, manifestações do sagrado atuam como um fenômeno interno que se completa no externo.

No que diz respeito ao espaço, o terreiro assume a função de um portal e atua como uma forma de interligar os dois planos, além de ser o local em que as divindades apresentam-se interligadas às coisas materiais. Dessa forma, o espaço da imaterialidade é o exterior. O terreiro atua como o espaço de relações sociais e de devoção aos seres míticos, situados na esfera celeste, dentro da espacialidade material. Dessa forma, o devoto estabelece uma ligação através da religiosidade, transitando ente o mundo material e o celeste. Para alcançar o mundo perfeito dos deuses, utilizam-se os ritos na busca de representatividade ou de materialização dos deuses no plano material. A convivência dos dois mundos é normal em um paralelo sagrado representado pelo terreiro, na comunicação com as divindades, e o espaço profano, representado pelo espaço exterior. No que diz respeito à liturgia, a umbanda constrói sua noção de territorialidade para além dos terreiros. Isso porque tem, como ponto de apoio, as oferendas aos Deuses e elementos da natureza, que são essenciais na experiência religiosa de seus adeptos. (BARROS, 2008)

É importante destacar que não existem apenas espaços religiosos e espaços profanos. Há outros espaços que também podem ser vistos como sagrados além dos templos, o que é demonstrado pela impossibilidade de um homem, que tem como escolha uma realidade transcendente, viver, morar, comer, dormir em espaços considerados profanos ou vazios. Dessa forma, toda residência humana ou todo espaço que a ele é destinado também tem um significado, percebe-se como

uma estrutura significativa que de alguma forma assemelha-se à estrutura dos espaços destinados unicamente aos deuses. Isso demonstra que esse homem quer acima de tudo permanecer perto do sagrado, aproximando-o do seu espaço para não se perder em um mundo vazio e insignificante.

Existe um senso de hierarquização dos espaços que são considerados sagrados, sendo uns tidos como mais sagrados do que outros. Um exemplo disso é a Caaba¹³ em Meca para os islâmicos. Neste sentido, é importante compreender que não apenas templos ou outros espaços destinados aos deuses são considerados sagrados. Também é visto como sagrado todo o território da vida humana, pois a sua estrutura pode ser tida como provável para assumir em si o sagrado. Dessa forma, o lar na maioria das culturas é evidentemente sagrado e faz homenagem e cultua também os deuses na sua forma de ser.

[...] não só se partia da ideia de os templos se encontrarem no Centro do Mundo mas que todo o lugar sagrado, todo o lugar que manifestasse uma inserção do sagrado no espaço profano, era também considerado como um 'centro'. Estes espaços sagrados também podiam ser construídos. Mas a sua construção era, de certo modo, uma cosmogonia, uma criação do mundo; absolutamente natural pois, como vimos, o mundo foi criado a partir de um embrião, de um 'centro'. Assim, por exemplo, a construção do altar védico do fogo reproduzia a criação do mundo e o altar era ele próprio um microcosmos, uma *imago mundi*. (ELIADE 1991, p. 72)

Dessa forma, o autor demonstra que os espaços sagrados podem ser vistos como a representação da origem do universo com base em sua estrutura e em seus elementos, uma vez que podem ser considerados o centro ou o ponto inicial. Além disso, a possibilidade de construção desses espaços também pode ser tida como a criação de um universo.

É fundamental destacar dois aspectos importantes sobre os espaços sagrados. Ao se manifestar no espaço, o sagrado assume seu lugar no mundo profano. Isso torna esse lugar diferente em relação aos normais ou corriqueiros e, mesmo que tenha em si elementos naturais do mundo profano, ele já o transcende, tornando-se por isso um espaço sagrado. O sagrado faz-se presente em tais

¹³ Casa sagrada de Deus situada no meio da mesquita sagrada na cidade de Meca, na Arábia Saudita. Disponível em: <https://www.islamreligion.com>. Acesso em: 14 de set. 2018.

espaços quando ocorrem cultos ou ritos que se manifestam nesses lugares. O homem pode também construir tais espaços em homenagem aos deuses, o que pode acontecer como um local especial para eles. Além disso, tem como encargo preservar e proteger aqueles espaços onde o sagrado manifestou-se ou manifesta-se. Dessa forma, assume sempre uma atitude de adoração e respeito em relação a estes espaços.

O que se destaca nessa relação do homem com esses espaços sagrados é que a forma como ele os constrói torna possível proporcionar um abrigo ao sagrado, além de cultivá-lo, prestando culto a ele, cuidando dele e tornando possível sua existência. Essa atitude adotada pelo homem, como um ser que abriga, em relação ao espaço destinado aos deuses, além de potencializar a relação de contato do homem com o que é divino, também torna possível a transcendência do próprio homem. Assim, o mundo demonstra não ser constituído apenas de espaços amorfos e sem valor por onde o homem transita, é possível diferenciá-los. Isso revela ao homem um mundo diferentemente estruturado e com espaços hierarquizados.

Há espaços sagrados considerados mais significativos além de mais potentes com os quais o *homo religiosus* quer se relacionar. Para além desses, há espaços comuns, considerados ameaçadores, operados por forças desordenadas do acaso e do relativismo, nos quais não há significação. De acordo com isso, o *homo religiosus* divide-se nesse universo espacial entre os extremos, de um lado, de significação e, de outro, de não significação.

Destaca-se que o espaço sagrado retrata a ordem do cosmo, simbolizada em sua harmonia e coerência. Porém, também os espaços profanos representam o caos, pois não são dotados de referências e demonstram uma completa relatividade. A relação do espaço sagrado com o espaço profano é sintetizada na percepção da existência de um espaço que deve ser estruturado, ter como base uma determinada ordem, pois deve ter um sentido e associar-se ao real. Opondo-se a esse espaço, existem outros espaços desestruturados, com relações de significado fortuitas, que ocorrem por acaso. Esses espaços necessitam de ordenamento para que tenham significado, pois aparentam não ter sentido e estarem distantes da realidade. Portanto, “quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma estrutura*

absoluta, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente” (ELIADE, 2002, p. 69).

A percepção da grande oposição existente entre o espaço sagrado e o profano torna-se possível diante do reconhecimento do valor qualitativo do espaço. Pressupõe-se que o espaço sagrado seja qualitativamente superior ao profano. Nessa medida, não se diferencia dele de forma quantitativa. Isso, por outro lado, demonstra que não é possível medir esse distanciamento qualitativo, pois não é objetivamente tangível.

Na contemporaneidade, o homem vive em um mundo percebido como profano, em que se utilizam mecanismos quantificadores estimulados pela ciência e pelo impulso produtivo. Tem-se, na concepção motora do modernismo, o motivo para essa mudança de ótica em relação ao espaço. Essa visão tem como base o período pós-Segunda Guerra Mundial quando havia a necessidade de reconstrução em larga escala durante um curto espaço de tempo.

De forma contrária a essa lógica, o *homo religiosus* não busca no espaço características quantitativas ou, ainda, um espaço maior para habitar. Também não importa para esse homem o tempo gasto na construção dos espaços. Importa principalmente ser um espaço que se revele com base nas suas qualidades excepcionais. Essas qualidades são avaliadas de acordo com o quanto se aproximam de algo transcendente.

E, contudo, nessa experiência do espaço profano ainda intervêm valores que, de algum modo, lembram a não homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não religioso, uma qualidade excepcional, ‘única’: são os ‘lugares sagrados’ do seu universo privado, como se neles um ser não religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana. (ELIADE, 2002, p. 73)

Ainda, conforme o autor, para que se destaque a não homogeneidade do espaço, da maneira como é vivenciada pelo homem religioso, é possível utilizar qualquer religião. O autor coloca como um exemplo, por estar ao alcance de todos,

uma igreja em uma cidade da atualidade. Para uma pessoa com convicções religiosas compatíveis com o espaço em questão, essa igreja integra um espaço que difere da rua onde ela está situada. Tendo-se em vista isso, a porta que promove a entrada na igreja significa, de fato, uma forma de promoção de continuidade. O limite de separação entre os dois espaços indica, concomitantemente, a distância entre os dois modos de ser: o profano e o religioso. A limitação representa, ao mesmo tempo, o limite, a baliza e a fronteira que diferencia e promove a oposição entre os dois mundos. Como um paradoxo, é o lugar onde esses dois mundos têm contato, onde pode ocorrer a passagem do mundo profano para o mundo sagrado.

De acordo com Eliade (2002), pode-se determinar como um espaço para rituais, através de transferência, o limiar das habitações humanas. Devido a isso, as habitações, nessa perspectiva, adquirem um alto grau de importância. O autor aponta numerosos ritos que fazem parte da passagem para o limiar doméstico, como reverências ou prosternações, toques devotados com a mão, dentre outros ritos. Para a segurança desse limiar há os chamados “guardiões”, que são deuses e espíritos que impedem a entrada de adversários humanos e potências demoníacas e pestilenciais. Também é no limiar que são oferecidos os sacrifícios às divindades guardiãs e que, em determinadas culturas paleo-orientais, como a babilônica, egípcia e israelense, é realizado o julgamento. Nessa perspectiva, o limiar ou a porta demonstram ser uma continuidade do espaço. Devido a isso, adquirem uma grande importância religiosa, porque são um símbolo, além de um veículo de passagem.

[...] é fácil compreender por que a igreja participa de um espaço totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que a rodeiam. No interior do sagrado, o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma ‘porta’ para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. Assim acontece em numerosas religiões: o templo constitui, por assim dizer, uma ‘abertura’ para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses. (ELIADE, 2002, p. 61)

Percebe-se então no homem religioso o desejo de mover-se unicamente em um mundo santificado ou em um espaço sagrado. Devido a isso, foram construídas

técnicas de orientação ou de construção do espaço sagrado. No entanto, é importante destacar que não se trata apenas de um trabalho humano ou graças ao seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço. Determina-se a eficiência do ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado devido a ele reproduzir a obra dos deuses.

Na construção de uma nova modalidade do espaço sagrado, não se deve ficar restrito à ideia da recriação do universo em sua reprodução ritual. Em algumas situações, o espaço torna-se sagrado porque surge de um projeto de alguma forma especial ou superior. Dessa forma, o projeto do templo, sua estrutura e arquitetura são vistos como sagrados, conferindo-lhe sua legitimidade. Com isso, o templo deve ser recriado de acordo com o seu projeto, que deve transcender o mundo em um modelo perfeito.

A fim de compreendermos melhor a necessidade de construir ritualmente o espaço sagrado, é preciso insistir um pouco na concepção tradicional do 'mundo': então logo nos daremos conta de que o 'mundo' todo é, para o homem religioso, um 'mundo sagrado'. (ELIADE, 2002, p. 55)

Conforme o destino que o lugar sagrado assume na história, é possível perceber que o projeto arquitetônico não é unicamente apontado pelos deuses. Dessa forma, o arquiteto, o artista e o artesão, quando participam da criação de uma obra que exige uma grande atenção e investimento estéticos, devem demonstrar um dom ou um talento divino concedido a eles, especialmente pelos deuses. Credita-se isso à intuição do artista, bem como a guias espirituais das religiões arcaicas, que devem transcender as respostas do universo.

O espaço sagrado é visto como especial, a ele é conferido um poder ou força que atrai e, também, comove os homens, tendo ele uma religião ou não. Há pessoas não claramente religiosas que descobrem algo de incrivelmente especial ao entrarem nesses espaços. É possível perceber que as qualidades presentes nos espaços sagrados, por não serem mensuráveis, são dadas a conhecer de forma simbólica ao homem. Dessa forma, é importante uma certa abertura sensível para que haja a revelação do espaço como sagrado.

Aliam-se dessa forma os espaços e os símbolos sagrados. Na umbanda, por exemplo, tem-se como o local mais sagrado no terreiro o espaço em que está o *Congá*, que é o local onde estão dispostas as imagens das divindades, conforme podemos observar na Figura 2 abaixo. Portanto:

O cômodo principal do terreiro é chamado de barracão, o salão de encontro de homens e divindades nas giras públicas da casa. O barracão, por sua vez, é dividido em uma parte sagrada, a sala do congá e outra profana, a sala da assistência. (BARROS, 2008, p. 56)

Figura 2 – Congá enfeitado para a Festa de Ogum Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

A função do Congá é concentrar energias que elevam a mente à prece, à concentração e promovem a busca de espiritualidade. É um espaço condensador de energias, pois todas as energias que são manipuladas pelos guias passam por ele (CHIESA, 2011). Dessa forma são aplicados ao espaço e à simbologia sagrada os mesmos elementos que estabelecem conexão com o divino.

1.3 Os espaços e símbolos sagrados no Brasil: candomblé e a ancestralidade

O candomblé resulta da preservação dos cultos ancestrais aos orixás dos distintos povos africanos traficados e escravizados no país. De acordo com a maioria de cada grupo, os candomblés são diferenciados por nações: Candomblé de Ketu, dos grupos da Nigéria e do Benim de língua yorubá; Candomblé Jeje, Efon e Ijexá, do Benim; e Candomblé de Angola, que abrange os povos do grupo linguístico banto. (SANTOS, 2010, p. 29)

De acordo com Ligiéro (1993), candomblé é um termo de origem bantu, proveniente da língua kikongo. A expressão tem como origem a palavra *ka-ndón-id-é* ou *kán-domb-ed-é*, que deriva do verbo *kulomba* ou *kandomba*, cujo significado é que indica a ação de venerar, adorar, orar e evocar. Para que haja a sua compreensão, é fundamental destacar os princípios e valores que constituíam originalmente o antigo homem africano – levando-se em consideração diversas manifestações comportamentais, cosmovisões, acepções ontológicas e de espiritualidade que estão relacionados aos homens e mulheres africanos de diferentes etnias.

Para Santos (2015),

[...] o termo Candomblé trata-se de cinco expressões religiosas de matriz africana: Candomblé é o nome genérico atribuído a cinco expressões das religiões de matrizes africanas no Brasil. As nações Ketu, Jeje, Angola, Xambá, Efon e Ijexá tem seu fundamento na ancestralidade. (SANTOS 2015 p. 44)

Segundo Oliveira (1997), o homem africano resulta da interação dos elementos da natureza com a força criadora. Sua essência é constituída pela simbiose entre os mundos natural e sobrenatural. De acordo com o homem africano, a natureza constituía a própria divindade. Além disso, ao relacionar-se com os elementos naturais, o ser humano tinha equilibrada a sua natureza.

Retribuía-se à natureza, como uma forma de adquirir equilíbrio, utilizando-se para isso de oferendas, o que ela fornecia aos homens. O sagrado que se manifesta na natureza e emana dela tinha como origem os ancestrais, que transmitiam os

saberes para seus descendentes por meio da palavra. As antigas civilizações africanas tinham como forma de transmissão de conhecimento a oralidade, o que dava à palavra uma capacidade histórica. Dessa forma, os fundamentos religiosos eram mantidos em segredo, além de haver uma grande preocupação no que diz respeito ao mau uso da palavra.

De acordo com Oliveira (1997), os ancestrais, que tinham como encargo a orientação de seus descendentes, eram muito reverenciados, devido a serem os propulsores da religião, sem os quais não seriam preservadas as tradições e as identidades das civilizações. No legado concedido pelos ancestrais africanos, os fenômenos não eram determinados pelo acaso nem ocorriam de forma isolada.

O candomblé, em sua concepção de temporalidade, o passado, constituído pela sabedoria dos ancestrais, alia-se ao presente, produto dessa herança epistemológica, e ao futuro, buscando a manutenção dos códigos e interligando-se simultaneamente. Já, segundo suas concepções sobre as pessoas, era revestido de um sentido individual, mesmo que fosse constituído tendo como base a coletividade. Dele faziam parte os humanos, além de naturais e divinos.

Na concepção africana, fazia parte do ser humano, segundo Oliveira (1997),

Um corpo físico e sua sombra e do coração fisiológico ligado ao sangue, concomitantemente representante da afetividade, da inteligência, do pensamento e da ação. Constituíam-se, ainda, da respiração corpórea, do sopro divino e da cabeça física como símbolo da cabeça interior, ou seja, a essência real do ser. (OLIVEIRA, 1997, apud MACHADO, 2012, <http://pepsic.bvsalud.org>)

Segundo a ótica do candomblé, o corpo está acima da simples condição física ou estética, pois é o principal elemento que promove a ligação entre o homem e o sagrado. Nessa medida, é visto como a morada dos orixás, além de ser a porta que promove a comunicação entre os homens e as divindades. Devido a isso, segundo Barros e Teixeira (1989), o corpo necessita estar saudável, equilibrado e protegido. O termo utilizado para isso é “fechado”, o que possibilita as condições necessárias para a realização dos rituais litúrgicos. Além disso, proporciona o equilíbrio da comunidade, pois o corpo, segundo as concepções dos praticantes de candomblé, é também um local próprio para a transmissão de axé, de energia vital.

[...] sendo o corpo humano e a pessoa vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de, periodicamente, sempre serem cumpridos certos rituais que possibilitem a aquisição e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos. (BARROS, 1993, p. 45)

Teixeira (1994, p. 27) destaca que “[...] o corpo, assim como o ser humano o detém, pode ser visto como encruzilhada do que é físico com aquilo que é considerado espiritual, sobretudo no âmbito das chamadas medicinas paralelas”. Dessa forma, a medicina oficial refere-se aos sintomas que podem ocorrer devido a problemas de saúde que são categorizados como normais e anormais. Nesse sentido, outras práticas terapêuticas acabam por assumir a função de propiciar equilíbrio, entrando em conflito com as práticas hegemônicas.

É comum ocorrerem circunstâncias significativas: angústias, sofrimentos e infortúnios presentes nas solicitações que chegam ao candomblé. Esse sistema religioso terapêutico apresenta como função primordial tornar a vida dos indivíduos mais compreensível, além das dificuldades tornarem-se passíveis de uma maior aceitação. A religião colabora para que se possa interagir neste contexto, podendo proporcionar uma cosmovisão própria do universo. (GEERTZ, 1989)

Segundo Duarte (1994), são adotadas, como estratégias para promover a saúde dos clientes no terreiro, ações, como consulta oracular, prescrição e realização de rituais litúrgicos/terapêuticos, dentre outras. Indica-se, em alguns casos, a iniciação consolidada, pois a pessoa que busca alívio de seus sofrimentos pode apresentar outras intercorrências físico-morais, que dizem respeito a transtornos causados pela ação de espíritos ou devido ao seu próprio destino.

Deve-se destacar que a busca pela religião tem outras motivações para além da resolução de problemas apenas relacionados à saúde. Exemplos disso são o conforto e a solidariedade social. As expectativas convergentes passam a atuar de acordo com as visões de mundo de cada um dos possíveis adeptos, além de ser importante na procura por espaços religiosos influenciando nessa adesão.

Figura 3 – Yàwó participando de cerimônia no Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

Ao ser iniciado, mesmo que parcialmente, o indivíduo poderá exercer e usufruir das prerrogativas de yàwó¹⁴, conforme podemos perceber no ato ritualístico retratado na Figura 3 acima. Por outro lado, deverá cumprir deveres designados, além de ter uma vivência no terreiro para que possa ter acesso a saberes e conviver com os novos “irmãos”. Isso faz com que o grupo passe a esperar dele uma atitude e uma dedicação que estejam de acordo com este novo papel social, em um relacionamento mais profundo com a religião, que diverso do que ocorre quando utiliza instrumentos de consulta/serviços/soluções.

Do governo das cidades o candomblé copiou postos de mando na religião. O conselho do rei de Oyó, cidade de Xangô, inspirou a criação do conselho dos obás ou mogbás em terreiros deste orixá. O general balogun transformou-se em cargo de alta hierarquia no culto a Ogum. As mulheres encarregadas de administrar o provimento material da corte do rei inspiraram as ialodês dos candomblés. A mulher encarregada de zelar pelo culto a Xangô no palácio do rei de Oyó, e por isso mesmo chamada Ekeji Orixá, que significa a segunda pessoa do orixá, foi certamente o modelo do cargo das ekedis, que são as mulheres que não entram em transe e que vestem e dançam com os orixás incorporados em suas sacerdotisas e sacerdotes. (PRANDI, 2000 pag. 78)

¹⁴ Ao passar por um ritual de iniciação no candomblé, a feitura no santo, representa um renascimento, tudo será novo na vida do yàwó, ele receberá inclusive um nome pelo qual passará a ser chamado dentro da comunidade do candomblé. Yàwó está para o candomblé como filho de santo está para a umbanda. Disponível em: <https://ocandomble.com/2008/04/29/o-ritual-de-iniciacao-no-candomble/>. Acesso em: 20 de set. 2018.

Como forma de iniciação, ocorre o recolhimento dos indivíduos para que seja estabelecida uma ligação com as suas divindades. Com esse objetivo, há o afastamento do convívio social e familiar durante um tempo que pode variar entre um e seis meses, o que ocorre segundo a nação de candomblé e a função que é exercida por cada neófito. Nesse período, o adepto relaciona-se unicamente com o sacerdote e com pessoas específicas, que têm autorização no terreiro. Além disso, é orientado a evitar pensamentos superficiais para que haja uma profunda reflexão sobre si, sobre sua relação com a divindade e sobre o compromisso religioso que está assumindo. Depois das cerimônias iniciáticas, acontece a reintegração progressiva do sujeito à sociedade. Isso ocorre através do cumprimento de funções domésticas e cotidianas.

[...] O grupo de culto é dirigido por um chefe, masculino ou feminino, com autoridade máxima, e o orixá do fundador do grupo é o orixá comum daquela comunidade, para o qual é levantado o templo principal....pelos secundários, denominados casas ou quartos-de-santo, são construídos para cada um dos orixás ou famílias de orixás louvados pelo grupo. A hierarquia copia a da família iorubá, devendo os membros mais jovens respeito e submissão aos mais velhos, aos pés dos quais se prostram em cumprimento, como fazem os filhos iorubanos para com os mais velhos e como faz todo iorubá em respeito às autoridades. Supõe-se que os mais jovens devem aprender com os mais velhos, transmitindo-se o conhecimento religioso pela palavra não-escrita. A hierarquia agora é regulada não pela idade, mas pelo tempo de iniciação, já que a inclusão na família (religiosa) faz-se por livre adesão e não por nascimento. (PRANDI, 2000, p. 59)

Segundo Verger (2002), apesar de, muitas vezes, interpretar-se a iniciação como unicamente um modo formal de passar a integrar a religião do candomblé, isso representa uma “morte” e uma “ressurreição” que simbolizam a ruptura com o sujeito que existia no passado e o renascimento para uma nova vida espiritual e física. Morre a personalidade antiga e há o renascimento de um novo ser divinizado. Devido a isso, aparece como um dos momentos mais importantes, além das cerimônias internas e secretas, quando, em festa pública, o denominado “filho de

santo”, chamado ogã¹⁵ ou equede¹⁶, tem substituído seu nome por outro que é pronunciado pela própria divindade.

No candomblé, a educação no terreiro tem por objetivo a formação do caráter e a identidade do praticante no que diz respeito aos âmbitos internos e externos da religião. Além disso, tem a função de orientar a vida dos adeptos, sendo possível acessar a memória cultural e histórica dos antepassados, o que ocorre nas narrativas de mães e pais de santo e outros praticantes. Para Cruz e Dupret, (2010):

Esta concepção do espaço sagrado como manutenção da tradição, se expressa através da oralidade, onde os sujeitos aliam respeito e singularidade no modo de educar. A educação nos terreiros é dada naturalmente, sem metodologias rebuscadas e técnicas aprimoradas; se dá na vivência, no cotidiano, onde os mais velhos representam a sabedoria, o conhecimento, a cultura ancestral. (CRUZ; DUPRET, 2010, p. 76)

Para Zacharias (1998), nos ritos sagrados do candomblé, destaca-se o ritual do bori¹⁷, em que se entende o *ori* (cabeça) do adepto como o centro da consciência que, por isso, necessita ser preparado para que estabeleça uma relação com seu orixá. Assim o ritual de iniciação torna-se de grande importância, pois proporciona uma ligação entre o iniciado e seu orixá. Durante a iniciação, confirma-se a divindade a que pertence o iniciado. Após a iniciação, essa divindade passa a se fazer presente na cabeça do adepto. Em geral, costuma-se dizer que determinada divindade é a dona ou dono da cabeça de seu filho. Neste sentido, essa divindade passa a existir e a residir também no sujeito iniciado. Em relação às práticas iniciáticas, Prandi argumenta que:

¹⁵ No Candomblé Ogá (Ogan) é o escolhido pelo orixá do zelador da casa para realizar diversas funções. Primeiramente é suspenso, para depois ser confirmado. Ogá não incorpora, não entra em transe, ele é escolhido justamente por estar sempre lúcido e cumprir diversas funções que são importantíssimas dentro de toda liturgia. A função também pode existir em alguns centros de umbanda. Disponível em: <https://ocandomble.com/2016/01/19/ekedi-no-candomble-ketu/>. Acesso em: 3 de jun. 2019.

¹⁶ A função da Ekedi é muito parecida com a do Ogã, só que é do sexo feminino. As Ekedis (Èkèjí) também podem ser chamadas de *Àjòyè*, *lyároba*, *Makota*, a depender da tradição da casa ou nação, não entram em transe, ou seja: não incorporam, pois que precisam estar acordadas para exercerem sua função. Disponível em: <https://ocandomble.com/2016/01/19/ekedi-no-candomble-ketu/>. Acesso em: 3 de jun. 2019.

¹⁷ Da fusão da palavra Bó, que em Ioruba significa oferenda, com Ori, que quer dizer cabeça, surge o termo Bori, que literalmente traduzido significa “Oferenda à Cabeça”. Do ponto de vista da interpretação do ritual, pode-se afirmar que o Bori é uma iniciação à religião, na realidade, a grande iniciação, sem a qual nenhum noviço pode passar pelos rituais de raspagem, ou seja, pela iniciação ao sacerdócio. Disponível em: <https://ocandomble.com/2008/05/26/bori/>. Acesso em: 3 de jun. 2019.

Além das práticas iniciáticas, como a raspagem da cabeça que marca o ingresso das meninas na puberdade, o uso de escarificações indicativas de origem tribal e familiar (os aberês do candomblé), costumes do cotidiano familiar africano foram igualmente incorporados à religião no Brasil como fundamento sagrado que não deve ser mudado: dormir em esteira, comer com a mão, prostrar-se para cumprimentar os mais velhos, manter-se de cabeça baixa na frente de autoridades, dançar descalço, etc. (PRANDI, 2000 p. 53)

O candomblé tem nas festas religiosas uma maneira do terreiro comunicar-se com a sociedade em geral. Além disso, algumas dessas festas têm o potencial de expandirem-se e promoverem a reunião de vários estratos sociais, que incluem possíveis participantes e simpatizantes, mesmo os que não têm uma relação direta com o terreiro. Esse tipo de atividade é um mecanismo que torna possível ao grupo ser reconhecido socialmente devido às dramatizações e narrativas míticas, o que permite comemorações e tributos às divindades utilizando-se dos cantos, das danças e das comidas. Além disso, são formas de reforçar as regras sociais e a coesão grupal. De acordo com Sodré,

Ela (dança) é manifestadamente pedagógica ou ‘filosófica’, no sentido de que expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis as gerações presentes e futuras. Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana. (SODRÉ, 1988, p.124)

No que diz respeito à organização social, o espaço do terreiro de candomblé é dividido de forma básica em áreas sagradas e profanas¹⁸. Porém não é possível ignorar que, ao espaço como um todo, é conferido axé, a energia vital. Essa

¹⁸ No entendimento de Mircea Eliade, o sagrado existe em oposição ao profano. Ele se constitui na concepção de um mundo transumano, comumente de origem divina, que diz respeito à existência de uma transcendência que extrapola os quadros da realidade imediatamente visível e sensível, constituindo, desta forma, duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história.

percepção é tida como algo que ocorre somente com um grau maior de envolvimento religioso e com uma vivência maior que o indivíduo poderá vir a ter.

No candomblé, os mais velhos ou mais experientes no culto ficam atentos às posturas, ações e expressões corporais dos indivíduos do grupo, principalmente os iniciados ou recém-iniciados. Essa atitude demonstra uma disciplina social e corporal que se reflete na submissão do corpo diante das diversas instituições sociais.

Por serem muito específicas, as rotinas do candomblé não devem ser apreendidas imediatamente. Além disso, os seus membros são submetidos a um sistema hierárquico rígido nos terreiros e devem entender e integrar-se a uma intrincada rede de parentesco mítico e religioso, o que ultrapassa as relações sociais, como demonstrado na Figura 4, com os médiuns em posição de reverência. Dessa forma, constituem-se em circunstâncias bastante complexas, que tornam necessários cuidados e uma vivência mais extensa para que sejam apreendidas por seus membros. Depende do aprendizado a função que será exercida pelo indivíduo no futuro no grupo. Com isso, as relações e os conflitos ficam muito mais potencializados.

Figura 4 – Médiuns em posição de reverência durante cerimônia no Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

No candomblé, as comemorações têm como objetivo lembrar os mitos e encenar os feitos das divindades. Procura-se proporcionar aos presentes diversão, aprendizado e comunhão. Busca-se possibilitar um aprendizado com base na vivência que ocorre com a observação dos gestos dos orixás em transe e dos Irmãos de Santo.

De acordo com Mauss (1974), como parte integrante de um processo de socialização que integra toda tradição, gestos são transmitidos de uma geração a outra entre as pessoas, em um processo de socialização. Há a imitação, principalmente das crianças, de ações que foram bem-sucedidas por aqueles que detêm prestígio e autoridade no grupo social. Levando-se em consideração a eficácia das técnicas corporais, essas ações podem ser consideradas como semelhantes aos símbolos religiosos ou aos rituais, por exemplo.

Segundo Verger (2002), ter por base a natureza no culto aos orixás e voduns deve-se aos seres humanos viverem em contato com a terra e relacionarem-se com o que intuía, além de vivenciar o transcendente que ocorre em meio a diversas manifestações do concreto. As oferendas são a representação da intenção, do sentimento, do pensamento e da aliança comuns entre o humano e a deidade. Esses elementos são de responsabilidade do ser humano para que possa manter sua força sagrada vital a que se denomina “axé”.

Os antepassados são tidos como filhos que descendem das divindades, pois mantiveram, além de, em um passado, terem concebido, a expressão de cultivo litúrgico já praticada por gerações anteriores. O elo formado entre pessoas e forças divinas sempre se tornou material nos assentamentos, representado pelo objeto simbólico ritual de cada divindade. A transmissão desse culto às divindades, com seus segredos, folhas, objetos rituais, oferendas, orikis, ocorre de geração para geração, com o objetivo de que seus descendentes possam revitalizar seu Axé¹⁹.

¹⁹ A palavra Axé em yorubá "Àse", é muito usada nas casas de Candomblé. Axé significa a força energética que, segundo os praticantes das religiões afro-brasileiras, está presente em todos os elementos naturais da terra. É ainda a representação das forças dos orixás. Em “A Umbanda Sagrada”

A religião negra, que na Bahia se chamou candomblé, em Pernambuco e Alagoas, xangô, no Maranhão, tambor-de-mina, e no Rio Grande do Sul, batuque, foi organizada em grupos de 'nações', ou 'nações de candomblé' (Lima, 1984), e em cada uma delas a nação africana que a identifica é responsável pela maioria dos seus elementos, embora haja grande troca de elementos entre elas, resultado dos contatos entre nações no Brasil e mesmo anteriormente na África. Na Bahia surgiram os candomblés ketu e ijexá e mais recentemente o efã, todos de origem acentuadamente nagô ou iorubá, além de um candomblé de culto aos ancestrais, o candomblé de egungum. Também da Bahia é o candomblé jeje ou jeje-mahi, enquanto no Maranhão o tambor denominado mina-jeje dependeu mais de tradições dos jejes daomeanos, ali também se criando uma denominação mina-nagô. (PRANDI, 2000 p. 66)

No que diz respeito aos objetivos da religião do candomblé, no que se refere à sua relação com os adeptos, busca proporcionar uma (re)ligação com o divino, objetivo que tem em comum com as demais religiões. No candomblé estruturado e cultuado no Brasil, há a característica de conceder ao adepto por iniciação a preservação de uma identidade ancestral, o que não ocorre com os adeptos por afeição. É importante haver essa recuperação, pois essa identidade é e foi historicamente negada por ser proveniente de um segmento social que teve em suas origens ter sido escravizado e, ainda, pertencer, muitas vezes, a uma classe economicamente inferior.

1.3.1 Os símbolos sagrados e seus ritos no candomblé

O candomblé tem como característica maior ser uma religião cujo centro é o rito, além das fórmulas de repetição, em que importam pouco as diferenças existentes entre o bem e o mal destacadas pelo pensamento cristão. A religião atua para administrar a relação entre cada orixá e o ser humano que dele descende. Nela, as oferendas são feitas para evitar conflitos que podem levar à infelicidade. Trata-se de uma religião em que não existe a palavra no sentido ético, não havendo pregação moral. Assim como as outras religiões de matriz africana, o candomblé tornou-se uma alternativa religiosa para indivíduos e grupos sociais.

O candomblé que assim se formou no Brasil foi mais que a reconstituição da religião. Não sendo a religião africana separada na sociedade, para que ela fizesse sentido, muitos aspectos da sociedade tiveram que ser reconstituídos, pelo menos simbolicamente, uma vez que no Brasil as estruturas familiares e societárias africanas estavam completamente ausentes, substituídas, mesmo no caso do escravo, pelos padrões ibero-brasileiros. Isso evidentemente implicou muitas acomodações. (PRANDI, 2000 p. 60)

Um traço do candomblé é ser uma religião que afirma o mundo, confere estima a muitos aspectos das coisas que outras religiões veem como más, reorganizando seus valores. Exemplos disso são o dinheiro, o sucesso e o poder. Devido a não realizar distinção entre o bem e o mal, como outras religiões, o candomblé atrai todo tipo de indivíduos excluídos socialmente e marcados ou marginalizados por outras instituições religiosas. Isso demonstra como o candomblé aceita o universo em que está inserido, mesmo que se trate da rua, da prostituição, de pessoas marginalizadas e excluídas por já terem sido punidas com a prisão, por exemplo.

Na realidade vivenciada na sociedade atual das grandes metrópoles, a construção de sentidos está relacionada cada vez mais ao desejo de grupos e indivíduos ao optarem por uma ou outra religião. Dessa forma, a relevância dos temas religiosos pode ser atribuída às preferências privadas. Nesse novo contexto, os orixás africanos, apropriados pelas metrópoles mundiais, não são mais orixás da tribo, impostos aos que nela nascem. Trata-se de orixás que atuam em uma civilização em que os indivíduos são livres para escolhê-los ou não, para continuar sendo fiéis aos seus cultos ou simplesmente abandoná-los. Mesmo sabendo que deverão estar preparados para assumir as consequências sobre seus atos.

É importante destacar que a escala geográfica adquire um outro contorno e uma outra dimensão, mesmo que, no espaço que ocupa, os símbolos instituídos pelo candomblé sejam discretamente fixados em moradias ou nos seus fundos, sem ocupar espaços de destaque como em outras religiões. No entanto, é em comunhão com a natureza, nas ações de oferendas e dos ebós²⁰ que o fervor do candomblé adquire sua expressão e simbologia.

²⁰ Para o Candomblé Ebó é um ritual para corrigir várias “deficiências” na vida de uma pessoa (saúde, amor, prosperidade, trabalho profissional, equilíbrio, harmonia familiar, etc.) A composição de cada Ebó depende da sua finalidade, e os seus componentes vão desde bebidas a frutas, ervas, doces.

Devido a serem o centro dos rituais, além de representarem uma referência e um ponto de movimento, atração e difusão, as casas/terreiros de candomblé, bem como as paisagens impregnadas de significados ritualísticos tornam-se lugares-símbolos. Além disso, a frequência com que ocorrem, a natureza dos rituais e a sua respeitabilidade tornam estes lugares sagrados símbolos geográficos e religiosos.

Já para Tuan (1980, p. 26), o símbolo “é uma parte que tem o poder de sugerir o todo”, superando em sua concepção a sua forma material. Adquire “profundo significado através dos laços emocionais tecidos ao longo dos anos” (MELLO, 2003, p. 64). A simbologia reveste-se de afeto e de querer, tornando-se parte do mundo vivenciado pelas pessoas. Determinados pela cultura, os símbolos “carregam o sentido que um indivíduo ou um grupo lhe atribuem” (MONNET, Mimeo).

Segundo Rosendahl (1996, p. 68), “os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos, como árvores sagradas, pedras, grutas com poderes milagrosos”. No que diz respeito ao candomblé, aliando-se aos seus pejis, seu mato cultivado, árvores sagradas, assentamentos, suas águas, rochas, dentre outros símbolos, integra o esforço de reconstrução da África perdida, além de atuar para a preservação da identidade iorubana. Isso ocorre com base nos bens simbólicos reconstruídos pelo imaginário africano que atualiza, com base na memória coletiva, suas marcas no espaço. (CORRÊA, 2000)

A casa ou terreiro de candomblé estabelece seu registro e sua marca no espaço urbano, tendo como base as imagens simbólicas, cuja utilização permanentemente na memória que ocorre pelos ritos e mitos fundadores da cultura adquire significados no novo lugar (SILVA, 1996). Ocorrem nas casas/terreiros de candomblé atividades constantes que promovem a manutenção das relações entre o sagrado e o profano (ROSEND AHL, 1996).

O sagrado de cada candomblé é nomeado segundo sua nação de pertencimento: orixá para os ketus; inquices para os angolas; vodum para os jejes. Apesar de serem próximos, mesmo que similares, observando-se que têm a mesma origem mitológica que os justifica enquanto tais, o que os distingue é a forma como são cultuados e saudados. “Em cada terreiro há um orixá regente, que vem a

coincidir quase sempre com o orixá do Zelador da Casa. Na umbanda, a entidade regente, por sua vez, geralmente é um Preto-Velho ou um Caboclo” (SANTOS, 2010, p. 62). Na Figura 5 abaixo, vemos a representação do vodum do Jeje, colocado numa cerimônia no Kwe Sejá.

Figura 5: Representação de um dos voduns de Jeje-Mahi no Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinicius Pinto Alves

No que diz respeito ao espaço físico, é feita uma divisão cuidadosa que integra uma arquitetura complexa, assim como a hierarquia do culto. Seguindo uma estética ritual meticulosa, é dada uma especial atenção aos ritos particulares, à difícil harmonização entre os diferentes poderes que integram uma casa/terreiro de candomblé e ao relacionamento com a sociedade exterior.

No contexto ético no qual opera o candomblé, a concepção judaico-cristã de pecado não faz sentido. Não se constitui um sistema de moralidade relacionado ao bem-estar da coletividade humana, tendo como base o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá.

O candomblé tem como ênfase o que está no rito e na iniciação gradual e longa. Essa iniciação é secreta, pois o aprendizado religioso sempre acontece longe dos olhos do público, recobrando-se a religião de uma aura de sombras e mistérios. No entanto, há uma parte pública do candomblé que é festiva e busca ser extrovertida, esplendorosa e até mesmo esteticamente exagerada.

Segundo a visão de um não iniciado, é difícil perceber que a cerimônia de celebração no candomblé vai além da dança dos orixás africanos. Dessa forma, os não iniciados veem no “candomblé, a festa, é o território encarnador da cultura afro-brasileira. Ele é o espaço no qual os deuses sabem dançar” (CORRÊA, 2005, p. 168). De acordo com Sahr (2001, p. 57), “religião é uma interpretação do mundo e representa uma forma de conhecimento”. No que diz respeito ao campo religioso, o espaço tem em sua origem a diferença entre o sagrado e o profano (ELIADE, 1996).

Em relação à diversidade religiosa, demonstram-se diferenças na construção do espaço, tendo, conforme sua necessidade, características específicas. Assim, segundo Sahr (2001, p. 62), “a construção do espaço religioso apoia-se num jogo entre lugares históricos, estereótipos topológicos, situações (lugar-evento) específicos e paisagens psicológicas, pintando espaços variados”. Dessa forma, o ambiente cria uma geografia sagrada e mística que simboliza as tradições, os símbolos e os valores, que, “transferidos às gerações futuras, formam um conjunto de princípios éticos entre os membros de uma mesma comunidade” (BARBOSA, 2003, p. 61). Essa comunidade é constituída pelos integrantes da casa/terreiro de candomblé.

Destaca-se, dessa forma, a importância da paisagem para a realização da cultura iorubana. Isso se deve aos valores e tradições que são reconstituídos na paisagem e expressam-se pela força presencial da natureza ativa nas analogias simbólicas. Devido a isso, é possível afirmar que a paisagem “fortalece o sentimento de pertencimento do grupo, impulsiona a recriação de representações coletivas e contribui para a universalização dos símbolos que encarnam espaços da memória do sagrado” (BARBOSA, 2003, p. 61).

Poderíamos entender o candomblé como um conjunto cultural, integrado por vários significados transmitidos historicamente e reorganizados em um novo contexto que origina formas simbólicas específicas. Com base nesse contexto, os adeptos transmitem e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida que, segundo Claval (1999, p. 83), “supõe memorização de esquemas de conduta, atitudes, práticas e conhecimento. As formas que revestem a memória são múltiplas”.

Com base no desvendar dessa cultura, tem-se buscado a dissipação de preconceitos forjados pelo senso comum, divulgados sem sustentação. Para tanto, busca-se desvendar alguns dos geossímbolos pertencentes ao candomblé, tendo em vista a relevância destes centros de fé. (SILVA, 2006)

Fazem parte da mitologia do candomblé os colares de contas, que aparecem como objetos de identificação dos fiéis com os orixás, sendo o seu recebimento um momento importante nessa vinculação. De acordo com o mito, a montagem, a lavagem e a entrega dos fios de contas são tidos como momentos fundamentais no ritual de iniciação dos filhos de santo, que passam a ser protegidos pelos orixás (PRANDI, 2001).

O fio de contas torna-se muito mais que um adorno, uma marca e uma fonte de axé. Quando imerso na devida no abô (folhas sagradas maceradas, associadas a alguns outros elementos), o colar transforma-se em uma identificação que destina para o indivíduo um lugar na comunidade. Esses colares são feitos com contas de diferentes materiais e cores, apresentando uma grande diversidade e podendo ser agrupados por tipologias segundo os usos e significados que têm no culto. Seguem e marcam a vida espiritual do fiel desde os primeiros instantes da sua iniciação até as suas cerimônias fúnebres.

Primeiramente, recebem seus primeiros fios de contas, que normalmente são um fio de Oxalá, de cor branca leitosa, além de outro de seu orixá pessoal, quando não é o orixá principal. Após isso, o então abiã – segundo a hierarquia do candomblé, é um candidato à iniciação que já pode participar da vida cotidiana da casa/terreiro – toma consciência da importância de Oxalá no conjunto dos orixás. Oxalá é o orixá da cor branca, o pai dos orixás, ou seja, uma energia geradora que antecede, no tempo, os demais orixás. Os primeiros conhecimentos sobre esse orixá estão circunscritos à própria simbologia da cor branca que, ao representar a soma de todas as cores, carrega em si todas as possibilidades de cor. É necessário que o primeiro fio recebido seja o branco de Oxalá, simbolizando o estado de latência que caracteriza o abiã com um candidato à iniciação. (LEMOS, 2005)

A partir dos primeiros fios, chegando às contas mais livres, complexas e personalizadas que os indivíduos seguem produzindo ou adquirindo ao longo do tempo, é traçado o caminho de cada um na sua vinculação aos orixás e com a comunidade do terreiro. As transformações que ocorrem e são demonstradas na

configuração dos colares revelam o conhecimento adquirido pela pessoa e sua ascensão na hierarquia religiosa.

Isso ocorre de tal forma que um leigo não percebe a sua significação ao passar por um fio de contas ou ainda pode vê-lo apenas como um adorno. Já um iniciado na cultura do candomblé o verá como um objeto repleto de significados, cuja leitura é possível, sendo identificável a sua raiz, o orixá da cabeça e o tempo de iniciação, dentre outros dados da vida espiritual de quem o usa. Assim, pode ser denominado fio de contas, que pode ser formado por um fio único de miçangas até tornar-se um colar com vários fios presos por uma ou várias firmas. Variam a quantidade de fios de uma nação para outra ao ser estabelecida uma correspondência de cargos.

No candomblé há cinco diferentes tipos de fios de contas. O yian/Inhãs é um colar simples de uma só fiada de miçangas, cuja medida deve ir até a altura do umbigo. O Delogum, feito de 16 fiadas de miçangas com um único fecho, cuja extensão vai até a altura do umbigo, deve ser utilizado pelas iaôs (filhos de santo já iniciados, que ainda não completaram o período de sete anos da iniciação), que devem ter um Delogum do seu orixá principal e outro do orixá que os acompanha em segundo plano. Os brajás são longos fios montados de dois em dois, em pares opostos, podendo ser usados a tiracolo ou cruzando o peito e as costas; representam a simbologia da inter-relação, do direito com o esquerdo, masculino e feminino, passado e presente, sendo utilizado por um descendente dessa “união”. O Humgebê/Rungeve é feito de miçangas marrons, corais e seguis (um tipo de conta). O Lagdibá/Dilogum é feito de fios múltiplos, em conjuntos de 7, 14 ou 21, sendo unidos por uma firma (conta cilíndrica). Na Figura 6 é possível observar o artefato simbólico: os fios de contas.

Figura 6 – Mèdiun e seus fios de contas em cerimônia no Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

Podemos perceber algumas peculiaridades no candomblé que, por vezes, as pessoas não compreendem muito bem. Uma dessas peculiaridades é a culinária. No que diz respeito às religiões de matriz africana, as comidas feitas para cada orixá requerem um verdadeiro ritual em seu preparo, pois esses alimentos, depois de prontos, são oferecidos aos orixás acompanhados de rezas e cantigas. Essas comidas são denominadas comida de axé, pois se acredita que o orixá aceitou a oferenda e as impregnou de axé, tendo essa palavra como um de seus significados a transmissão de força e recriação, o que se evidencia na lei de que tudo de que dispomos na natureza, inclusive a vida, deve-se a ela devolver. Quando são levados pedidos aos orixás, isso é feito por intermédio de uma oferenda em forma de comida. (FERREIRA, 1983)

Destaca-se que, no candomblé, há espaços que são vistos como eminentemente femininos. Um desses espaços é a cozinha, tida como um espaço estratégico, pois é onde são preparadas as comidas de santo e as comidas profanas comunais. Somente com o consentimento das mulheres, é permitido aos homens auxiliarem nas tarefas e nos demais afazeres. Dessa forma, é um encargo das mulheres o preparo das “comidas dos santos” ou do axé. De acordo com a tradição religiosa, aceita-se como exceção a isso quando se trata de um homem que pertença a um orixá feminino. Além disso, de acordo com o que é comum nos

templos religiosos afro-brasileiros, considera-se a cozinha como um espaço onde ocorre sociabilidade e controle social. Para Lody:

Estar na cozinha não é saber manipular apenas os ingredientes, mas as quantidades, os momentos indicados, criando uma linguagem pictórica, olfativa e gustativa, que faz com que cada prato oferecido no peji seja uma mensagem que o deus tutelar irá decodificar e entender, ficando feliz. Assim o axé é revigorado, e todos os homens e mulheres que o compartilham também estão nutridos, mas em outra dimensão. (LODY, 1987, p. 24)

A alimentação é, no candomblé, um dos elementos mais importantes para o desenvolvimento das práticas religiosas. Sendo ofertadas as comidas, são realizadas saudações e entoados cânticos em forma de orações para invocar a força dos orixás e pedir que eles aceitem o que lhes é entregue de bom grado. Impregna-se a oferenda, com toda a força invocada, que também é axé. A orientação é que seja comida com concentração e em silêncio, por tratar-se da partilha de um momento sagrado com os orixás. (LEMOS, 2005)

A Figura 7 exemplifica a concentração e o silêncio em torno do rito simbólico de preparo de alimentos no terreiro de candomblé:

Figura 7 – Ekedis e yàwós do Kwê Seja Zinvó Omy Imbeloan, preparando alimentos para cerimônia religiosa



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

O processo de iniciação no candomblé é extremamente complexo e lento, sendo um assunto sobre o qual há muitas restrições para que seja discutido publicamente. Isso porque cada nação – segmento da religião –, cada família – grupo de pessoas ligadas por um mesmo elo ancestral – e cada casa de candomblé – grupo pertencente especificamente a uma casa – têm rituais diferentes.

Cada orixá particularmente tem seus rituais de iniciação, cada yàwó tem seus próprios rituais. No entanto, o básico é realizado por todos. São rituais básicos a raspagem da cabeça e a abertura de incisões, que ocorrem com métodos compatíveis com cada orixá em diversas partes do corpo. Nessa etapa da iniciação, tudo é feito sob a luz de vela, caso o orixá do(a) yàwó não exija outro tipo primitivo de iluminação; ao som de cantigas específicas para o momento e diante das poucas pessoas autorizadas pelo orixá. Depois disso, são realizados os sacrifícios de animais solicitados pelo do(a) yàwó.

Em seguida, mesmo que já sejam chamados de yàwó, ainda devem passar por uma dura fase de aprendizado, da qual fazem parte danças, rezas, determinados comportamentos, sempre relacionados ao seu orixá. Após serem concluídos os procedimentos internos de iniciação, deve ocorrer a cerimônia pública. Destaca-se que todos os grandes rituais do candomblé culminam em cerimônias públicas, que ocorrem para confirmar o ocorrido, preferencialmente contando com a participação de pessoas de outras casas e até mesmo de outras famílias.

Poder contar com a presença de pessoas pertencentes a outras nações em uma saída de yàwó é tido como uma grande honra. Após o período do kelê²¹, o colar sagrado colocado no pescoço do(a) yàwó durante o processo de iniciação não pode ser removido, a não ser em um ritual específico. Dependendo da casa ou da família, o colar deve ser carregado por cerca de doze semanas, sendo respeitado ao evitarem-se todos os prazeres mundanos. Após isso, o(a) yàwó, geralmente, entra em seu ritmo social normal até completar o primeiro ano, quando passa a cumprir novas obrigações. Após esse período, novamente precisará cumprir obrigações aos três anos, existindo casas onde também são cumpridas obrigações no quinto ano. As obrigações finais são cumpridas aos sete anos, sendo confirmada a iniciação,

²¹ Kelê uma espécie de colar que representa a união do sagrado com o iniciado. Simboliza um casamento com o orixá, uma espécie de aliança.

quando então o(a) yàwó se tornará um ebâmi²², mais velho, o que ocorre em uma cerimônia pública, onde pode receber o conjunto de símbolos da maioria, denominado deká²³.

Depois de iniciado, de acordo com o exposto, o ebâmi poderá abrir sua própria casa, caso este seja seu caminho, o que é definido no momento da sua concepção e revelado pelo jogo de búzios. Além disso, pode dar origem à sua própria família, tendo por base os ensinamentos que adquiriu durante os sete anos da iniciação (SALES, 2001). Abaixo, a Figura 8 retrata uma cerimônia de ebâmi:

Figura 8 – Mèdiùm sendo consagrado como primeiro Ebâmi do Kwe Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

No caso daqueles que não têm como "caminho" assumirem a função de abrirem suas próprias casas, deverão continuar atuando dentro daquela onde foram iniciados, podendo receber cargos e/ou títulos que determinarão os seus papéis junto à sua família de santo.

Além da cerimônia de ebâmi, nos terreiros de candomblé, as festas públicas são constantes e cada uma tem uma motivação e seus elementos típicos. Chama-se

²² Após os sete anos como yàwó, tendo cumprido todos os ritos e obrigações, o iniciado no candomblé é alçado à ebâmi (irmão mais velho). Passando assim, a ter permissão para abrir a sua casa.

²³ Durante a cerimônia para se tornar um ebâmi, são dadas ao iniciado, elementos para que exerça a função sacerdotal. Entre eles, os seus búzios e navalha; é justamente o conjunto destes elementos que originam o nome deká ou cuia. Ambos disponíveis em: <https://ocandomble.com/2009/03/09/as-obrigacoes/>. Acesso em: 20 set. 2018.

de festa ou “toque” a cerimônia pública de candomblé que tem por objetivo principal promover a presença dos orixás entre os mortais. Nessas ocasiões, a música é uma linguagem privilegiada no diálogo dos orixás, sendo a festa entendida como um chamado ou uma prece, com o objetivo de pedir aos orixás que se coloquem junto a seus filhos, ou devido à alegria ou à necessidade. (SILVA, 2006)

Por tratar-se de uma festa, todo o terreiro é enfeitado com folhas na parede e no chão, e os três atabaques, tidos como aqueles que chamam os orixás juntamente com Exu, recebem comidas e são enfeitados com laços na cor do orixá ao qual foram consagrados. O espaço ocupado pelas festas no terreiro é denominado barracão, onde se encontram os atabaques, à frente dos quais canta e dança o povo de santo, separados, mesmo que dentro de um mesmo ambiente, dos convidados e frequentadores.

Inicia-se um toque comum, geralmente, pelo ritmo dos atabaques organizando a roda de santo, com os filhos de santo organizados em círculo, respeitando-se a hierarquia do terreiro. A vestimenta costuma ser muito bonita, aludindo ao orixá individual do adepto. Também são utilizadas as contas dos orixás, os *brajás* e tudo o que identifique o status religioso. (SALES, 2001)

No candomblé, a festa tem o objetivo de homenagear, agradecer e promover a união que sustenta o adepto em sua existência singular terrena. As festas no candomblé são oportunidades para a realização das denominadas “obrigações”, que os adeptos têm de cumprir. Normalmente, cada terreiro elabora um calendário festivo fixo de suas cerimônias anuais. Pode-se citar como um exemplo dessas festas a do orixá regente do terreiro ou orixá do zelador. Também é comum festejar uma “entidade intermediária” ou “guia”, geralmente, caboclo. Incluem-se também nos calendários fixos dos terreiros comemorações para os orixás Ogum, Xangô, Obaluaiê e para as orixás femininas também chamadas de iabás.

Embora possa variar de terreiro para terreiro, alguns Orixás são festejados independentemente de ser o Orixá regente da Casa. Um desses orixás é Obaluaê saudado numa festa ritualística denominada de Olubajé na nação ketu e kukuana, na nação angola-congo e que ocorre entre julho e agosto, segundo Raul Lody, ‘O olubajé é uma delas: um magnífico ritual de purificação do terreiro e de todos os participantes’. (LODY, 1987, p. 55)

Na Figura 9 abaixo, podemos ver um grupo de médiuns preparando uma cerimônia:

Figura 9 – Grupo de médiuns preparando o Kwe Seja Zinvó Omy Imbeloan para cerimônia



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

Integram o calendário fixo de festas os orixás da afinidade do zelador ou zeladora. O terreiro promove as festas fixas relacionadas ao zelador e por ocasião das obrigações de seus adeptos. Homenageia-se, então, o orixá para o qual a obrigação está sendo feita, mesmo que a festa seja destinada a um ou outro orixá, pois todos acabam sendo homenageados, mesmo que indiretamente.

Qualquer que venha a ser a festa e independentemente do Orixá para o qual ela esteja sendo realizada, o momento inicial é destinado a uma saudação ou reverência a todo o panteão africano, demarcado pela narrativa mítica de sua gênese. Essa demarcação mítica determina a ordem em que cada saudação é feita, começando por Exu, que é saudado antes da festa, e terminando por Oxalá. A essa ordem de saudação é dado o nome de Xirê. (SANTOS, 2010, p. 68)

Após a saudação de cada orixá no xirê²⁴ – com exceção de Oxalá, que é cortejado no final do ritual festivo, quando não é ele o homenageado principal – utilizam-se os cantos e toques para os trâmites da homenagem ao orixá para o qual o evento está sendo realizado. Durante a cerimônia, retiram-se os orixás

²⁴ O xirê é o nome que se dá ao procedimento de se tocar e dançar para os orixás. Ele ocorre em uma ocasião festiva, quando uma casa recebe pessoas de fora e toca para os orixás fazendo o xirê. Disponível em: www.ocandomblé.com.br. Acesso em: 4 de jun. 2019.

incorporados nos adeptos do barracão para serem vestidos. Após isso, cada um com suas respectivas indumentárias que os identificam enquanto tais, é novamente levado ao barracão ao som dos atabaques e cantos dos alabés²⁵. Nesse momento de homenagem, o orixá mostra a sua força e conta a sua história através de uma dança ritualística específica, que remete à sua gênese ou origem mítica.

Durante a festa, a narrativa mítica que conta as origens do orixá é tornada ação, transformando-a em realização plena no momento de sua execução. Isso ocorre com o canto e os gestos da dança. Desse modo, a dança dos orixás é a transposição do tempo mítico no tempo presente de realização da festa.

As descrições acima fazem parte dos processos ritualísticos típicos dos candomblés. Entretanto, enfatizamos que nesta dissertação é fundamental compreendermos as peculiares de uma nação de candomblé específica: a Jeje. Esta questão faz-se necessária, pois a pesquisa empírica foi realizada em um terreiro de orientação Jeje-Mahi e, além disso, é importante destacarmos que este espaço também se oriente dentro da concepção chamada de terreiro traçado, conforme veremos no próximo capítulo dessa dissertação.

²⁵ São ogãs que têm a função de tocar os atabaques e cantar os pontos. Disponível em: www.ocandomblé.com.br. Acesso em: 4 de jun. 2019.

2 - A CASA DE JEJE, UMA NAÇÃO MISCIGENADA

As discussões sobre os espaços sagrados, tendo como destaque o candomblé, conforme chamamos a atenção no primeiro capítulo desta dissertação, são fundamentais para compreendermos as representações, ritos e símbolos que estão presentes nestes lugares. Entretanto, salientamos que esta pesquisa alicerça-se em um determinado terreiro, com estrutura e simbologias peculiares, ou seja, um terreiro traçado onde atua a entidade objetivo desta pesquisa: Zé Pelintra.

Neste sentido, o presente capítulo é fruto de uma reflexão e tentativa de, a partir de uma descrição entrelaçada com a literatura existente, demonstrar a singularidade de uma casa de Jeje-Mahi, que acolhe a entidade, analisando suas características e ritos de candomblé e umbanda, expondo o conceito de terreiro traçado, através do entendimento do Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan, centro espírita fundado com base no candomblé Jeje, mas que tem, entre suas cerimônias rotineiras, culto às entidades de umbanda .

Compreendendo o terreiro traçado como o espaço sagrado que abarca os ritos e símbolos de duas religiões afro-brasileiras, argumentaremos que tal configuração apresenta, por um lado, uma forma peculiar de sincretismo entre ambas as religiões, mas, por outro lado, mantém as singularidades de cada uma, suas separações simbólicas e ritualísticas, assumindo e adotando essa mistura comportamental e de relacionamento histórico da mãe de santo responsável pelo desenvolvimento espiritual da casa. Ou seja, o líder espiritual do centro espírita, por características comportamentais, doutrinárias, influências de estudo, familiar e até mesmo espiritual, é que permite o culto a ambas as religiões dentro do mesmo espaço.

A partir de autores como Pierre Verger, Erisvaldo Santos, Reginaldo Prandi e Marcos Carvalho e ainda de entrevistas realizadas com dirigentes, médiuns e consulentes do terreiro, distribuídas como consta na Tabela 1 abaixo, procuramos expor as características da umbanda e debater o conceito de terreiro traçado, com base na história e no relacionamento com atividades espíritas dos dirigentes da casa.

Tabela 1 – Quadro 1 com relação dos entrevistados e funções

ENTREVISTADO	NOME	FUNÇÃO NO KWE SEJÁ
Entrevista 1	Maria Isabel Silva de Paula (Maria Isabel de vodum Jó)	Doné/mãe de santo
Entrevista 2	Elza Maria Silva de Araújo Lima	Mãe pequena
Entrevista 3	Maria Cristina Silva Schelbanner	Zeladora de Exu

Fonte: do autor

2.1 - Sobre as configurações de uma casa de Jeje Mahi

Olha, o Jeje é o símbolo da Grande Mãe. O Jeje é como se eu sentisse realmente a vida, o renascer no espírito. O nosso símbolo é a cobra, e nós somos os adoradores da cobra. Não a cobra venenosa, mas sim a serpente sagrada, a grande mãe. O Jeje é uma nação que ele acolhe e é antiga, tem tradição. O Jeje tem os seus segredos e nós temos que jurar nossa bandeira, nós não podemos falar os nossos segredos. Pra pessoa ter acesso a tudo de Jeje, ela tem que passar por tudo, todos os sacrifícios, todos os orôs. Os cânticos, as rezas. São todos muito bonitos, são lindos. Eles são únicos, são os lamentos e a força dos nossos voduns, de cada um deles. Seja o vodum da terra, o vodum do ar, vodum do fogo, vodum da água. Então cada um deles tem o seu mistério. O Jeje é essa nação que você aprende com ela durante toda vida. (Entrevista 1)

Como já dissemos, denomina-se candomblé a religião dos orixás, voduns e nkises e, a costa ocidental da África é a origem da crença e do culto aos orixás, mais especificamente dos povos yorubás. A falta de culto fez com que muitos orixás fossem esquecidos. Além disso, o processo de dispersão étnica ocorrido devido à escravização dos povos africanos gerou situações em que um orixá cultuado no continente negro seja totalmente desconhecido na América e vice-versa. No Brasil, seguem os orixás mais comumente cultuados: Exu, Ogum, Oxossi, Obaluaê, Xangô,

Oxumarê, Logum Edé, Ossaim, Oxalá, Iansã, Oxum, Iemanjá, Nanã, Ewa, Obá e Iroco.

Para a comunidade de terreiro o Orixá de cabeça influencia diretamente na vida de seus filhos em seus comportamentos, na alimentação, nos modos de vestir, na sua personalidade, entre outros. Cada orixá tem um tipo mítico que é religiosamente atribuído a seus filhos e filhas. Através de mitos, a religião fornece padrões de comportamento que modelam reforçam e legitimam o comportamento dos fiéis. (VERGER, 1981, p. 69)

Cada nação denomina os seus orixás. E, no que diz respeito ao candomblé, utilizam diferentes linguagens e seus respectivos sistemas simbólicos de fundamentação e nomeação do seu sagrado. Quando utilizada uma determinada linguagem ou sistema simbólico em seus rituais, um terreiro estará se incluindo numa determinada nação.

Deste modo, teremos Candomblé de Ketu, ou, da nação ketu, ou seja, que adotam o sistema simbólico dessa nação, praticando seus rituais e adotando sua linguagem. Da mesma maneira, teremos os Candomblés de Angola, Jeje, e assim sucessivamente. (SANTOS, 2010, p. 55)

A palavra Jeje vem do yorubá adjeje, cujo significado é “estrangeiro” ou “forasteiro”. Denomina-se Nação Jeje o candomblé do qual fazem parte os povos fons vindos da região de Dahomé e pelos povos mahins. O termo Jeje era a forma de pejorativamente referir-se aos yorubás que habitavam o leste, já os mahins eram uma tribo do leste de Saluvá ou Savalu, eram povos do sul. Já Dahomé tem dois significados. O primeiro credita-se a um denominado Rei Ramilé que se acredita transformava-se em serpente, tendo morrido na terra de Dan, o que originou o nome “Dan Imé” ou “Dahomé”, cuja tradução seria aquele que morreu na terra da serpente. De acordo com a tradição, o trono desse rei era sustentado por serpentes de cobre cujas cabeças formavam os pés que iam até a terra. Outro significado da palavra é creditado ao termo Dan, que significa serpente sagrada e Homé, que significa a terra de Dan, o que significaria a terra da serpente sagrada.

Além disso, existe a crença que determina que o culto à Dan é oriundo do antigo Egito, tendo dado início ao verdadeiro culto à serpente, justificado pela utilização pelos faraós de seus anéis e coroas com figuras de cobra. É possível ver também Cleópatra com a figura da cobra confeccionada em platina, prata, ouro e muitos outros adornos femininos. Acredita-se que este culto partiu do Egito até Dahomé.

Os povos jejes se dividiam em muitas tribos e idiomas, como os popós, gans, adjas, aladás, mahis, ewes, minas e fons.

Essas tribos, apesar de não falarem o mesmo idioma, se uniam no culto aos mesmos voduns²⁶. No Brasil, os primeiros negros jejes entraram por São Luís do Maranhão e depois foram para Salvador, na Bahia, e para Cachoeira de São Félix no mesmo estado. Vindo para o Rio de Janeiro somente mais tarde.

A chegada dos jejes ao Brasil ocorreu com o tráfico negreiro iniciado no século XVIII que durou até 1815, durante o denominado "Ciclo da Costa da Mina" ou "Ciclo de Benin e Daomé". A localização desses grupos étnicos africanos foi determinada por Parés (2013) na "área dos grandes falantes", na região setentrional atualmente de Togo, República do Benin, Gana e sudoeste da Nigéria. Nesta área, conhecida como Reino Daomé, havia muitos grupos, dentre eles os savi, allada, adjatché e abomé (agbomè).

No Brasil, dentre os povos que aqui chegaram, destacam-se principalmente os minas, vindos da Costa da Mina, de origem mina e popó; os mahis, fons, ewes e gans de origem camponesa; além dos povos de Aladá e, os próprios adjas. Essa variedade de povos com diferentes línguas e costumes estabeleceram aqui o seu culto, sendo todos designados como Nação Jeje.

Como citado anteriormente, durante o processo de organização dos agrupamentos e casas de santo do candomblé no Brasil, utilizou-se para a identificação desses grupos que surgiram das aglutinações e que se referiam às suas origens com a palavra "nação". Quando consideradas as relações endógenas às casas de santo e nações do candomblé, esse termo é tradicionalmente mais

²⁶ A palavra vodun é de origem ewe/fon e significa força divina, espírito, força espiritual. É usada pelo povo do oeste da África para designar os deuses e ancestrais divinizados. Para o povo Jeje, vodum não é orixá. Disponível em: <https://www.juntosnocandomble.com.br/2010/03/vodum-cultura-jeje-candomble.html>. Acesso em: 4 de jun. 2019.

antigo que comunidade. A maior utilização do termo nação demonstra, em especial, também as diferenças religiosas e políticas entre os agrupamentos de candomblé, como angola, Jeje e Ketu. Na Tabela 2 abaixo, o quadro que demonstra as diferenças entre as nações de candomblé:

Tabela 2 – Quadro das diferenças entre as nações de candomblé

NAÇÃO	JEJE	KETU-NAGO-IJEXÁ	CONGO-ANGOLA
Nome genérico das divindades	Vodum	Orixá	Inquice
Sacerdotisa /sacerdote	Humbono /humbondo	Ialorixá /babalorixá	Mameto /Tateto/Tata
Iniciado(a)	Vodunsi	Iaò	Muzenza
Iniciado mais idoso	Ebâmi	Ebâmi	Macotona
Lugar das cerimônias	Abaça	Ilê	Canzuá/Ganzuá
Cerimônia fúnebre	Sirrum	Axexé	Intambi
Nome das almas	Egum	Egum	(in) vumbi
Língua nos cânticos	Jeje	Nago-Ketu Ijexá	Congo-Angola
Origem africana	Fon	Yorubá	Banto

Fonte: Do autor

Para facilitar o entendimento, vamos agrupar os voduns como famílias: temos os savaluno, os dambirá, os davice e os hevioso; que se subdividem em linhagens. Uma curiosidade é que a sociedade daomeana é patrilinear e polígena, os grupos de irmãos que têm a mesma mãe e o mesmo pai não mantêm a mesma base territorial – daí sua característica nômade – e subdividindo-se nas famílias já citadas. No Brasil, as casas de santo Jeje cultuam todas as famílias, porém existe uma interligação dos voduns, com comportamentos, costumes, gostos e atitudes regidos pelo ancestral chefe da casa.

Os voduns chefes do Jeje classificam-se em Jeje-Mahin, que tem a classificação do povo da terra: voduns Caviunos, Nanã e Becém. Além desses, há também o vodum chamado Ayzain que vem da nata da terra. Este é um vodum que nasce em cima da terra. É o vodum protetor da Azan.

Figura 10 – Mèdiuim do Kwe Seja Zinvó Omy Imbeloan em cerimônia de iniciação



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

No caso específico do candomblé Jeje-Mahi, chama atenção a manutenção das tradições dos seus ritos e costumes, como, por exemplo, na iniciação dos novos filhos ou filhas de santo, que durava até um ano; porém, hoje, com as atribuições do cotidiano, foi necessário adaptar-se e chega a seis meses, dependendo para isso do vodum e do procedimento da casa. Nesse período, o(a) iniciado(a) fica metade do

tempo dentro do honco (ou hùndeme)²⁷ e a outra, na roça,²⁸ onde passará por várias cerimônias e desenvolverá atividades que comporão sua preparação. A Figura 10 acima é um exemplo de rito e demais exigências no processo de iniciação do médium.

A iniciação no Jeje-Mahi só pode acontecer com um número ímpar de vodunsis²⁹, o mesmo procedimento não é encontrado no candomblés nagô, que iniciam seus yàwós sem se preocuparem com o número de elementos que formam o “barco”. Controlar o número de filhos de santo é muito importante para o sacerdote de Jeje-Mahi, pois, segundo sua crença, é "melhor ter poucos filhos bons a muitos ruins"

No Jeje-Mahi, o futuro vodunsi nunca é recolhido para iniciação, acordado, ou seja, ele ou ela deve estar desfalecido, em transe com seu vodum “bolando” aos pés da árvore consagrada, o atinsá³⁰, e ali o iniciado pode permanecer até sete dias e sete noites. No simbolismo do desfalecimento, está um de passagem do estado de não iniciado para o de iniciado. O desfalecimento representa a morte, como se o iniciado houvesse morrido e depois ressuscitado pela mãe ou pai de santo.

Os nomes dados aos iniciados no Jeje-Mahi, dentro de uma ordem de entrada para consagração, são: o primeiro, dofono(a); segundo, dofotinho (a); a terceira será fomo; o quarto, fomotinho(a); o quinto, gamo; a sexta, gamotinho(a); o sétimo, vimo e, ainda pode vir a ter vimotinho, dimu, dimutinho.

Durante o tempo que a Vodunsi permanecer debaixo do atinsá de seu Vodun, será cuidada pelos Ogãs e Ekedjis. Neste período, a mãe de santo (ou pai) é proibida de ir ver a filha. Isso por que a(o) zeladora(o) pode sentir pena da Vodunsi e de certa forma pode querer ajudá-la, afim de aliviá-la de seu estado. Acabando os sete dias, a vodunsi ainda desfalecida será levada pelos ogans até o zelador, no Hundeme, para que este inicie a feitura. O momento em que a vodunsi acorda do desfalecimento é considerado como um renascimento, após passar pela morte ritual e acordar numa nova vida, agora como Vodunsi, um compromisso que deverá carregar consigo por toda sua vida. A partir daí a vodunsi passará por processos de limpezas, descarregos, banhos de ervas, ebós, e

²⁷ Quarto sagrado onde as iniciadas (vodunsis) ficam reclusas para iniciação. Fonte: Gauaku Luiza – e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia. Marcos Carvalho. Ed. Pallas, 2006. p. 156.

²⁸ O termo roça também é usado para representar o local que é o centro espírita. É muito comum ouvir o praticante da religião dizer "eu vou à roça" para se referir ao ato de ir ao centro espírita.

²⁹ O iniciado ou iniciada no candomblé Jeje-Mahi.

³⁰ Árvore tida como sagrada pelos praticantes de Jeje-Mahi. Também chamada de Atim é a árvore que representa o vodum da nação.

durante uma semana deverá descansar até o dia do Sakpokàn ou Sarakpokàn. O Sakpokàn é uma cerimônia que acontece sete dias após o início dos rituais de feitura, quatorze dias após o 'bolar', na qual a vodunsi dança manifestada com seu Vodun. A dança é desajeitada e desordenada. O Sakpokàn também representa a despedida da Vodunsi de seus familiares que forem assistir ao ritual, que só verão a vodunsi novamente meses depois, no 'dia do nome'. No dia do Sakpokàn a Vodunsi será raspada e catulada. (CARVALHO, 2006. p. 142)

Após o período de recolhimento do(a) iniciado(a) no Jeje-Mahi, segue-se uma rotina de um ano com limitações e regras comportamentais na sociedade externa, que vão desde o alimentar-se sentado no chão até, em alguns casos, o uso de correntes. Para comemorar o fim do recolhimento, é feita uma festa em que sua "nova vida" é apresentada à comunidade. Nesta festa, o vodum manifestado grita bem alto para que todos ouçam o seu nome particular, ato que os praticantes chamam de Hùn in e os nagô de Orúko.

A iniciação de um novo Elégun³¹, tanto no Brasil como na África (na região Yorubá), dura 17 dias. Começa e termina num dia dedicado ao Orixá, da semana Yorubá de quatro dias. A partir de sua iniciação e pelo resto de sua vida, a futura Vodunsi jamais será chamada por seu verdadeiro nome, por seu nome de batismo. Tal atitude é entendida como um sacrilégio, uma ofensa, para a Vodunsi. Chamar a Vodunsi por seu nome é como remetê-la a seu estado anterior de iniciação; é renegar, desprezar todo o sacrifício que ela passou para se iniciar. O novo nome da Vodunsi, o termo que deverá ser usado para identificá-la, se dá a partir do dia de seu desfalecimento (bolar), provocado por seu Vodun. (VERGER, 1981, p. 82)

2.2 - O Jeje-Mahi recebe a umbanda

No Brasil, com a vinda de africanos de várias procedências, e os problemas sociais provocados pela escravidão, acaba-se criando um conceito eminentemente religioso de nação. Com o passar do tempo, os povos de nação jeje, angola, keto, no sentido étnico, tornam-se nação no sentido religioso, o que significa a incorporação de elementos de outras etnias. (LIMA, 1975)

³¹ Aquele que pode ser "montado", possuído, pelo orixá.

Por outro lado, Prandi salienta que na atualidade, o candomblé possui algumas dimensões que permitem aos não praticantes da referida religião que também possam ter acesso ao que for permitido. Assim:

Como religião que agora é de todos, o candomblé enfatiza a ideia de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é preciso chegar a níveis de conhecimento muito mais densos e cifrados, que o poder religioso tem amplas possibilidades de se fazer aumentar. Ensina que não há nada a esconder ou reprimir, com relação a si mesmo e com relação aos demais. Pois neste mundo podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos. A um só tempo Como agência de serviços mágicos, oferece ao não-devoto a possibilidade de encontrar solução para problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião. (PRANDI, 1996, p. 74)

É importante destacar que mesmo aos olhos do “cliente”, a densa sacralidade do candomblé pode passar despercebida. Isso ocorre porque os ritos iniciáticos do candomblé, ao serem realizados longe dos olhos do público, o não iniciado somente presencia o que é público, com festa, música, canto, dança, comida e muita cor. A religião é confundida com sua forma estética, que se reproduz no teatro, na escola de samba, na novela da televisão, tornando os orixás acessíveis.

Durante o processo de mudanças socioculturais, o culto aos orixás inicialmente misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro; assim, forjou-se o sincretismo. Após isso, houve o apagamento dos elementos negros para ser universal e inserir-se na sociedade geral. Finalmente, o candomblé retornou às origens negras para fazer parte da própria identidade do país, transformando-se em religião para todos, em um processo de africanização e dessincretização para recuperar sua autonomia em relação ao catolicismo.

Candomblé e Umbanda são presenças no território nacional com seus espaços de culto, quase sempre em áreas periféricas da cidade. Assim como Candomblé e Umbanda contribuem significativamente com símbolos que grande parte dos brasileiros reconhecem com muita facilidade: ‘Religião afro brasileira, virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios’. (PRANDI, 1996, p. 66)

Pode-se perceber o terreiro como um espaço educativo, levando-se em conta o conjunto de indivíduos que podem partilhar e, por vontade própria, aprendem e trabalham juntos, comprometendo-se e influenciando-se uns aos outros dentro de um processo de troca de conhecimento, sendo conduzido de forma simples e dinâmica, conforme chamamos a atenção no capítulo anterior.

De acordo com Renato Ortiz, há, até certo ponto, uma ruptura entre umbanda e candomblé. A umbanda afirma sua consciência de brasilidade, deixando a África e ser fonte de inspiração sagrada. Segundo Ortiz (1999, p. 15): “O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África conota a ideia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro”. A partir disso, percebe-se a divergência entre candomblé e umbanda, devido à umbanda ter em suas características a forma brasileira de ser, envolvendo arquétipos que constituem o povo brasileiro tais como o indígena e o negro (ORTIZ, 1999, p. 16).

Entre Candomblé e Umbanda há certas distinções que devem ser levadas em consideração, pois são grupos que se edificam em momentos diferentes da história e também com interesses diversos. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro brasileiras na moderna sociedade; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. (ORTIZ 1999, p. 16)

Segundo o candomblé, por estar mais próximo do pensamento africano que a umbanda, o bem e o mal não se separam, não sendo campos distintos. Em sua formação, a umbanda, porém, foi pensada como uma religião ética, capaz de fazer a distinção entre o bem e o mal, à moda ocidental, cristã. No entanto, separou o campo do bem do campo do mal, colocando no primeiro os seus guias de caridade, os caboclos, pretos-velhos e outros espíritos bons, à moda kardecista. Já no segundo, formou um panteão de exus-espíritos e pombagiras, entidades que não se acanham em trabalhar para o mal quando o mal é considerado necessário. (PRANDI, 2001)

A palavra “umbanda” é proveniente da língua quimbunda de Angola e tem como significado “magia” ou “arte de curar”. Especula-se ainda que tenha sua origem no sânscrito, de acordo com a definição encontrada no texto hindu Bhagavad

Gitã, que tem como autor o líder religioso Bhaktivedanta Swami Prabhupada, tendo sido traduzido como a *Sublime canção da imortalidade*. (LORENZ, 1936)

Sua etimologia provém de AUM-BANDHÃ, (om-bandá) em sânscrito, ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo AUM tem uma alta significação metafísica, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientalistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade, Pronunciado ao iniciar-se qualquer ação de ordem espiritual, empresta à mesma a significação de o ser em nome de Deus. (1) Pronuncia-se om. A emissão deste som durante os momentos de meditação, facilita as nossas obras psíquicas e apressa a maturação do nosso sexto sentido, a visão espiritual. BANDHÃ, (Banda) significa movimento constante ou força centrípeta emanante do Criador, a envolver e atrair a criatura para a perfectibilidade. Uma outra interpretação igualmente hindu, nos descreve BANDHÃ (Banda) como significando um lado do conhecimento, ou um dos templos iniciáticos do espírito humano. (LORENZ, 1936 p. 85)

Os umbandistas apontam como data de fundação da religião 16 de novembro de 1908, o que ocorreu com a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas através do médium Zélio de Moraes. Isso ocorreu quando o médium e fundador estava na Federação Espírita de Niterói e incorporou o Caboclo. Essa primeira manifestação espiritual teria originado a umbanda. De acordo com a abordagem sociológica, pratica-se a umbanda como uma religião no Brasil desde o início do século XX. Além disso, o seu nascimento deve-se ao movimento social que aconteceu naquele período, durante o qual houve a consolidação de uma sociedade urbano-industrial dividida em classes.

O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na figura do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A análise de sua origem deve pois se referir dialeticamente ao processo das transformações sociais que se efetuam. (ORTIZ, 1999, p. 32)

A umbanda é tida como a fusão de religiões já presentes no país em que há a presença de uma determinante matriz africana, mesmo que não haja nenhuma similaridade com as religiões praticadas na África. Atualmente, a umbanda reúne

elementos de diferentes matrizes religiosas, como as de origem africana; do espiritismo kardecista; de cultos indígenas, como a pajelança; e do catolicismo. Para Rubens Saraceni,

a Umbanda é uma religião sincrética, pois fundiu quatro culturas religiosas e criou uma quinta, já com feições próprias, pois não é culto de nação; não é espiritismo; não é pajelança; e não é cristianismo, mas, é umbanda, a religião brasileira por excelência, e é um reflexo da religiosidade desta nação onde os opostos e as paralelas não só se tocam ou se encontram, como também costumam se fundir, misturar e mesclar, originando novas feições para coisas já tradicionais. (SARACENI, 2002, p. 31)

Para Ortiz (1999), a constituição da umbanda ocorre como um movimento duplo; devido à necessidade de ser aceita pela nova sociedade, ela adaptou as tradições afro-brasileiras para se aproximar das práticas religiosas de bases europeias, como o espiritismo kardecista, além de manter o sincretismo com o catolicismo.

Para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco; ele vai pois recusar tudo aquilo que tem uma forte conotação negra, isto é, afrobrasileira. [...] A ação de embranquecer está associada a uma 'vontade de embranquecer'. Pode-se dizer que existe um desejo de embranquecimento que corresponde a um 'complexo de inferioridade' do negro diante do branco. Este complexo não é, entretanto, segundo Bastide, de natureza libidinosa, mas social; ela decorre da posição inferior do negro no sistema escravocrata brasileiro. Por outro lado, o que queremos indicar com o termo empretecimento é somente o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras. (ORTIZ, 1999, p. 33)

Concomitantemente a esse processo de “embranquecimento” desta religião, para se ajustar a esta nova sociedade, e de “empretecimento” de uma parte da sociedade, em busca de aproximação com a cultura religiosa africana, o candomblé passa a representar um movimento de resistência que busca a preservação do simbólico afro-brasileiro, constituindo-se como um retorno às tradições africanas.

Dessa forma, a umbanda pode ser considerada uma reinterpretação do candomblé ou uma adequação aos novos valores sociais, pois os ritos praticados

passaram a ser vistos como inadequados para a nova sociedade assalariada típica do período da primeira república, entre 1889 a 1930.

Negrão (1996) afirma que a umbanda é vista como uma religião em permanente estado de adaptação. Por esse motivo, pode-se observar que há peculiaridades que dizem respeito a cada terreiro, às quais se somam as influências religiosas que os atingem de maneira diferente. Por outro lado, é necessário apontar que há características na doutrina que são iguais nos diversos grupos de umbanda.

Essas características constituem um universo simbólico constituído de forma clara e que está associado à criatividade do imaginário popular brasileiro. Dessa forma, vê-se os terreiros primordialmente como o lugar em que se produz e reproduz o sagrado. Foram gerados neles os mitos primordiais da umbanda, representados pelas figuras dos caboclos, pretos-velhos e exus, além de muitos outros mais recentemente surgidos.

Herança do candomblé, não integram o panteão de orixás adotado pela umbanda e cultuados no Brasil todos os da matriz africana. Houve muitos outros orixás que não chegaram a ser reconhecidos e conhecidos no Brasil. De acordo com Cappelli (2010), os principais orixás que vieram da África são Oxalá, Xangô, Ogum, Oxossi, Omulu, Oxumarê, Exu, Iemanjá, Oxum, Iansã, Nanã, Ossaim e Ifá.

Entre os principais podemos citar: Oxalá: divindade da criação dos seres humanos, soberano que tudo comanda; Xangô: divindade dos trovões, da pedreira e da justiça; Ogum: governa o ferro, a metalurgia, a guerra. É o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização pessoal; Oxossi: divindade das florestas e da caça; Omulu: divindade da transformação, da peste, da varíola e das doenças contagiosas Oxumarê: divindade serpente que controla as chuvas e o arco-íris, a fertilidade das terras e, em consequência, as boas colheitas; Exu: o grande mensageiro, responsável pelo contato entre os demais orixás e os humanos, guardião dos templos, das casas e das pessoas; Iemanjá: divindade da fertilidade e das águas salgadas; Oxum: divindade da beleza e das águas doces, dona do ouro e da vaidade; Iansã: divindade dos raios e das tempestades, dos ventos e dos relâmpagos. Soberana dos espíritos dos mortos, que encaminha para o outro mundo; Nanã: divindade guardiã do saber ancestral, uma das mais velhas, da lama teria feito os seres humanos; Ossaim: divindade das ervas e das folhas. Sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona; Ifá: divindade conhecedora do destino dos homens, que detém o saber do oráculo, que ensina a resolver todo problema ou aflição. (CAPPELLI, 2010, p. 341)

Destaque-se que, em suas origens, a religião umbandista não se apropriou de nenhum traço especificamente das tradições africanas. Foi com o passar do tempo que se incorporou o instrumento atabaque e as cantigas, além de certas entidades e expressões (como Axé, que significa “força vital”), que tem origem no candomblé. Apesar disso, hoje em dia, há muitos terreiros que não utilizam tais instrumentos. É importante destacar também a mistura de traços do cristianismo, especialmente do catolicismo. Dessa forma, a umbanda é resultado de um sincretismo religioso presente na história do país. De acordo com Prandi (1996):

Em nosso século [XX] nasceu a umbanda, que tem sido reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, formada no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas. Ao contrário das religiões negras tradicionais que se constituíram como religiões de grupos negros, a umbanda surge como religião universal, isto é, dirigida a todos. A umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava, mantendo, contudo, essas marcas na constituição do panteão. (PRANDI, 1996, p. 65-66)

Com já dito, ao serem escravizados e trazidos ao Brasil, os negros trouxeram seus cultos, realizados em seus países de origem, que obviamente os acompanharam. Os senhores de engenho proibiram tais práticas, alegando que eram magia negra e bruxaria. Mas com o tempo, percebeu-se que os escravos já não rendiam tanto no serviço desempenhado, por maiores que fossem os castigos impostos. Devido a isso, permitiu-se, então, que os cultos acontecessem, desde que os padres e representantes da Igreja Católica se dirigissem às senzalas para ensinar os escravos sobre a religião predominante na época e que os ritos contassem com a presença das imagens cultuadas pelo catolicismo. Dessa forma, desenvolveu-se o sincretismo: os escravos, a partir das histórias contadas pelos padres, fizeram comparações e relacionaram os santos católicos aos orixás do candomblé. Assim, Santa Bárbara passa a ser comparada ao orixá Iansã, São Jerônimo a Xangô, Jesus Cristo é sincretizado em Oxalá, e Nossa Senhora da Glória é o equivalente à Iemanjá, como podemos perceber na Figura 11 abaixo as imagens utilizadas numa cerimônia de umbanda no Kwe Sejá.

Figura 11 – Imagens de santos católicos usadas em cerimônia de umbanda no Kwe Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

De acordo com Birman (1985), o processo de assimilação das influências foi condicionado à forma de organização interna dos grupos. Dessa forma, a umbanda apresenta-se aberta a este processo, que resulta também da inexistência de uma hierarquia que possa manter os fiéis unidos segundo uma mesma regra.

Ao traçar um perfil dos seguidores da umbanda, de acordo com Birman (1985), normalmente os terreiros que possuem maior influência do candomblé, marcados por elementos africanizados, são mais frequentados por pessoas da classe popular. Já os terreiros que possuem uma influência maior do espiritismo são mais frequentados pela classe média. A autora aponta, como um dos motivos, que no primeiro há uma visão menos moralizante e as entidades têm caráter mais ambíguo e polivalente. Já o segundo teria interpretações que destacam “o valor moral das entidades e é maior a preocupação com a ‘evolução’ dos seres espirituais e terrestres” (BIRMAN, 1983, p. 85).

A autora destaca que, no que diz respeito ao plano da organização social, a religião umbandista pode ser vista como um conjunto de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Cada pai de santo é senhor no seu terreiro, não havendo nenhuma autoridade superior por ele reconhecida. Assim, há, portanto, uma multiplicidade de terreiros autônomos, embora estejam unidos na mesma crença, havendo também um esforço permanente por parte dos líderes umbandistas

no sentido de promover uma unidade tanto doutrinária quanto organizacional. Para isso, são criadas federações que tentam estabelecer formas de relacionamento entre os vários centros decisórios e, enfim, enfrentar a dificuldade de conviver simultaneamente com formas de organização dispersas e tentativas de centralização. (BIRMAN, 1985, p. 25-26)

A autora também salienta a mesma dificuldade que se reflete ao plano doutrinário. Encontram-se entre os terreiros diferenças sensíveis no modo de praticar-se a religião. Essas diferenças, no entanto, ocorrem num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, dessa forma, uma certa unidade na diversidade. (BIRMAN, 1985, p. 25-26)

Como já vimos, a umbanda é uma religião que possui elementos culturais das nações africanas e, ainda – mesmo que não aceito por algumas vertentes – influência de elementos do kardecismo. Além disso, possui uma característica de rapidez na solução dos problemas levados pelos consulentes e frequentadores dos terreiros. Seus rituais são sempre voltados para a solução das necessidades materiais e espirituais dos consulentes. E como os pedidos são feitos no centro espírita e diretamente às entidades responsáveis pela solução, ela passa a despertar um sentimento de eficácia e rapidez na realização dos desejos.

É importante ressaltar que sempre existirão, nos espaços reservados para o culto, transformações e divergências. Essa diversidade das práticas rituais é comprovada na forma com que cada terreiro interpreta a noção de sagrado. Como a umbanda é uma religião que não possui um livro sagrado como guia, com normas de conduta a serem seguidas, a metodologia da tradição oral acaba gerando uma certa flexibilidade, permitindo assim que cada terreiro estabeleça suas práticas litúrgicas. Por isso, é preciso compreender que a concepção e manutenção dos ritos na umbanda passa necessariamente pelo entendimento de que, paralelamente, existe a formação de um grupo de pessoas, que, ao vivenciar o espaço, seja ele sagrado seja profano, faz com que o local esteja intermitentemente em mudança, inclusive com a criação de espaços traçados, como veremos mais adiante.

Provavelmente, por essa característica dinâmica, exista tantas vertentes na religião, o que faz com que os rituais e as práticas tendam a modalizar. Exemplos disso são as umbandas tradicional, esotérica, astrológica, traçada, sagrada, dentre

outras. Apesar de existirem diversos tipos de umbanda, alguns conceitos, símbolos e costumes são comuns e partilhados entre todos os praticantes. São exemplos de conceitos em comum o culto às entidades ancestrais e a espíritos ligados a divindades, muitas vezes pertencentes a cultos africanos, hindus e árabes; bem como a crença em um único deus, onipresente, chamado Olorum, Oxalá ou Zambi.

A simbologia da umbanda constitui-se como algo presente independentemente das vertentes da religião. São utilizados pontos riscados como grafismos pelas entidades que os usam para a identificação. Isso impede que algum espírito com más intenções engane os praticantes presentes no templo. Normalmente, os traçados são feitos com giz, que é um dos poucos elementos que pode tocar a cabeça de um médium por ter um alto grau de pureza, no chão ou em tábuas de mármore ou madeira. São feitas estrelas, sóis, lanças, flechas, triângulos, folhas, raios, cruzes e ondas, como os símbolos mais comuns para representar os orixás.

Considera-se que orixá é um título aplicado a espíritos que alcançaram um elevado patamar na hierarquia espiritual, os quais representam, em missões especiais, de prazo variável, o alto chefe de uma das sete linhas da umbanda. Devido aos seus encargos, é comparável a um general que ora é incumbido da inspeção das falanges, ora é encarregado de auxiliar a atividade de centros necessitados de amparo. Quando isso ocorre, fica subordinado ao guia geral do agrupamento a que pertencem tais centros.

Da data de fundação até sua legitimação como religião, vários autores tentaram decodificar o que seriam as sete linhas da umbanda, seus conceitos e orixás correspondentes. A primeira ratificação oficial do que seriam as sete linhas, foi em 1941, no *Primeiro Congresso de Umbanda*, realizado na cidade do Rio de Janeiro, onde ficou definido que seriam compostas por: Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Iansã, Iemanjá e a linha das Almas.

Porém, dependendo da vertente, as linhas podem ser compostas pelo que segue na Tabela 3:

Tabela 3 – Vertentes da umbanda

ORIXÁ	LINHA	SINCRETISMO	COMPOSIÇÃO
OXALÁ	RELIGIOSA	JESUS CRISTO	Santos católicos, povo do oriente, mista (Pretos Velhos e caboclos)
YEMANJÁ	POVO D'AGUA	Nª.SRª.CONCEIÇÃO	Ondinas, orixás feminino sereias, iaras, náiades, ninfas, caboclas dos rios das fontes, cachoeiras e marinheiros.
XANGÔ	JUSTIÇA	SÃO JERÔNIMO	Mista (caboclos e pretos velhos), policiais, juristas advogados.
OGUM	DEMANDAS	SÃO JORGE	Militares, caboclos, exus de lei, eguns (almas), baianos, boiadeiros, ciganos
OXÓSSI	CABOCLOS	SÃO SEBASTIÃO	Caboclos e caboclas (índios), boiadeiros.
IORI	CRIANÇAS	COSME & DAMIÃO	Crianças (meninos e meninas) de todas as raças
IORIMÁ	PRETOS-VELHOS	SÃO BENEDITO	Pretos e pretas-velhas, de todas as nações

Fonte: Disponível em: www.umbandaonline.com.br. Acesso em: 16 de jun. 2019

Tidos como as formas espirituais mais elevadas, os orixás são entendidos como seres que nunca nasceram na Terra e que colaboraram, inclusive, na formação do próprio planeta. Segundo Saraceni (2002, p. 33), “os orixás são as divindades de Deus que concretizam sua criação e dão sustentação a ela o tempo todo, pois são, em si, os processos criadores de Deus”.

O Culto aos orixás, sempre que possível, deve ser realizado nos seus pontos de forças ou santuários naturais, porque nestes locais a energia ambiente é mais afim com a deles e os magnetismos ali existentes diluem possíveis condenações energéticas existentes no campo vibratório das pessoas. (SARACENI, 2002, p. 27)

Cada linha compõe-se de sete legiões, tendo cada legião o seu chefe. Cada legião divide-se em sete grandes falanges, que por sua vez também tem um chefe, e cada falange divide-se em sete subfalanges e assim por diante, obedecendo a um critério lógico.

São sete linhas, quatorze polos e quatorze orixás assentados neles, dando sustentação a todos os níveis vibratórios intermediários ocupados por muitos orixás, que na Umbanda chamamos de 'Orixás Intermediários, ou regentes dos níveis vibratórios das Sete Linhas de Umbanda Sagrada, onde se formam hierarquias divinas que regem os seres e os estimulam com suas irradiações de fé, amor, conhecimento, justiça, lei, evolução e geração. (SARACENI, 2002 p. 125)

Na umbanda, os caboclos representam a força e o vigor do homem adulto, os pretos-velhos, a sabedoria da velhice, enquanto as crianças simbolizam a pureza e a inocência. Elas não trabalham durante o culto, posto que uma criança não deve trabalhar. São importantes para limpar com sua pureza o terreiro depois da descida dos exus.

O universo umbandista é monoteísta, tendo como fundamento a existência de um deus único e onipotente, que, assim como na igreja católica, não possui uma representação visível. Diferencia-se, no entanto, porque não é venerado nos cultos, sua função é apenas de criar o mundo e os fundamentos da religião. Dessa forma, são cultuados apenas os seus subordinados, por eles fazerem o contato com o mundo terreno para levar ajuda a quem lhes pede. Ao confrontarmos a concepção católica, os orixás correspondem aos santos, ficando como intermediários entre o sagrado e o profano, estando, desta maneira, mais próximo dos homens do que o próprio Deus, apesar de não descerem no corpo dos adeptos.

De acordo com Ortiz (1999):

Abaixo dos orixás vêm as sete Linhas da Umbanda, formada por exércitos de espíritos, onde cada linha obedece a um orixá. Estas linhas, que também podem ser chamadas de vibrações são divididas em sete legiões, que também se subdividem, firmando cada uma destas sete falanges e assim sucessivamente, de maneira infinita. Na parte inferior desta pirâmide encontrando-se os guias e protetores, que estabelecem a comunicação direta entre o mundo profano dos homens e o sagrado dos orixás. As vibrações são emitidas pelos orixás, que as transmitem às falanges, que as repassam para as subfalanges e assim vai, até que cheguem nos guias e estes através

do corpo de um médium, transmitam aos homens, para ajudá-los a superar seus problemas e sofrimentos. Conforme as entidades vão conseguindo ajudar os homens, vão se evoluindo espiritualmente no reino de Aruanda. Para a Umbanda, tanto no mundo profano quanto no sagrado, é a caridade que leva o espírito à evolução. (ORTIZ, 1999, p. 64)

Existe ainda na umbanda uma separação entre os trabalhos feitos pelas entidades. Uns considerados de esquerda, outros de direita. O primeiro, tido por muitos como um “trabalho pro mal”, já o segundo como “trabalho pro bem”. Na verdade, essa dicotomia é relacionada às questões trabalhadas e aos tipos de pedidos feitos pelos consulentes, sendo alguns mais distantes de assuntos carnis do que outros. Um pedido de conquista sexual e auxílio financeiro ou um de ajuda no crescimento e evolução espiritual, por exemplo. Essa separação, serve, inclusive, como identificação das entidades.

Os da direita seriam os pretos-velhos e caboclos, como Pai Cipriano, Pai Malaquias, Vovô Cambinda, Caboclo Sete Flechas, Rompe Mato, entre outros, e os de esquerda contribuem para a evolução do espírito e os exus, pombagiras e malandros para conseguir trabalho, dinheiro e relacionamento amoroso.

Ao expormos os elementos, simbologias e ritos da umbanda e do candomblé, percebemos que a coexistência ritualística dentro do mesmo espaço sagrado vai além do entendimento de pesquisadores como Birman (1995), que afirma que ambas religiões não são rivais, e sim complementares, mas passa ainda pela disposição, aceitação, conhecimento, afinidade ritualística e identidade religiosa dos líderes do espaço.

Além disso, existe ainda a necessidade a uma organização do terreiro para a prática dos ritos da umbanda e candomblé num mesmo espaço. Sobre isso, Beloti (2004, p. 151), no seu estudo sobre uma casa mista³², comenta:

No terreiro de umbandista que também é candomblecista geralmente passa a existir um quarto ou uma sala, um espaço reservado, para o culto as entidades da umbanda. ali se instala um congá e também ali são realizadas reuniões semanais com estilo umbandista. É um acontecimento pontual, não exige grande empenho em preparos precedentes e nem posteriores. Tem uma duração pré-estabelecida,

³² Para o pesquisador, casa mista é aquela que tem em seu espaço a convivência e a prática de umbanda e candomblé. Sendo o mesmo que para nós é traçado.

que pode variar dependendo do número de pessoas que vão consultar [...]. Nesta ocasião o salão onde acontecem as festas de candomblé fica fechado. As sessões de umbanda acontecem necessariamente com mais frequência que as festas de candomblé. Estas últimas são quinzenais ou mensais, dependendo do calendário de atividades e mobilizam todos os membros da casa por vários dias, uma vez que é um evento grandioso e dispendioso. Na ocasião do recolhimento de uma iaô (aspirante a filha de santo no candomblé) podem ou não ficar suspensas temporariamente as sessões de umbanda.³³

Quem chama atenção para a necessidade de adequação do espaço sagrado para receber as cerimônias de umbanda e candomblé, mas nunca concomitantemente, é a Runsó³⁴ do Kwê Sejá, Elza Maria Silva de Araújo Lima, quando afirma que é necessário dividir as tarefas.

Não, eu não vou dizer pra você que seja fácil, é um pouquinho complicado porque a gente tem que saber dividir as coisas, porque quando é parte de Candomblé a gente foca naquela parte, e na parte de Umbanda é a mesma coisa. Temos que organizar o lugar, adaptar o espaço ao que vai ser feito. Se temos uma gira de Exu ou de Pretos-Velho temos que preparar o lugar; se tem alguém recolhido também. E ainda tem cerimônias que não podem acontecer juntas. Mas pra mim, eu Elza, é o mesmo carinho nas duas partes entendeu, o mesmo carinho, a mesma dedicação. É difícil porque as vezes não dá pra conciliar. [...] mas pra tudo tem um jeitinho pra gente fazer o que tem que ser feito e, com amor principalmente, né? (Entrevista 2)

Importante ressaltar que, para o funcionamento da casa como traçada, ainda é necessário que novas relações sejam instituídas obrigando a uma comunicação constante entre os ritos e símbolos. Num terreiro traçado, filhos de umbanda desempenham algumas funções de candomblecistas, e candomblecistas funções de umbandista. Ogans, por exemplo, passam a bater em cerimônias de ambos os cultos, e equedis de candomblé atuam também como cambonas de umbanda.

³³ Em BELOTI, Stefânea. *Umbandista de cabeça feita: uma análise do trânsito religioso entre umbandista e candomblecista em Juiz de Fora*. 2004. 211f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – ICH. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2004.

³⁴ Hùnsó (Runsó): cargo que designa a mãe pequena. É a segunda voz dentro do terreiro. É escolhido pelo guia chefe da casa (orixá) e automaticamente pelo dirigente do terreiro para substituí-lo quando necessário.

A zeladora de exu da casa, Maria Cristina Silva Schelbanner, aponta para uma questão fundamental numa casa traçada que é o processo de feitura dos filhos pela responsável. Ela lembra que no candomblé é com o passar dos anos; já na umbanda, a preparação exige um rito diferente.

Existe uma grande diferença. A mãe de santo de Umbanda ela é preparada dentro da Umbanda e vai até a camarinha, ali ela já está apta a cuidar de seus filhos de Umbanda. E no Candomblé não, você tem que raspar [...]. você faz teus 3, 5, 7, 14, os teus 21 anos, mas a partir do momento que você segue teus 7 anos, você já está apta a raspar seus filhos, há uma diferença, essa é a diferença entre a mãe de santo de Umbanda e a Zeladora de Candomblé. Então Maria Isabel não chegou a passar por essa parte aí, mas o que ela precisava pra cuidar de seus filhos de Umbanda? Que ela tivesse... fosse feita, então como ela é feita, ela é raspada e ela tem a cabocla que é responsável, entendeu... por tudo aquilo que acontece, quer dizer, a cabocla que é responsável por uma camarinha, a cabocla que é responsável por um... por um... pra cuidar de um filho de Umbanda, entendeu, e ela vai até uma parte, da outra parte ali quem... quem leva é o caboclo, o responsável, sempre será assim, entendeu? Então como ela já era raspada, já estava apta. (Entrevista 3)

Mas o que percebemos, no desenrolar dessa pesquisa, é que a construção de um terreiro traçado passa principalmente pelo envolvimento e pela relação dos responsáveis com as duas religiões. Como é o caso *da Doné Maria Isabel de Vodum Jó*, em que sua ligação com a umbanda e o candomblé acontece desde criança no centro espírita em que sua avó era a responsável, onde colaborou mesmo após sua feitura numa casa de candomblé.

Tem um lado traçado muito forte que eu trago. Eu tenho uma herança muito forte e importante. Um laço familiar, que vem da de minha avó, mãe de minha mãe e, do o pai dela que era de santo, um zelador. É uma história que vem do meu bisavô, da minha avó e chega até mim. Um laço muito grande com a umbanda. Eu fui criada num praticamente dentro de um centro de umbanda [...]. Então eu já entendia, eu no fundo já sabia que mesmo fazendo santo no candomblé (e olha que eu nunca tinha incorporado uma entidade de umbanda), eu já sabia que meu elo com umbanda seria muito forte, eu não poderia cortá-lo [...]. Então como que eu vou chegar e não vou plantar isso no Kwe? Eu só tenho que saber dividir as linhas [...]. Pode haver diversidade, desde o momento que você não misture, que saiba organizar as coisas. (Entrevista 1)

Irmã consanguínea da Doné da casa, a zeladora de Exu, também chamada de Sidagã³⁵, e que ainda ocupa o cargo de lalaxé³⁶ no Kwê Sejá, corrobora com o pensamento contando um pouco da sua história e demonstrando que o traçado também passa por uma questão familiar.

Estive numa casa de umbanda desde sempre, desde criança. Fui criada num terreiro de Umbanda. No centro espírita de Umbanda Nanã Buruquê e Xangô, que era da minha falecida avó. [...] sempre tive lá dentro, mas eu nunca tinha recebido nada, só sentia vontade [...]. Quando eu iniciei eu estava com 23 anos, foi a primeira vez que eu recebi uma entidade na minha vida que foi Ogum, Ogum Mege, na Umbanda. Aquele dia foi uma surpresa pra mim e pra minha vó, mas ao mesmo tempo uma felicidade. [...] eu gostaria muito de ter ficado na Umbanda devido ao fato de entender melhor, pra mim era mais fácil. Só que minha irmã, a Maria Isabel, se iniciou no candomblé e, quando ela se iniciou eu fui na saída dela e nesse dia eu boleei por santo. (Entrevista 3)

2.3 - O Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan e a umbanda, uma relação familiar

Localizado na estrada do Pedregoso, no logradouro São Geraldo, bairro de Campo Grande, no município do Rio de Janeiro, (Figura 12: portão de entrada) o Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan, tem como data de registro na União Umbandista de Cultos Africanos, dia 7 de junho de 2010. Porém essa é apenas sua data de registro, mas sua história e início das atividades começam há muito mais tempo e confundem-se com a de sua Doné e de seus demais fundadores.

³⁵ Médium feminina responsável pelo culto de Exu. É quem mantém a limpeza e organização na casa dos exus. Disponível em: ocandomblé.com.br. Acesso em: 11 de jun. 2019.

³⁶ Título da pessoa responsável por cuidar da árvore sagrada do Jeje, o Atin.

Figura 12 – Porta principal de entrada do Kwê Sejá Zinvo Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves e arquivo da médium

Não muito diferente dos demais centros espíritas, sejam eles de umbanda ou de candomblé, o Kwê Sejá foi fundado por um grupo de pessoas com ligações familiares e de amizade. As irmãs Maria Isabel Silva de Paula, Elza Maria Silva de Araújo Lima e Maria Cristina Silva Schelbanner exercem a função de doné, mãe pequena e zeladora de exu, respectivamente, e de ogam, os irmãos Carlos José Martins Silva e Jorge Luis de Martins Silva. Além desses outros parentes consanguíneos, trabalham no centro como equedis as filhas da doné e da zeladora; e como médium rodante³⁷, a filha da mãe pequena.

Essa relação familiar é um hábito muito comum entre os praticantes no desenvolvimento dos seus espaços sagrados, onde os próprios membros reconhecem-se e organizam-se a partir dessas referências. São pais, mães, tios, avôs, irmãos e irmãs de santo, que constroem e mantêm hábitos como pedir bênção, beijar as mãos e cumprimentar primeiramente os mais velhos, gerando uma identidade comum ao grupo, amparados no conceito de que a família é a base.

Sem dúvida, não podemos deixar de considerar que, como toda narrativa, estas são construções interessadas: ao apontar a tensão entre pais e filhos, a recusa ou o não investimento familiar em sua formação religiosa no candomblé, os narradores ressaltam a inevitabilidade de seu vínculo com as entidades sagradas e o peso do passado, transformado em herança, mesmo quando ocultado por

³⁷ No candomblé a expressão médium rodante significa o médium que incorpora.

aqueles que o protagonizaram. Legitimam, assim, sua posição na religião. Entretanto, o que importa aqui é notar que eles convivem desde cedo com a presença de orixás e caboclos, seja uma presença explícita que observam e com a qual interagem, seja uma presença difusa, sugerida pelos assentos e cuidados a eles dispensados.³⁸

Nascida em uma família historicamente ligada à umbanda e ao candomblé, Maria Isabel Silva de Paula – que possui o nome de batismo de candomblé Maria Isabel De Vodum Jó (Figura 13) – começou a envolver-se bem cedo com o espiritismo de candomblé e umbanda, como relata a doné em sua entrevista.

A minha avó era mãe de santo e tinha um centro de umbanda com muitos filhos de santo. Então a gente já convivia dentro daquele terreiro, participava, e tudo. Quando eu fiz 13 anos comecei a apresentar muitos problemas, problemas de saúde, eu não conseguia estudar direito, muitas coisas acontecendo. Minha avó, nesse meio tempo, frequentava uma casa de um zelador de candomblé em Nova Iguaçu, e pediu para que abrisse um jogo pra mim. Nesse jogo foi detectado que eu estava com problemas sérios de santo e que eu era filha de lansã [...]. Que não poderia demorar, mas como que ia botar uma menina, com 13 anos, pra fazer o santo? Aí ficou aquela história de convence, conversa, tenta argumentar o problema todo que o santo ‘tava’ cobrando [...]. Mas eu não aceitava, né?! Eu não aceitava. Poderia até aceitar se fosse pra ficar com minha avó, mas ter que ir para um outro lugar e fazer santo??!! Nesse meio tempo também surgiu na minha avó a necessidade de fazer santo no candomblé. O santo cobrou dela a feitura de Xangô e, que raspasse no candomblé. Mesmo ela sendo de umbanda [...]. Então minha avó viu nisso uma oportunidade para que eu fizesse o santo junto com ela [...]. E aí a minha avó fez uma. obrigação pra Xangô, um amalá pra Xangô num dia de quarta-feira e me chamou no centro dela, pra que eu fosse lá mas não disse o que era. Então quando eu cheguei lá, ela ‘tava’ com tudo preparado, eu fiquei até um pouco aborrecida, mas também não falei nada. Aí ela foi, me chamou, pra ficar ali perto dela, mas eu não quis entrar no quarto do santo. E ela começou a conversar com Xangô pedindo, falando. Aí daqui a pouco, aquele sentimento que eu estava sentindo foi saindo de dentro de mim. Quando eu percebi, eu já estava com o pé dentro do quarto e de mão dada com ela, e aí quando ela terminou de fazer os pedidos a Xangô, ela perguntou pra mim: ‘E aí, qual a resposta que você vai me dar?’ Aí eu disse pra ela: ‘Ué, vamos. Vamos lá fazer o santo’. (Entrevista 1)

³⁸ RABELO, Miriam C. M. *Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador*. Relig. soc. vol. 28 n. 1 Rio de Janeiro July 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100009. Acesso em: 11 de jun. 2019.

Figura 13 – Na foto à direita, a doné Maria Isabel de Vodum Jó incorporada com Iansã; na esquerda, com 13 anos, na cerimônia de consagração em candomblé



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves e arquivo da médium

Com o passar do tempo, a atual doné resolve assumir seu compromisso e, no dia 25 de janeiro de 1985, faz sua saída de santo, sendo consagrada como filha de Iansã, na nação Angola. Curiosamente, junto de sua avó, que, apesar de mãe de santo de umbanda, recebe do orixá Xangô, a obrigação da feitura de santo no candomblé, ambas na nação Angola, na casa de Roberto D'Oxum, iniciando neste momento um período de trabalho no local que vai até sua tomada de obrigação de um ano, em que, logo após e por opção própria, decide desligar-se do lugar.

Foram nove anos de afastamento, em que cuidava dos santos de candomblé em casa e ajudava na casa de umbanda da avó, a Tenda Espírita Nanã Buruquê e Xangô. Mas esse período possibilitou à doné ter seu primeiro contato com a organização e divisões do que no futuro seria entendida como uma casa traçada, já que a responsável pelo local mantinha no mesmo espaço o culto da umbanda e cuidava dos seus orixás de candomblé.

Com o falecimento da avó, Maria Isabel começa sua busca por um local para trabalhar, encontra uma casa, sai e depois encontra o Jeje. E, no centro de Jacinéia

de Oxóssi, ela faz suas obrigações de três e cinco anos, mas lá enfrenta um outro problema que é a não aceitação, por parte dos dirigentes, da incorporação e do trato com as entidades de umbanda. O local não era traçado.

Ali começou verdadeiramente a minha história no Jeje. Aquela paixão, a vontade de aprender, a vontade de crescer. Só que tinha um problema, e foi por isso que não fiquei na casa, ela não aceitava os meus cantos de umbanda. Era Jeje puro. Um dia a mãe de santo veio me perguntar se eu trabalhava com essas entidades de umbanda, eu tinha que ser honesta e confirmei. Eu trabalhava dando consultas com a Maria Molambo das Sete Encruzilhadas. E ela disse pra mim: olha, nós não podemos trabalhar, você vai ter que se desprender desse trabalho [...]. As consultas com a Molambo acontecia na minha casa, uma vez por mês. Sempre as primeiras segundas feiras de cada mês eu chamava essa entidade. Resolvi atender e obedecer a mãe de santo e suspendi o trabalho. Falei com todos os consulentes, eles ficaram muito tristes e tal, mas interrompi [...]. Mas isso me provocou um problema muito sério na minha caminhada, porque essa senhora chamada Maria Molambo me cobrou severamente. Um dia ela veio muito revoltada, falando umas coisas que havia acontecido comigo, e eu fiquei muito assustada então resolvi sair, procurei outros lugares mas não encontrei. Mas acabei encontrando um lugar para montar minha casa de moradia e meu terreiro, o Kwê Sejá. E que me ajudou a achar foi a Molambo. (Entrevista 1)

Figura 14 – Vista interna da entrada do centro espírita Kwê Sejá, com a casa da Dona Maria Molambo das Sete Encruzilhadas, à direita



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

A base do que futuramente seria oficialmente um centro espírita (Figura 14 acima), surge em 2000, quando um dia Iansã incorpora em Maria Isabel e especifica a função e o que cada um dos membros da família iria fazer no local. No início, era, como os dirigentes ressaltam, apenas um quartinho e chão de terra batida, tudo muito simples com uma cobertura de lona quando chovia. Ali eram feitas as cerimônias de candomblé, o jogo de búzios e a Maria Molambo dava consultas, até que outras entidades começaram a chegar, incorporar nos médiuns e atuar. Vovó Rita, com a doné; a pombagira dona Sete, com a zeladora de Exu e, a Cigana do Oriente, com a mãe pequena.

Tudo começou pequeno, não era grande como hoje[...]. As vezes eu atendia incorporada também entendeu. Primeiro a Doné atendia com a Molambo, depois ela começou a atender com vovó. Aí fizemos um quartinho pra botar nossos Exus, lá na frente. Depois fizemos a casa da Molambo, o quartinho pra botar os nossos baras da nação [...]. tudo bem simples. Pé no chão. (Entrevista 2)

Acho que foi um trabalho em conjunto, sempre haverá um trabalho em conjunto. Primeiro a Isabel começou a Maria Molambo. foi ela que abriu aquilo tudo. Ela abriu o espaço pros outros virem, que foi a Vó Rita, a cabocla Jussara. Comigo veio a dona Sete a primeira, depois do Ogum [...]. até chegar o Zé Pelintra com o Alan. Mas não podemos esquecer que no meio disso tudo ainda tinha o candomblé. (Entrevista 3)

Atualmente, o Kwê Sejá tem em seu quadro aproximadamente cinquenta médiuns fixos, sendo cerca de oito exclusivos de umbanda, e a distribuição do sagrado no local é feita em um quarto destinado para as imagens dos baras³⁹; uma casa para a pombagira chefe da casa, Maria Molambo das Sete Encruzilhadas, que também serve como casa para os exus de umbanda; um espaço para louvar pretos-velhos; uma casa para imagens de Zé Pelintra e malandros; uma quarto de Omolu⁴⁰; um espaço para o orixá ogum do candomblé; um ronco; um salão para cerimônias com espaço para consulentes; cozinha com depósito; dois banheiros para o público

³⁹ Bara ou elegbará significa “aquele que habita o corpo”. Bara pode ser considerado como o exu na sua representação nas nações de candomblé.

⁴⁰ Tanto no candomblé quanto na umbanda, Omolu-Obaluaê – é sinônimo de temor, pois ninguém esconde nada deste orixá, ele é capaz de enxergar qualquer detalhe da vida de uma pessoa, é também o responsável pela morte, já que rege a terra e é dela que tudo nasce e tem seu fim. Por isso, também é tido como orixá que cuida dos enfermos.

externo; banheiro para membros da casa e, em fase de finalização, estão sendo construídos, no segundo andar, um quarto para cada orixá de candomblé.

Chama atenção durante as cerimônias ocorridas no terreiro, independentemente da religião, a divisão na forma de participar dos filhos de santo. Nos dias de atendimento médico espiritual, cerimônia com rituais de umbanda, os médiuns de candomblé colaboram na arrumação da maca, direcionam os consulentes para atendimento, preparam alimentos e lanches para os que estão trabalhando. Da mesma forma, que em entrada e saída de yãwós ou equedis, por exemplo, os filhos de umbanda, ajudam dentro do que lhe são permitidos.

Na Figura 15 abaixo, imagens da parte interna da casa de Dona Maria Molambo das Sete Encruzilhadas:

Figura 15 – Parte interna da casa da Dona Maria Molambo das Sete Encruzilhadas, no Kwe Sejá Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

Para os familiares fundadores do centro, a construção do local é visto como algo inevitável, um relacionamento “kármico”, com a espiritualidade de todos os envolvidos. Como afirma a zeladora de exu e irmã mais velha da família.

A casa ia acontecer. Por quê? Porque Isabel, sendo herdeira da nosso avó, dona Elza, ela teria essa missão e a nossa em ajudar. É uma missão onde todos estão envolvidos. Eu poderia abrir uma casa, minha irmã Elza também, mas optamos em nos unir e construir algo pra todos nós. Um lugar onde pudéssemos ajudar as pessoas e seguir nossa missão. Ali a gente consegue unir o candomblé à umbanda [...]. Podemos ser feitas no candomblé, mas temos a umbanda na nossa história [...]. Então decidimos arrumar um lugar nosso pra gente trabalhar e que nunca vamos abandonar. Ali a umbanda sempre estará junto com o candomblé. (Entrevista 3)

Para a responsável espiritual do terreiro, o Kwe Sejá já existia muito antes da construção física do espaço, ele é visto como uma missão, inclusive seu lado traçado.

Eu acredito muito no destino, eu acredito na ancestralidade. Eu fiz o santo junto com a minha avó e ali já se criou um elo, ali se formalizou um compromisso do qual eu sabia que nunca mais eu ia conseguir desvencilhar. Eu não iria ser livre da responsabilidade, mas eu precisava ser preparada. Eu precisava me preparar, precisava compreender, entender o meu caminho. E foi quando começou as buscas [...]. Surge a Maria Mulambo me direcionando, me mostrando tudo por um outro ângulo. Ela dizia: faz isso, faz aquilo, faz aquilo outro. E eu nunca deixei de fazer o trabalho, porque quando tentei deu problema [...]. Eu, uma mulher filha de Iansã no candomblé, doné no Jeje. Mas eu escutava muito o que essa entidade falava, sempre me guiando. Até que um dia ela falou que eu teria que abrir a casa, para ajudar muitas pessoas e, que eu iria ter filhos de santo tanto da parte de umbanda, quanto da parte de candomblé, eu só fiz confiar e rezar para ter muita sabedoria pra entender esse caminho. (Entrevista 1)

Como veremos no próximo capítulo, o Kwe Sejá, assume sua condição de terreiro traçado com a chegada de Zé Pelintra, onde cerimônias de umbanda passam a ser mais comuns, inclusive com a construção de um calendário para facilitar a prática das duas religiões no mesmo espaço. Para a doné, a entrada de Seu Zé, marca uma nova fase do centro. Uma fase que, no seu entendimento, foi criada a partir de um "grande acordo" entre os espíritos do candomblé e da umbanda.

A casa de candomblé abriu os braços para essa entidade denominada Zé Pelintra, que muitas pessoas temem, que muitas pessoas não gostam, que muitas pessoas tratam como Egum, e aí nós vamos entrar naquele entendimento: Egum nós temos várias definições, pode ser uma coisa negativa e existe também o lado positivo da coisa. Existe as entidades que precisam de luz trabalhando, ajudando ao próximo. Então o papel do Zé Pelintra na casa de candomblé foi ajudar a gente a compreender que ele veio e porque ele queria trabalhar. Ele traz outras pessoas e com elas outras entidades. Vem o Marcos Vinícius também trabalhando com Zé Pelintra e ainda com um médico, o Dr. Linus [...]. Então a gente consegue se dividir: quem é umbanda, que traz os exus, Seu Zé, traz Dr. Linus e, quem é de Jeje, traz seus orixás. (Entrevista 1)

3 - BRAVO SENHOR BRAVO, SEU ZÉ PELINTRA CHEGOU

*Bravo senhor bravo
Seu Zé Pelintra chegou.
Ele matou pai, matou mãe,
matou padrinho, matou madrinha.
Matou o cego na estrada
E o aleijado na linha⁴¹*

Neste capítulo discutiremos as várias representações da entidade espiritual Zé Pelintra. Tais perspectivas transitam desde as mistificações e aproximações com a malandragem, a partir de uma concepção do senso comum, até a chegada aos espaços sagrados de umbanda e candomblé e, fundamentalmente, sobre o papel da entidade na transformação do centro Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan como terreiro traçado. Pretendemos ainda uma conversa com os dois primeiros Zé Pelintras a trabalhar no terreiro e suas relações com os membros e consulentes da casa, demonstrando suas características como negociadores dos pedidos de seus devotos.

Inicialmente, é importante esclarecer que o pesquisador, ao fazer parte do espaço escolhido para realização da pesquisa, procurou observar desde o espaço físico até os ritos realizados no terreiro Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan. O primeiro, buscou descrevendo o crescimento histórico e a disposição geográfica do terreiro. Em seguida, retratando os rituais e fundamentos praticados e, por fim, realizando entrevistas com os dirigentes, médiuns, frequentadores e entidades (supostamente incorporadas nos médiuns).

⁴¹ Ponto cantado de Seu Zé Pelintra. Disponível em: <http://linhadasaguas.com.br/ze-pilintra/>. Acesso em: 5 de jun. 2019.

3.1 - O caminho e a metodologia para chegar ao Zé

Na introdução desta dissertação comentamos brevemente os métodos escolhidos para a elaboração desta pesquisa. E neste tópico, apresentamos detalhadamente os caminhos metodológicos, especificamente o processo de elaboração e inserção no trabalho de campo. Como esse capítulo é basicamente de entrevistas com dirigentes, consultentes e médiuns supostamente incorporados, antes faremos uma análise do processo de realização da análise de conteúdo das entrevistas realizadas.

Este capítulo é desenvolvido a partir de entrevistas que, ajuizada pelo olhar multidisciplinar e transdisciplinar defendido pelos educadores e autores Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), valorizam o entrelaçamento dos diversos saberes e suas propriedades formadoras, cujos saberes são unidos pela vida, arte e conhecimento, de forma tão perfeita que se embaraçam, fazendo diálogos entre diferentes áreas. Estes diálogos são chamados pelos autores de epistemologia das macumbas, que fortalecem o entrosamento do extraordinário patrimônio presente na cultura afro-brasileira e suas matrizes africanas.

Ainda, e de forma complementar, optou-se pela metodologia nomeada pela pesquisadora Laurence Bardin (1977) de Análise de Conteúdo (AC), com coleta de dados que foram organizadas fundamentalmente para a categorização das narrativas, cujo método, a partir do questionário aberto, proporciona explorar, refletir, caracterizar e interpretar, construindo assim outras reflexões.

Todas as entrevistas desta pesquisa foram realizadas no terreiro traçado Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan, com dirigentes, consultentes e médiuns, estes, presumivelmente incorporados de suas respectivas entidades. Foram aplicados questionários/roteiro de entrevistas previamente elaborados que continham perguntas comuns aos entrevistados dirigentes e médiuns da casa e outro específico para consultentes.

A realização das entrevistas com dirigentes, consultentes e médiuns ocorreu numa única semana (entre os dias 6 e 10 de maio de 2019), enquanto a entrevista com os dois médiuns supostamente incorporados no mesmo dia, horário e local, nas dependências do Kwe Sejá, no dia 14 de maio de 2019. O número total de

entrevistados é de oito pessoas, assim distribuídas: 1 mãe de santo; 1 mãe pequena; 1 zeladora de exu; 2 médiuns; 1 consulente e 2 médiuns supostamente incorporados.

Após a realização, as entrevistas entraram na fase da exploração do material, em que todas passaram por uma checagem, análise auditiva e posterior transcrição para facilitar a busca de evidências que possam levar ao entendimento da função do Zé Pelintra no terreiro traçado e seu papel de negociador no atendimento dos pedidos dos consulentes.

Em relação ao método AC, Henry e Mocovici (apud BARDIN, 2011, p. 38), afirmaram que “tudo o que é dito ou escrito é suscetível de ser submetido a uma Análise de Conteúdo”. Bardin, expandindo, contra-argumenta que, “com os estudos da comunicação não linguística (semiótica ou semiologia), tudo o que é comunicação (e mesmo significação) parece ser suscetível de análise” (BARDIN, 2011, p. 42).

Devido às várias possibilidades a partir da afirmação contundente, a autora enumera dois critérios para definição do tipo de pesquisa que pode ser analisada por esta metodologia:

- a) a quantidade de pessoas envolvidas na comunicação – monólogo, duas pessoas (dual), um grupo restrito ou comunicação de massa;
- b) a natureza do código e do suporte – linguístico (escrito ou oral), icônico (sinais, imagens, fotografias, etc.) e outros códigos semióticos (o que não é linguístico, mas portador de significações como gestos, objetos diversos, código olfativo, etc.) (BARDIN, 2011, p. 43).

Importante ressaltar que a pesquisa feita para essa dissertação possibilitou uma aproximação e um entendimento da realidade investigada, processando-se por aproximações sucessivas da realidade e que forneceram subsídios para uma intervenção no real. Já a pesquisa bibliográfica foi crucial para a exposição do Zé Pelintra malandro carioca, o que colaborou no entendimento da personagem principal dessa dissertação, inclusive quanto ao seu lado traçado

Outro fator relevante de apontar é que as entrevistas foram realizadas com as entidades supostamente incorporadas em seus médiuns, sem a presença de

consulentes ou dirigentes da casa, em dia destinado exclusivamente para apoio a essa pesquisa. E que, como última fase da pesquisa, fizemos o tratamento e a interpretação dos resultados, retirando para uso as partes consideradas importantes para o desenvolvimento desse projeto

Para facilitar a compreensão do processo de entrevista e sua distribuição nessa pesquisa, inserimos nos quadros abaixo a relação dos entrevistados no capítulo, sendo que na Tabela 4 expusemos a numeração da entrevista, o nome dos entrevistados e a função no terreiro e na Tabela 5, diferenciamos os médiuns, as entidades entrevistadas e a qual religião pertencem.

Tabela 4: quadro com relação dos entrevistados no capítulo 3

MEDIUN	NOME - ENTIDADE	FUNÇÃO NO KWE SEJÁ
Entrevista 1	Maria Isabel de Vodum Jó	Doné/Mãe de Santo
Entrevista 2	Elza Maria Silva de Araújo Lima	Mãe Pequena
Entrevista 4	Alan da Costa Carvalho (Alan Carvalho de T'Ogum Xoroque)	Médium de Candomblé e Ebamí
Entrevista 5	Sílvia Regina Campos	Médium de Candomblé/Yawo
Entrevista 6	Carlos Alberto Vicente	consulente

. Fonte: próprio autor

Tabela 5: quadro com relação dos médiuns supostamente incorporados que foram entrevistados no capítulo 3

MÉDIUM	ENTIDADE ENTREVISTADA	FUNÇÃO NO KWE SEJÁ
Mediun A/ Entrevista 7	Zé Pelintra da Estrada (como o outro Zé dessa pesquisa atua na mesma linha, para efeito de diferenciação, chamaremos a entidade que supostamente incorpora nesse médium, apenas de Zé Pelintra)	Médium de Candomblé e Ebamí
Mediun B/ Entrevista 8	Zé Pelintra da Estrada	Médium de Umbanda

. Fonte: próprio autor

3.2 - O malandro é o barão da ralé. As representações de Zé Pelintra no imaginário popular

*Eis o malandro na praça outra vez
Caminhando na ponta dos pés
Como quem pisa nos corações
Que rolaram nos cabarés*

*Entre deusas e bofetões
Entre dados e coronéis
Entre parangolés e patrões
O malandro anda assim de viés*

*Deixa balançar a maré
E a poeira assentar no chão
Deixa a praça virar um salão
Que o malandro é o barão da ralé⁴²*

Zé Pelintra Malandro ou o Mestre do Catimbó? As histórias sobre Seu Zé Pelintra são várias. Ligiéro (2004), em seus estudos, encontra nos arquivos da *Missão de Pesquisas Folclóricas*⁴³ de 1938, relatos sobre atuação do "Mestre ou Príncipe Zé Pelintra" no Catimbó⁴⁴, em que ele se apresenta usando bengala, calça levantada até o meio das pernas, chapéu de palha surrado ornamentado com fita vermelha, lenço vermelho no pescoço e, em algumas situações, com uma garrafa em uma das mãos e na outra uma peixeira.

Todos que conhecem ou ouviram falar de Zé Pelintra concordam ao menos em um ponto: ele era um pernambucano 'cabra-da-pestre' que não levava desaforo pra casa, frequentava os cabarés da cidade de Recife, defendia as prostitutas, gostava de música, fumava cigarros de boa qualidade e apreciava a bebida.... Contam que nasceu no povoado de Bodocó, sertão pernambucano próximo a cidadezinha que leva o nome de Exu, à qual segundo o próprio Zé Pelintra quando se manifestava numa mesa de catimbó, foi batizada com este nome em homenagem, já que sua família era daquela região antes mesmo de se tornar cidade. (VAZ, 2016, p. 34)

⁴² Letra da música *A volta do malandro*, composta por Chico Buarque de Holanda, 1985.

⁴³ Em 1938, Mario de Andrade, quando dirigiu a Biblioteca Pública Municipal de São Paulo, organizou uma Missão de Pesquisas Folclóricas que percorreu o Nordeste documentando a cultura popular. Trata-se da primeira documentação sobre folclore realizada em nosso país, daí seu especial interesse para os pesquisadores atuais.

⁴⁴ Para Ligiéro, Catimbó é o culto a entidades sobrenaturais chamadas Mestres, concebidas como espíritos, criações míticas que frequentemente tem a designação caboclo (índio) anteposta ao nome, ou divinizações de falecidos chefes de culto.

Zé Pelintra chegou à umbanda a partir do catimbó, culto praticado no Norte e Nordeste brasileiro e que tem, em suas características, ritos muito similares aos da umbanda e do candomblé. Para Ligiéro (2004, p. 32), a semelhança com a umbanda é devido ao trabalho com entidades incorporadas. Entretanto, segundo o autor, os mestres do Catimbó possuem uma teatralidade de incorporação muito típica e discreta que está longe do cerimonial umbandista. Neste cenário, Zé Pelintra é um dos mestres desse culto.

Ainda segundo o autor, Zé Pelintra da umbanda e a falange de malandros que ele comanda é a única linha que pode-se manifestar no ritual da Linha das Almas⁴⁵ da umbanda, como na cerimônia do Povo de Rua⁴⁶, em que divide espaço com exus e pombagiras.

Na primeira, Seu Zé integra-se aos ritos pautados na ética cristã, já que essas entidades se colocam como prestadoras da caridade pura e, quando se apresenta na segunda linha, essa moral cristã é mais flexível e, Seu Zé pode buscar outros instrumentos, como feitiçaria e encantamentos. (LIGIÉRO, 2004, p. 86)

Essa proximidade com o Povo de Rua fez com que, em alguns estudos, Zé Pelintra seja visto como Exu. Ambiguidade perfeitamente compreensível, já que sua participação em giras dedicadas a essa entidade é muito comum. Como nos esclarece Vieira:

Há muitas opiniões divergentes sobre quem é o Senhor Zé Pelintra. Como guia espiritual, Zé Pelintra não é Exu, não é Baiano, não é Boêmio nem pilantra, mas pode se apresentar em Linhas de Trabalho, nos terreiros em que não há uma gira específica para a Linha dos Malandros. Sempre muito alegre e de aparência madura, Seu Zé apresenta-se como um jovem senhor muito sério e atencioso; é bastante compenetrado em seu trabalho. (VIEIRA, 2015, p. 205)

⁴⁵ Linha das Almas, essa linha é composta dos primeiros espíritos que foram ordenados a combater o mal em todas as suas manifestações. São os orixás velhos, revestem-se das roupagens de pretos-velhos. Eles são a doutrina, a filosofia, o mestrado da magia, em fundamentos e ensinamentos. Geralmente gostam de trabalhar e consultar sentados, fumando cachimbo, sempre numa ação de fixação e eliminação através de sua fumaça. Disponível em: <http://www.centroespirita.urubatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>. Acesso em: 4 de jun. 2019.

⁴⁶ Considerados espíritos em desenvolvimento, o “povo de rua” é composto por exus, pombagiras. Disponível em: <http://origemumbanda.blogspot.com/p/povo-da-rua-exu.html>. Acesso em: 4 de jun. 2019.

Para efeito de complementação às informações expostas nessa dissertação, vale entrar numa pequena abordagem sobre Exu e ressaltar que, no candomblé, ele é considerado o orixá da comunicação, da paciência, da ordem, da disciplina e da sexualidade. É ainda tido como o guardião das aldeias, cidades, casas e tem forte domínio sob a magia, a união, o poder e o fogo da transformação. Para os cultuadores do candomblé, ele é a ponte de ligação entre os sentimentos humanos e as superioridades dos demais orixás. Como destaca Ligiéro em seu livro *Malandro divino* (2004):

Na tradição do candomblé, Exu tem poderes especiais e realiza uma espécie de juízo final sobre as questões mundanas. Isso porque, de acordo com a crença, Exu dos iorubas é o senhor do tempo e do espaço, um mensageiro que estabeleceu a comunicação entre homens e os outros Orixás. Sua energia está tanto na natureza como dentro de cada pessoas. De nenhuma forma ele poderia ser identificado com o espírito de um morto, ainda que este fosse um importante espírito ancestral africano. Exu tem características humanas, como humor e compaixão, mas não depende de ninguém para viver. (LIGIÉRO, 2004, p. 71)

Como na umbanda, os exus são entendidos como representação daqueles que já sofreram, mas que hoje trabalham na espiritualidade em busca de evolução. Eles acabam gerando uma maior identificação com as limitações humanas, o que os coloca, erradamente, numa situação de espíritos “com menos luz” e que devem ser doutrinados. Talvez por isso haja a aproximação destas entidades com as outras linhas da umbanda, como ciganos, malandros, boiadeiros e marinheiros, as chamadas Linhas Auxiliares⁴⁷.

Para entendermos o grau de atuação de cada linha na umbanda, é necessário que antes façamos uma escala hierárquica. Para efeito de compreensão, utilizaremos, de forma simplista, a militar, em que os tenentes podem ser representados pelos orixás principais; os sargentos pelos exus e os soldados pelos malandros, baianos e ciganos. Porém é importante ressaltar que a “superioridade” de um tenente frente a um sargento, por exemplo, não significa maior importância ou

⁴⁷ Atuam como apoio às demais linhas superiores. Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/ciganos-e-malandros-e-as-linhas-auxiliares-e-transitorias-na-umbanda/151436>. Acesso em: 22 de set. 2018.

conhecimento sobre determinado assunto. Assim, por identificação, os exus teriam, ao seu lado, os soldados como auxílio nos trabalhos, já que estes atuam mais próximos às “energias terrenas”.

A Umbanda tem em Exu uma das suas linhas de trabalhos espirituais, assim como as tem na linha de Baianos, Boiadeiros, Malandros, Marinheiros e Sereias, todos regidas pelos Orixás...Exu “fala” através dos búzios e revela *odus* no jogo divinatório onde é o interprete qualificado para tanto, e aceito por todos como tal...Ele, se não curar uma doença, certamente mostrará a quem o invocou e oferendou como curá-la ou a quem deverá recorrer para ser curado. Se não puder solucionar uma pendência, mantê-la-á em suspenso até que surjam as condições ideais para encerrá-la. Se não puder auxiliar a pessoa a conseguir o que pediu, certamente a ajudará na conquista de algo parecido .(SARACENI, 2002, p. 175-176)

Na umbanda, exu deixa a categoria de orixá e passa a ser conhecido como exu de umbanda, correspondendo à vibração energética de um espírito desencarnado que já conheceu as profundezas do mal e do apego à matéria e agora decidiu trabalhar apenas para a Luz. Sendo assim, nada mais indicado que um exu para cuidar das questões kármicas mais sérias e materiais dos homens e para protegê-los daqueles que ainda não decidiram caminhar para o bem e para a luz.

Ele (exu) abre os braços para todos aqueles seres misturados e pobres – os malandros, os mestiços, as prostitutas, os pretos aleijados, os índios bêbados, os bandidos, os boiadeiros, as crianças abandonadas, os suicidas... passando a representar a categoria dos marginais, do povo da rua, dos excluídos, dos malandros e das prostitutas. (LAGES, 2003, p. 28)

Retornando ao ponto principal do capítulo, optamos por deixar de lado o Zé do Catimbó para focarmos nosso estudo no Zé Pelintra malandro⁴⁸ carioca, uma entidade identificada com os que viviam nas periferias, subúrbios e morros do Rio de Janeiro.

⁴⁸ O sentido da palavra malandro adotada nessa dissertação diz respeito a um estilo de vida, a uma maneira de viver baseada na habilidade de driblar as dificuldades. Não estando associada ao viver à margem da lei.

A questão do seu aparecimento no Rio de Janeiro não foi nunca esclarecida de forma convincente. Teria o Zé, a pessoa física, que, segundo algumas fontes, atendia pelos nomes de José dos Anjos e José Gomes, realmente migrado para esse estado na década de 1920? Alguns autores afirmam categoricamente que não, e juram que ele foi enterrado no famoso cemitério dos catimbozeiros em Pernambuco. Outros, porém, respaldados pelo relato de muitos pontos cantados (alguns já publicados) em uso nos terreiros de Umbanda atualmente, evocam passagens de sua saga, ainda em vida, pelas ruas do Rio de Janeiro boêmio do começo do século XX. Nenhuma prova concreta sustenta essas versões, que nem por isso deixam de ser verdadeiras, já que professadas por muitos, compondo uma história múltipla de um mito. O fato é que a figura mística de Zé Pelintra, gerada a princípio nos Catimbós do Nordeste, adquire imensa popularidade no Rio de Janeiro. (LIGIÉRO, 2004, p. 27)

Usando terno e calças brancos, gravata vermelha, chapéu panamá, e sapatos bicolores, o Zé Pelintra carioca bebe cerveja, fuma cigarro e joga carta. E representa um típico malandro do bairro da Lapa do Rio de Janeiro na primeira metade do século XX, então capital federal.

Observamos a ocorrência de uma série de mudanças entre esses dois momentos da saga de Zé Pelintra. Tais transformações são simbolizadas pelas alterações em seu vestuário e objetos de uso pessoal. O lenço vermelho campesino transforma-se na gravata encarnada. O facão que víamos na mão do Zé do sertão torna-se uma navalha, peça presente no altar de Zé Pelintra, mas excluído de suas estatuetas. Zé do Sertão fuma cachimbo, ao passo que Seu Zé prefere cigarros ou charutos. Enquanto o do sertão tem as pernas abertas e semi-arcadas, plantadas no chão, o Zé carioca as mantém juntas, além de mostrar um corpo sinuoso como de uma serpente, atento, concentrado e aparentemente desarmado, mas sempre alerta para eventuais ataques inimigos. (LIGIÉRO, 2004 p. 55-56)

Figura 16 – Representação de malandros



Fonte: Disponível em: <https://www.fotosearch.com.br/>. Acesso em: 8 de out. 2018

Entendemos que essa imagem contribui na difusão de uma narrativa mítica, que passa a tomar conta do imaginário popular, gerando uma identificação que vai além da relação do sagrado, ela passa a ser até mesmo uma identificação de uma categoria social. Ligiéro (2004) vê em Zé Pelintra mais um entre os vários malandros que circulavam pela cidade do Rio de Janeiro em meados do século passado.

Segundo relato dos seus devotos, Seu Zé tornou-se famoso malandro da zona boêmia do Rio de Janeiro, nas primeiras três décadas do século XX [...]. Nesse contexto Zé poderia ser qualquer habitante do morro, como os numerosos sertanejos que vieram para capital da República em busca de melhores oportunidades. Como muitos deles, teria conseguido criar fama, por sua coragem e ousadia, obtendo ampla aceitação na pequena África do Rio, bem como em bairros como Estácio e da Lapa, ou mesmo na então aristocrática comunidade de Santa Teresa, onde teria final trágico. Contam alguns que Seu Zé era um grande jogador, amante da vida noturna, amigo das prostitutas, exímio capoeirista, sambista de rara inspiração, um verdadeiro bamba. (LIGIÉRO, 2004, p. 33-34)

Para Matos, em seu livro *Acertei no milhar: samba e malandragem no tempo de Getúlio*, de 1982, o malandro do início do século passado é uma personagem que enreda entre o mito e história. Caracterizando o malandro como um sujeito à margem da sociedade.

O próprio malandro é um ser da fronteira, da margem. Seus domínios geográficos não são nem os morros nem os bairros de classe média, mas os lugares de passagem como a Lapa e o Estácio. Ele não se pode classificar nem como operário bem comportado nem como criminoso comum: não é honesto mas também não é ladrão, é malandro. Sua mobilidade é permanente, dela depende para escapar, ainda que passageiramente, às pressões do sistema. (MATOS, 1982, p. 54)

De forma geral, a malandragem é vista como um estilo de vida, como uma maneira de viver sem necessidade de "pegar no pesado", rodeada de conflitos e à margem da lei. Porém sua indumentária evoca um sujeito com *glamour* e elegância, uma figura que serve como modelo do imaginário popular carioca, associada à vida boêmia e aos redutos marginalizados. O que gera semelhança e identificação com uma população pobre e marginalizada, que buscava legitimação e ascensão social.

*De manhãzinha quando desço a ladeira,
a nega pensa que vou trabalhar.*

*Coloco meu baralho no bolso, meu cachecol no pescoço
e vou pra Barão de Mauá.*

Trabalhar, trabalhar. Trabalhar pra quê??!!

Se eu trabalhar eu vou morrer.⁴⁹

Vieira (2015) ressalta o valor que é dado por Zé Pelintra à sua indumentária que, quando incorporado nos centros espíritas, solicita aos seus médiuns que se vistam adequadamente, usando seu terno de linho branco, sapatos bicolor, gravata e lenços vermelhos e chapéu panamá.

Dentro do chapéu Panamá e no couro dos sapatos trazem seu mistério. O chapéu, ornamento de respeito e credibilidade, assim como a fita que o envolve, tem o formato de um círculo mágico que, além do respeito para com a divindade regente do Guia, cobre e protege a coroa do médium contra interferências externas. O couro dos sapatos associa-se magneticamente ao couro dos atabaques. (VIEIRA, 2015, p. 206)

⁴⁹ Ponto de Zé Pelintra. Disponível em: <https://www.pontosdeumbanda.com.br/malandro/ponto-de-malandro-trabalhar-para-que.html>. Acesso em: 25/ de maio 2019.

A entidade espiritual Zé Pelintra apresenta uma enorme disposição e capacidade de trabalho ao formar uma falange,⁵⁰ que se propõe a ajudar aqueles que necessitam. Entre os membros dessa falange, estão entidades como Seu Chico Pelintra, Zé da Virada, Zé Camisa Preta, Zé Mineiro, Zé Camisa Vermelha, Zé Camisa Listrada, Malandrinho, Zé da Mata, Zé Boiadeiro, Malandro da Baixa do Sapateiro, Malandro da Lapa, Malandro do Pelourinho, Malandro da Praia, Malandro da Zona Portuária, entre outros.

Como demonstrado, percebemos que Zé Pelintra e os demais malandros de sua falange cultuados nos centros, sejam de umbanda e/ou candomblé, seriam então representatividades da figura popular que é o malandro boêmio do Rio de Janeiro na primeira metade do século passado. Porém, numa observação mais detalhada dos terreiros em que se apresenta, vimos que essa identificação não é tão simples, já que Zé Pelintra e seus falangeiros são sacralizados e alvos de cultos, marcados pela possessão. Ou seja, nos terreiros eles são entendidos como pessoas que morreram, transformaram-se em espíritos, obtiveram a condição de entidade espiritual e, agora, incorporam em um médium para trabalhar em benefício dos seus protegidos.

Acredito que o malandro não deva ser dissociado de uma cultura carioca desenvolvida nas primeiras décadas do século XX que se articulava com o mundo das escolas de samba, do divertimento noturno, do jogo do bicho, da capoeiragem e da própria Macumba – atividades proscritas e constantemente perseguidas e combatidas pela polícia da antiga capital da República. Os integrantes desse seletivo grupo de negros e mestiços. [...] naturalmente oprimidos e maltratados como os demais, trabalhavam como músicos ou mesmo artistas de circo, no teatro de revista, no rádio, e até no cinema da chanchada em seus primórdios. Disputaram um jogo social em que eram intermediários entre a sua comunidade negra e pobre e a elite euro-brasileira que controlava a política, a indústria dos discos e do divertimento e os meios de comunicação. (LIGIÉRO, 2004, p. 105)

Zé Pelintra agora não é apenas mais um malandro carioca, ele é uma entidade, um companheiro, um amigo, ele é alguém que vem à Terra trabalhar para os necessitados, dentro dos mesmos padrões e capacidades de tarefas que pretos-velhos, caboclos ou exus. Porém com suas especificidades na realização das tarefas. Já que cada entidade e respectivos falangeiros têm especialidades e são

⁵⁰ O termo falange é empregado nas casas espirituais como representação de uma linha ou "faixa de vibração". Esses conjuntos são formados por afinidades dos espíritos.

capacitados para atuar "sobre o tipo de problema ou ajuda" que o consulente demanda. Logo, Zé Pelintra pode fazer aquilo que pretos-velhos e caboclos talvez não fizessem.

Poucos sabem, mas o mesmo teve vida na Terra. Nascido em Pernambuco, José Gomes da Silva, como era chamado, ainda jovem foi viver no Rio de Janeiro, onde frequentava a boemia do central bairro da Lapa. Fez amigos entre a malandragem e bandidagem da época, sendo querido por todos. Perito em jogos de azar (baralho e dados) ganhava de todos os que ousassem desafiá-lo. Exímio no manejo de armas brancas, sempre estava pronto a defender os injustiçados, coisa que ainda faz, hoje em dia, só espiritualmente. (ALKMIN, 2005 p. 23)

Devemos estar atentos que as distribuições de tarefas entre as entidades não constituem um sistema fechado, já que existem, inclusive, as interferências dos fiéis, que preferem esta ou aquela entidade. Percebemos ainda em nossas observações que é muito comum os consulentes comentarem que preferem uma entidade em relação à outra e até mesmo a entidade que incorpora em um médium específico. Não levar em consideração esse fator é ignorar que fiéis e entidades criam laços e seria negligenciar uma das principais características da umbanda sua organização e características.

Retomando ao raciocínio da relação dos consulentes com as entidades, a doné do Kwe Sejá Zinvó Omy Imbeloan explica que:

Os pretos-velhos trazem a sabedoria, os ensinamentos de como ter paciência e superar as adversidades da vida"; já os caboclos, 'as pessoas procuram, em sua maioria, por causa da força dos seus passes'; 'Nos erês elas buscam a alegria e pureza' e, nos malandros 'elas buscam a proteção nas ruas, na vida cotidiana'. Afinal, quem melhor do que um malandro para enfrentar uma vida tão violenta e uma sociedade tão injusta como a nossa?
(Entrevista 1)

Muito provavelmente essa habilidade adquirida de malandro é o que permite a Zé Pelintra caminhar entre o sagrado e o profano, já que seu lado profano foi sendo revisto e retrabalhado para que pudesse atuar num novo espaço, um espaço considerado sagrado.

3.3 - O rei do candomblé abre as portas para a umbanda

A chegada de Zé Pelintra ao Kwê Sejá Zinvó Omy Imbeloan confunde-se com a própria chegada do médium Alan da Costa Carvalho, que, em sua busca por um caminho espiritual, foi levado ao local por um amigo no ano de 2012. A história do envolvimento do médium com o espiritismo acontece desde criança quando ainda bem jovem passa a ter o seu primeiro contato com manifestações espirituais.

Eu comecei a ter manifestação espiritual por desdobramento⁵¹ lá pelos meus oito ou nove anos. Elas aconteceram até os meus 15/16 anos. Fiquei dormindo no quarto da minha mãe com medos dos desdobramentos e ela era a única pessoa em casa que me trazia de volta fazendo a oração de caritas. Na época eu passei a frequentar um centro kardecista, onde fui até batizado e evangelizado, o Leôncio de Albuquerque, no bairro do Fonseca, em Niterói. (Entrevista 4)

Não muito diferente das demais pessoas que procuram auxílio espiritual, o médium, então no final da sua adolescência, já com dezessete para dezoito anos, busca ajuda em um centro de umbanda na solução de um problema, mais especificamente o de dependência química em bebida alcoólica. Alan conta que passou a beber para, de certa forma, poder lidar com as manifestações de desdobramento, já que a bebida facilitava na hora do sono.

Na época a bebida serviu como um grande refúgio. Eu sabia que bebendo eu conseguiria dormir, ficava doidão e conseguia dormir. Acho que a bebida deixava meu cérebro completamente apagado. Nesse centro eu me tratei durante um ano e meio. (Entrevista 4)

A narrativa em torno de experiência traumática e, por conseguinte, uma busca por solução em torno das dores emocionais provocadas, em geral, são as principais questões que aproximam o indivíduo de espaços espiritualistas.

⁵¹ No entendimento kardecista, o processo do desdobramento consiste no desprendimento do espírito do corpo humano, principalmente durante o sono. Nesse momento, o espírito tem a liberdade de ir a lugares, encontrar pessoas e até mesmo espíritos, sem as limitações do corpo físico.

A experiência nos demonstra que algumas pessoas comparecem ao centro espírita a procura de solução para tormentosos problemas pessoais, destacando-se, isoladamente ou em conjunto; enfermidades renitentes, desentendimentos no lar, tensão nervosa, depressão, dificuldades financeiras, frustrações profissionais, insistentes ideias infelizes e desenganos sentimentais. Solução esta, que já buscaram em outras crenças e até mesmo em consultórios médicos, sem conduto lograrem o êxito esperado, na sua ótica de visão. Veem então à casa espírita. Isto significa que o centro espírita é para muitos um hospital mágico, onde mentores espirituais podem realizar os mais variados prodígios em favor dos consulentes.⁵²

E foi exatamente no período que fez o tratamento no centro de umbanda que as primeiras manifestações começaram a fazer-se perceber, inclusive a de Zé Pelintra.

Foi na época do tratamento no centro de Umbanda que eu comecei a sentir o Seu Zé, mas larguei o centro e voltei a beber. Estava me cuidando nos Alcoólicos Anônimos quando um dia, embriagado, bati com o carro em outro veículo e tive perda total. As pessoas do outro veículo tentaram me arrancar do carro para me bater, apareceu um carro da polícia, o policial me retirou do carro, não anotou no boletim que eu estava alcoolizado, arranhou um reboque, me colocou no carro e me levou até o bairro da Barra da Tijuca. Quando nós estávamos saindo vi Seu Zé encostado num poste de luz. Ele olhou pra mim e balançou a cabeça fazendo um gesto afirmativo. Ali foi a primeira vez que tive uma vidência espiritual⁵³ e foi também a primeira vez que vi Seu Zé Pelintra, e, também nunca mais bebi. (Entrevista 4)

Conta o médium, que, retornando ao tratamento, mas agora numa nova casa, veio a incorporar seu Zé Pelintra pela primeira vez, durante seu atendimento numa maca de “cura da falange médica⁵⁴ do espaço” comandada pela entidade que se

⁵² Trecho retirado de www.https://espirito.org.br/palestras/por-que-ir-a-casa-espirita/. Acesso em: 27 de maio 2019.

⁵³ No kardecismo ter a vidência espiritual é considerado o dom de conseguir visualizar de alguma forma com o mundo espiritual e/ou notar aspectos de outros planos que a maioria de nós não consegue perceber. Portanto, um vidente espiritual pode, por exemplo, notar a mudança de seu estado de espírito mais profundamente que outra pessoa sem este dom. Esta habilidade é chamada de mediunidade sensitiva. Disponível em: <https://www.astrocentro.com.br/blog/videncia/videncia-espiritual-o-que-e/>. Acesso em: 27 de maio 2019.

⁵⁴ Na umbanda existem duas falanges consideradas como médicos ou curadores. Uma comandada pelo espírito de Adolfo Bezerra de Menezes, mais conhecido como Bezerra de Menezes, que foi um médico, militar, escritor, jornalista, político, filantropo e expoente da Doutrina Espírita nascido em 29/8/1831 de 1831. E ainda a falange da Linha do Oriente, comandada pelo sábio José de Arimatéia (Yosef Ha-Aramataiyem em hebraico), considerado um discípulo oculto do Mestre Jesus.

auto denomina Dr. Linus. Entidade essa que hoje atua atendendo no Kwe Sejá Zinvó Omy Imbeloan.

Após um novo período de afastamento de casas espíritas, o médium passa a trabalhar supostamente incorporado com Zé Pelintra e dando consultas em alguns barracões das escolas de samba do grupo especial do Rio de Janeiro, na cidade do samba, num processo de adaptação e criando o seu próprio espaço sagrado, já que ali eram realizados ritos e depositadas crenças e esperanças diretamente ligadas à religiosidade e mudam conforme a fé que os constrói ou determina justamente por responderem aos anseios, aos dogmas e às crenças de cada constructo religioso.

Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência 'forte', significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (ELIADE, 1992, p. 67)

Nessa época, o médium é levado por um amigo ao Kwê Sejá "para jogar um búzios e ver como a estava a vida". Fato esse que acontece, na opinião do médium, por uma interferência da própria entidade e a comprovação disso acontece quando, sentado à mesa de jogo, Seu Zé incorpora e passa a conversa com a mãe de santo. Esse momento é considerado pelo Entrevistado 4 como o início do trabalho do Zé na casa.

A casa não existia como é hoje. Existia um pequeno congá onde a Maria Isabel atendia com as entidades dela. Mas ainda não existia o barracão com suas firmezas e todos os aparatos de uma casa de candomblé. Mas eu acho que a casa já existia na cabeça da mãe de santo e a energia já habitava ali [...]. Eu chego no local e a primeira pessoa que a mãe de santo conversa é com Seu Zé. Eu não tive tempo nem de falar com ela, o Zé vira em mim e os dois começam a conversar [...]. Seu Zé naquele instante chega e começa a fincar as raízes dele e falar pra ela: olha aqui é o lugar do meu menino. (Entrevista 4)

Ao ser questionado se o fato do Zé Pelintra, como entidade de umbanda, tê-lo levado a um espaço onde se pratica o candomblé não seria uma contradição – já que por ser considerado egum impediria-o de dar consulta – ou, se com isso, a entidade não estaria nesse momento instituindo a umbanda na casa. O entrevistado 4 dessa narrativa comenta:

Não digo que institui porque a mãe de santo também carrega a herança da umbanda por parte da avó. Mas a missão dela era constituir um barracão de candomblé Jeje-Mahi [...]. Eu acredito que ela tenha as duas missões. Mas eu acredito também que de alguma forma a umbanda e o candomblé estão entrelaçados eu digo o porquê: a casa começou e antes de ter qualquer manifestação e toque de candomblé, existia exclusivamente a gira de Seu Zé [...]. a gira começava dez horas da noite e ia até três/quatro horas da manhã. Então eu acho que essas entidades trouxeram as pessoas (o médium nesse momento se refere aos consulentes), pessoas essas que geraram um movimento que possibilitou recurso financeiro para construir a casa que hoje é de jeje-mahi. Ou seja, de alguma forma os orixás usaram essas energias a favor deles. Eu não sei como isso funciona dentro da organização espiritual, mas eu só consigo ver dessa forma. [...] a casa tinha como matriz o coração da mãe de santo, que ali praticava o jogo e búzios, os ebós e tudo ligado ao candomblé. Mas as pessoas passaram também a ir por causa dessa energia do povo de rua e da malandragem. Vieram até outros Zés. (Entrevista 4)

O início do atendimento de Seu Zé Pelintra no Kwê fez com que o local passasse a ter uma outra significância religiosa. A entidade abre as portas para outros Zés Pelintras, para entidades médicas e, ainda, para a implantação de giras do povo cigano, festas comemorativas de pretos-velhos, caboclos e Ogum, como é possível observar na relação dos eventos marcados para 2019, disponível na organização do centro a todos os filhos(as) de santo e aos frequentadores da casa, onde são expostas as atividades de umbanda e de candomblé. Na próxima página, o quadro de aviso das atividades realizadas no terreiro durante o ano:

Tabela 6 – Quadro das atividades anuais no terreiro

PROGRAMAÇÃO DE EVENTOS 2019 DO KWÊ		
MÊS	DIA	ATIVIDADE
JANEIRO	25	Orô (ou toque para lansã)/aniversário de santo da zeladora
FEVEREIRO	25 a 28	Corte para exu de umbanda para o Carnaval
MARÇO	Do dia 2 ao dia 10	Quaresma de Jeje-Mahi
ABRIL	Semana Santa	Quinta para Sexta, pernoite na roça, orô e cura
	Sábado de Aleluia	Gira de abertura de umbanda
	23	Festa de Ogum
MAIO	13	Festa de Preto-Velho
JUNHO	06	Festa de Exu e Obará
JULHO		Eventos normais
AGOSTO	Todo o mês	Mês de Ajunssum ⁵⁵ . Orô todas as segundas-feiras
	24	Orô de Bessem
SETEMBRO	27	Toque para Erês (festa de Cosme e Damião)
OUTUBRO	12	Festa cigana (dia da padroeira do Brasil)
NOVEMBRO	01 e 02	Mesa de Babá
DEZEMBRO	28,29 e 30	Ebó de fim de ano (corte para Exu Onã)
<p>- <i>Giras de Exu todas as segundas-feiras do mês, sendo alternadas por caboclos/pretos-velhos;</i> - <i>Segundo sábado do mês, atendimento médico espiritual com Dr. Linus;</i> - <i>Último sábado de cada mês, atendimento com povo cigano.</i> Atenção: não haverá atividades de umbanda acima, quando a casa estiver em função na parte de candomblé.</p>		

Fonte: Direção do Kwê (revisado)

Essa abertura ao traçado leva ao terreiro um número maior de frequentadores, gerando, conseqüentemente, um aumento no número de colaboradores e médiuns. Como já dissemos, atualmente o Kwê Sejá possui cerca de 50 médiuns fixos, muitos deles passaram a fazer parte após irem ao local para buscar auxílio com as entidades que atuam na casa. Sílvia Regina Farias de Campos, yàwó, é um desses casos. A médium, além de filha de santo no candomblé, recebe pombagiras e uma preta-velha de umbanda nas respectivas

⁵⁵ Vodum Jeje que ajuda nas curas das enfermidades, das doenças. Louvado no mesmo mês de Omulu, orixá da cura.

giras e, ainda, trabalhou na maca da entidade médica que atende no local, numa representação clara do traçado da casa

Eu passei a frequentar para buscar ajuda espiritual, meus guias estavam pedindo para que eu buscasse um local para crescer na espiritualidade. Eu ia jogar búzios, ia às giras de exu, consulta com pretos-velhos, festas dos orixás [...] Comecei a entrar nas giras trabalhando com as entidades de umbanda, até que numa conversa com a mãe de santo e através de mensagens dos orixás, percebemos que eu tinha que fazer santo (Entrevista 5).

Sobre a relação com Zé Pelintra, a yàwó, comenta que sempre se consultou com as duas entidades, que foram as primeiras a trabalhar na casa, tanto a que incorpora no médium de candomblé quanto a que trabalha com o médium de umbanda. Na opinião da entrevistada 5 a relação é de intimidade e fé:

Ele é maravilhoso. Ele já se apresentou em vários sonhos pra mim, em um deles, ele se apresentou junto com uma pombagira e falava sobre caminhos que eu deveria seguir [...] gosto muito do Zé, quando ele joga as cartas ele consegue buscar as respostas para nossos problemas. É uma relação de confiança. Todas as vezes que fui me consultar com ele percebi que está disposto a ajudar [...]. Ele chega cheio de jinga e de malandragem e acho que com isso ele consegue ajudar a resolver os problemas. Tenho muita fé nele. (Entrevista 5)

Hoje, como primeiro ebâmi e consagrado como dofono de T'Ogum Xoroque, Alan Carvalho tem uma opinião muito simples sobre o Zé Pelintra que incorpora, percebendo a entidade não como uma "figura que os consulentes olham e acham que resolve tudo". Na opinião dele, a entidade "é um amigo, daquele que puxa sua orelha, te levanta mas nunca te abandona". Demonstrando que tem pela entidade uma relação de amizade e intimidade como com qualquer outra pessoa encarnada⁵⁶, hábito muito comum entre médiuns e frequentadores de centros espíritas.

Devemos lembrar que no âmbito religioso do candomblé e da umbanda, a relação entre os(as) filhos(as) de santo, seus orixás e demais entidades, ultrapassa o limite do espaço sagrado destinado ao culto. Ela segue como referência no decorrer do dia, no trabalho, na vida pessoal e social, sempre numa busca de

⁵⁶ O conceito de encarnado e desencarnado existe no espiritismo da umbanda e do kardecismo, sendo o primeiro considerado pessoa viva e a segunda quem já morreu.

referências comportamentais, trocas de energia, proteção e ajuda, que vai pautar seu comportamento fora do centro espírita.

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

Essa proximidade acontece não somente entre médiuns e as entidades, mas também dos consulentes com os espíritos, numa demonstração clara das relações do brasileiro com o que é sagrado pelo trato íntimo com os espíritos. Em cerimônia durante um toque de exu em que Zé Pelintra esteve presente, um consulente comentou sobre sua relação com a entidade:

Eu gosto de tomar uma cerveja com ele. Ele é meu camarada. Quando tenho problema trago logo pra ele. É como se eu estivesse falando com um amigo, entende? Dia desses tinha uma pessoa me perturbando no trabalho e eu não pensei duas vezes, vim falar com Seu Zé pra resolver. Não peço que ele faça mal, só que ele resolva. (Entrevista 6)

Em outro momento da conversa, o consulente comenta que em certa ocasião ele buscou Zé Pelintra para ajudar com um problema familiar. Uma divisão de bens entre irmãos e cunhadas.

Era uma coisa complicada, já tínhamos conversado com advogados e amigos que podiam ajudar. Foi quando lembrei do Zé. Na verdade, acho que foi um aviso talvez até dele mesmo. Eu cheguei aqui no centro e logo que vi Seu Zé andando com o copo na mão, cigarro, todo malandro. Eu sabia que podia contar com ele. Sabia que ele ia me ajudar. [...] sei lá, se fosse só coisa de terra, mas ali tinha um negócio qualquer espiritual atrapalhando. E seu Zé foi lá e resolveu. Conseguimos vender o terreno e dividir o dinheiro com todo mundo. (Entrevista 6)

É bem provável que a sua imagem, suas características de linguagem e hábitos, até certo ponto semelhantes aos dos seus consulentes, sejam alguns dos motivos de tão forte identificação entre entidade e consulentes.

É, porque ele viveram aqui na terra há bem pouco tempo. Eles não tem muito tempo de desencarnado. O Zé é ligado à rua entende? Ele sabe as manhas, as gingas [...]. Ele faz um trabalho muito importante com os Exus eles trabalham juntos, cada um respeitando o seu espaço e função. [...] vou contar uma situação: eu tive muita experiência com o Zé Pelintra, toda vez que a minha filha ficava doente ainda criancinha no auge da febre ela falava 'mamãe, mamãe, sabe aquele moço de chapéu branco e gravata? Ele veio me ver'. E por incrível que pareça, quando ele aparecia ela melhorava, a febre passava na hora. [...] tem estudiosos que dizem que o Zé teve uma encarnação na terra que ele trabalhava como médico. Além disso, até hoje quando saio na rua eu peço a ele que me acompanhe. Quando vou pra escola eu peço a ele que fique ali na porta, tem até um poste cativo ali falo assim 'seu Zé, me espera aí, que o senhor veio comigo me acompanhar'. Ele tem assim, um significado muito especial na minha vida. (Entrevista 2)

Já Prandi entende que essa relação é como uma troca entre seguidor e seguido, em que o bom seguidor das religiões dos orixás deve fazer tudo possível para que seus desejos realizem-se, pois é pela realização humana que os deuses ficam mais fortes e podem, assim, mais nos ajudar.

Esse empenho em ser feliz não pode se enfraquecer diante de nenhuma barreira, mesmo que a felicidade implique o infortúnio do outro. De outro lado, o código de moralidade dessas religiões, se é que é possível usar aqui a ideia de moralidade, estabelece uma relação de lealdade e de reciprocidade entre o fiel e suas entidades divinas ou espirituais, nunca entre os homens como comunidade solidária. (PRANDI, 1991, p. 39)

Ou, ainda, essa proximidade e identificação na relação estaria, para muitos, como no entendimento de Maggie, na inversão simbólica das relações de poder que o candomblé e a umbanda permitem

Esses modelos sociais expressos nos exus, pretos-velhos, pombas-giras e caboclos, figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla transformam-se, no ritual, não só em figuras de prestígio, mas em deuses, e entre eles os que mais atuam. Ou seja, o inverso do que seriam na vida cotidiana, não sagrada. (MAGGIE, 2001, p. 118)

Mas, apesar de toda essa proximidade e intimidade entre consulentes e entidades, Zé Pelintra é muito sério no desempenhar das suas funções, não permitindo brincadeiras durante o momento do trabalho. Talvez, por isso mesmo, os seus consulentes mantenham respeito e uma certa temeridade quando ele chama para uma conversa mais séria.

Oh, eu defino o Zé Pelintra como uma entidade assim... É uma faca de dois gumes. É uma entidade muito brincalhona, muito peralta, vamos dizer assim. Mas muito responsável. É uma entidade verdadeira, que fala as coisas, não mente. É uma entidade que as vezes as pessoas se assustam pelo fato do linguajar, é um linguajar que tem horas é meio baixo calão [...]. Então o Zé Pelintra pra mim é uma entidade muito importante. Por quê? Porque naquele lado dele brincalhão, no lado que ele está conversando, ou as vezes que ele tá falando sério, ele tá fazendo sempre um trabalho, sempre. Se ele acende um cigarro ele está fazendo um trabalho; se ele pega uma fita pra enrolar na pessoa ou jogar nela, as pessoas pensam que ele tá brincando, mas ele já tá fazendo uma magia. Então ele é uma entidade diferente, totalmente diferente, mas é uma entidade que tem uma identidade única. Então existe uma falange imensa de Zé Pelintra, cada uma é de um jeito, existe assim como tem uma falange muito grande de malandro. Então a pessoa tem que compreender como é aquela entidade, umas são mais sérias, outras são mais brincalhonas. (Entrevista 1)

“Sou Zé Pelintra, o rei do candomblé.” Com essa frase, a entidade que incorpora no médium A apresenta-se quando “vem à Terra pra trabalhar”. Com um linguajar malandreado, fumando cigarro e bebendo várias cervejas, Seu Zé não passa despercebido entre as entidades que trabalham no terreiro. Seu toco de madeira, com várias fitas vermelhas e brancas e cigarros amarrados, chama a atenção e desperta a curiosidade. Sempre muito alegre e brincalhão, recebe seus consulentes junto à uma mesa alta de madeira, como as usadas em bares, coberta com um pano branco, onde estão colocados maços de cigarro, copo e garrafa de cerveja, dados e um baralho de cartas, em frente à casa construída para abrigar sua representação em imagem e dos demais Zé Pelintras que atuam no terreiro, como registrado na Figura 17:

Figura 17 – Casa de Zé Pelintra no Kwe Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

Zé Pelintra, que, supostamente incorpora no médium A, não somente abriu as portas do Kwê Sejá para novos tipos de trabalho, como ainda se tornou uma referência para consulentes e médiuns, pelas suas famosas giras e rodas de samba, regadas a churrasco, cerveja e músicos ao vivo cantando samba, o que possibilita uma oportunidade para que outros Zés, malandros, pombagiras, exus e outras entidades de umbanda façam-se presentes, gerando uma oportunidade de confraternização entre os médiuns das duas religiões e de suas entidades.

Embora a entidade, que supostamente incorpora no médium A, não tenha autorizado a gravação da entrevista, ele salientou na conversa informal que quanto ao fato de estar atuando em um terreiro de candomblé que adquire perfil de traçado, não importa. Ou seja, para a entidade, não importa a casa ser de candomblé ou de umbanda e se suas configurações do espaço sagrado não perpassam pelos ritos, símbolos e imagens. Para ele a casa tem de ter amor.

A casa precisa ter luz e ser do bem pra que eu possa trabalhar. Não estou preocupado se é casa dos carecas⁵⁷ ou dos velhos⁵⁸. Quero que tenha amor. Que eu possa ajudar quem precisa. [...] o que nós queremos e precisamos para trabalhar é que o lugar tenha o amor

⁵⁷ Zé Pelintra, que supostamente incorpora chama, o centro de candomblé como "casa dos carecas" – provavelmente numa referência ao rito de raspagem dos cabelos.

⁵⁸ Numa referência aos pretos-velhos da umbanda.

como base. Uma casa decente, com gente disposta a ajudar. Ninguém faz nada sozinho. (Médium A - entrevista 7)

Esse entendimento de espaço traçado como algo que independe dos ritos, dos símbolos e da religião é compartilhado pelos dirigentes do Kwé Sejá, que apontam a organização dos ritos como fator primordial na manutenção dos cerimoniais de candomblé e de umbanda no mesmo espaço,

Nossa casa é uma casa de lansã e, eu tenho que respeitar a origem da casa e da minha fé. Pra que tudo aconteça sem perturbação é preciso fazer tudo certinho, sem misturas. Nós estamos falando do trato com espíritos, onde vários, assim como nós, estão em evolução. Se naquele dia tenho trabalho com Seu Zé, vamos fazer o trabalho com Seu Zé, seguindo tudo que é necessário pra que tudo corra bem. Se é trabalho de candomblé, a mesma coisa, não podemos misturar. (Entrevista 1)

Outro fator percebido, como apontado no capítulo anterior, é a relação histórica/familiar dos dirigentes e demais componentes da casa com a umbanda. Esse envolvimento é entendido como uma missão espiritual em manter a realização dos cerimoniais e da prática da religião, independente da formação no candomblé, como afirmado na entrevista pela doné.

É, eu acho que você vê que tudo já está traçado lá atrás, não é? Mas eu creio que sim, é a história que faço parte. Eu acho que quando eles me escolheram pra ter essa missão, que é uma responsabilidade muito grande, fazer parte da história da minha avó, da história de Xangó que era o santo que ela carregava. Então isso já foi acertado lá atrás. E aí eu surjo e poderia até dizer: não, eu sou Jeje, não quero saber. Mas não posso, como que eu vou desprezar a história da umbanda da minha família, não é?! Como que eu vou desprezar esse trabalho, que foi e que está sendo feito na nossa casa? Quantas pessoas são atendidas pelo Dr. Linus, que é a parte de cura que temos na casa? Como vou desprezar o lado cigano, embora eu não incorpore, mas tem a mãe pequena que incorpora, que tem uma ligação muito forte com o lado cigano, como que eu vou desprezar? Eu não posso. Então nós podemos sim, fazer com que essa casa seja traçada, e trabalhar cada energia, no seu momento certo, nas horas certas, sem misturar. (Entrevista 1)

3.4 - Zé Pelintra: o amigo do “ascensorista” como interlocutor entre dois mundos

Durante a elaboração deste projeto, optamos em entrevistar um segundo Zé Pelintra que atua no Kwe Seja que se autointitula Zé Pelintra da Estrada. Nossa proposta em ouvir outra entidade, mas que agora incorpora num médium de umbanda, é a de expor o entendimento de terreiro traçado pela própria entidade.

Após definirmos o dia e horário, resolvemos marcar com o Zé Pelintra da Estrada, que incorpora no médium B, no mesmo local, dia e horário da conversa informal com o Zé Pelintra que incorpora no médium (A) feito no candomblé. A entrevista aconteceu numa noite dentro do terreiro, em frente à casa que guarda as imagens das entidades e que é utilizada como moradia por eles.

Figura 18 – Estatuas de Zé Pelintra dentro do Kwe Seja Zinvó Omy Imbeloan



Foto: Marcos Vinícius Pinto Alves

Entender a função de uma entidade que se veste como malandro dos anos 30/40 do século passado, que tem hábitos profanos, atua num espaço sagrado e que ainda está supostamente incorporado num médium não é tarefa fácil; por isso, mais do que preparar um roteiro de entrevista como exige a metodologia científica, nós nos propusemos a ouvir, tendo como referência para a conversa a fé numa possível existência de espíritos que atuam extracorporeamente.

De acordo com o roteiro norteador das entrevistas, a primeira questão indagada à entidade foi a descrição, ou comentário, sobre a sua história de vida. Neste caso, refere-se à vida como entidade Zé Pelintra e a aproximação com o médium:

Zé Pelintra da Estrada - *Deixa aqui. Moço, a primeira vez que eu apareci pra esse menino, eu trepava em outro cavalo, eu trepava em outro cavalo e apareci pra esse menino quando ele era criança ainda, lá na adolescência dele. Depois apareci de novo lá no centro que ele começou. Larguei o moço que eu trabalhava, fiz um acordo, largar o moço que eu trabalhava para trabalhar com esse. Ali começa minha história com ele. Já tem muito tempo, muito tempo, Faz aí uns 30 anos.*

É interessante notar que, na narrativa acima, a entidade salienta o longo tempo em que está ao lado do médium, retratando a questão do trabalho, elemento fundamental nos trabalhos executados no campo da umbanda. Ou seja, o aspecto da incorporação, o trabalho de caridade e do compromisso tidos como fundamentos da religião brasileira, fundem-se na relação entre médium e entidade, num envolvido além da vida corpórea, numa crença tanto da umbanda quanto do kardecismo, pressupondo-se que a entidade já esteve encarnada em outros momentos de sua “existência”.

Ao ser indagado sobre sua possível encarnação anterior, o processo de desencarne e seu trabalho como Zé Pelintra, a entidade comenta:

Zé Pelintra da Estrada - *Ih, moço...isso é o seguinte, moço: isso é acordo. É acordo de eu trabalhar nessa linha. Faz parte da minha obrigação cármica vir como Zé Pelintra. É algo que eu aceitei, essa não é minha primeira encarnação como Zé Pelintra, já tem outras. Eu aceitei isso dentro da missão que eu tenho, da missão cármica que eu tenho trabalhado, certo? Compreende?*

A exposição da relação entre entidade e médium traz de volta o relacionamento cármico abordado no capítulo anterior, quando as médiuns do Kwê Sejá apontam, como fato do estabelecimento da casa como terreiro traçado, as origens familiares. Esse conceito funde-se ainda com outra religião, o kardecismo, em que a relação entre homens e espíritos é vista como um compromisso extracorpóreo adquirido num momento qualquer, numa possível vida pós-morte,

mesmo raciocínio entendido pelos umbandistas, conforme Silva no estudo do surgimento da umbanda.

A umbanda constitui-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, não sem antes purificá-las, retirando os elementos considerados bárbaros e, por isso, estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os 'cientificamente', segundo o discurso racional do kardecismo. (SILVA, 2005, p. 112)

Ainda sobre a questão da sua identidade e representações da entidade espiritual Zé Pelintra, no imaginário popular costuma-se atrelar ao chamado povo da rua, talvez por isso, visto erroneamente como exu, como exposto no início deste capítulo. Porém chama a atenção mais uma função desse malandro, como afirma Zé supostamente, incorporado no médium 2 na entrevista:

Zé Pelintra da Estrada - *Não. Não sou Exu não. (risos) Eu sou um malandro, moça. Eu sou um malandro. Eu sou um amigo do ascensorista, moça. Eu pego os recados aqui na terra, levo pro ascensorista. O ascensorista me leva num andar, me leva em outro, e eu vou levando os recados das pessoas que precisam que eu ajude. Se alguém precisa de uma ajuda e me pede uma coisa qualquer eu levo o recado para onde possa ajuda? É no segundo andar? No terceiro andar? Como eu sou amigo do ascensorista (risos), eu vou de um andar a outro até conseguir trazer o resultado pra essa pessoa, um pouco da ajuda que ela precisa. Mas isso dentro do merecimento da pessoa*

No trecho acima, além de chamar a atenção para a singularidade de sua representação, tanto da umbanda quanto no candomblé, nota-se que a entidade salienta que seu trabalho espiritual baseia-se na condução e na tentativa de diálogo entre os dois mundos: dos vivos e dos mortos. O ascensorista, como se autointitula, coloca-o no campo de um negociador, cuja base do sucesso ou não dos pedidos dos consulentes pauta-se no merecimento.

Zé Pelintra da Estrada - *Mas se a pessoa não merecer, eu não faço porra nenhuma. Só faço se a pessoa merecer. Nós só ajudamos, moça, quando é do merecimento de alguém, compreende? E o que me ajuda nessa missão? É a malandragem, né moça. Eu não ando assim de viés atoa, eu ando de viés por causa da minha malandragem. E a minha malandragem me permite ir num lugar, ir no outro. Cavoucar aqui, cavoucar ali, até conseguir atender os pedido de quem precisa. Se eu puder atender melhor. E se não puder atender também... balanço meu chapéu, falo obrigado e até amanhã. É isso que eu faço. Entendeu? É assim que eu trabalho. Agora, se você me perguntar se eu faço pro bem, ou faço pro mal... Hoje a luz que eu tenho não me permite trabalhar pro mal. Hoje a luz que eu tenho, não me permite fazer merda. Já fiz muita merda na vida, e desci muitas escada. Nas escada que eu subo, já desci muitos degrau, moço. Desci muito.*

[...]

Zé Pelintra da Estrada - *O que você chama de negociador, é conseguir atender os pedido? É isso? É levar os pedido? E conversar pra atender quando é possível? Isso depende moça da origem do pedido e do tipo de pedido. Eu só negocio alguma coisa que é pro bem. Quando se pede alguma coisa que é pro bem, eu vou argumentar com quem pode ajudar nisso. Eu não trabalho sozinho. Comigo tem mais sete, e esses setes se transformam em mais sete, e mais sete e mais sete. Certo? Se o pedido for pro bem, de novo a luz moço, se o pedido for pro bem, não existe essa negociação. Existe sim ajudar.*

[...]

Zé Pelintra da Estrada - *Mas o que o moço quer saber é quem é o ascensorista? Quem é no plano astral? Quem é o ascensorista? É o responsável da linha, né moço? Eu trabalho pra Ogum. Eu trabalho na falange de Ogum. Certo? Esse malandro aqui vem na falange de Ogum. Tem malandros que vem na falange de Xangô. Esse malandro aqui vem na falange de Ogum. Então dentro dessa linha que eu trabalho surge o ascensorista. Vem da linha que eu trabalho. O ascensorista pode ser Seu Tranca Rua. O ascensorista, poderia ser até um preto-velho. Aí moço, são mistérios que a gente não pode falar.*

Para compreendermos essa função de negociador da entidade, buscamos referência na legislação brasileira, que entende que a negociação só existe entre negociadores e caracteriza-se pelo jogo de proposta e contraproposta. Ou seja, uma troca: “se o pedido for pro bem eu ajudo”, como frisou Zé Pelintra em vários momentos da sua entrevista.

A negociação é um método autocompositivo típico que se caracteriza pela conversa direta entre os dissidentes, sem qualquer interferência de um terceiro. É um processo de tomada de decisão conjunta. [...] num contexto de interação estratégica e de interdependência em que o diálogo deve ser aprimorado e amplificado ao nível de um discurso para viabilizar o processo de concessões recíprocas, típicas deste modelo, otimizando os interesses de todos os envolvidos. (PAUMGARTTEN, 2015, p. 444)

Ou, da maneira malandreada do Zé Pelintra da Estrada:

Zé Pelintra da Estrada - *O que você chama de negociador é conseguir atender os pedido? É isso? É levar os pedido? E conversar pra atender quando é possível? Se é isso, vou te falar, depende moço da origem do pedido e do tipo de pedido. Eu só negocio alguma coisa se for pro bem. Quando se pede alguma coisa que é pro bem, eu vou argumentar com quem pode ajudar nisso... Eu não trabalho sozinho. Comigo tem mais sete, e esses setes se transformam em mais sete, e mais sete e mais sete. Certo? Se o pedido for pro bem, de novo a luz moço, se o pedido for pro bem, não existe essa negociação. Existe sim o desejo e a permissão para ajudar e receber ajuda.*

Como exposto em outro capítulo dessa dissertação, o espaço sagrado é representativo de uma dimensão essencial para a expressão de religiosidade. Porém, quando indagado sobre se há distinção entre o espaço de umbanda e candomblé, no que tange a realização de seus trabalhos espirituais, a entidade foi enfática em afirmar que sua busca é por um lugar que "trabalhe na luz", independentemente dos seus ritos.

Zé Pelintra da Estrada - *Moço, a minha relação é com quem trabalha na luz. Se eu tô numa casa trabalhando, e eu trabalho nessa casa aqui, eu procurei essa casa por que ela tem luz, por que ela trabalha pro bem. Se ela não trabalhar pro bem eu não posso vir. Minha missão só me permite trabalhar na luz. Moça um espírito evolui, ele sobe vários degraus e depois não dá pra voltar. Eu não posso voltar. Então eu não vou entrar numa casa que trabalha pras trevas, eu vou entrar numa casa que trabalha pra luz, compreende? É isso que eu faço, né. Tem casas que trabalham pro mal, tem casas que trabalham pro bem.*

[...]

Zé Pelintra da Estrada - *A minha relação com o candomblé, ela é tão grande quanto da umbanda, moço. Basta que os dois trabalhem pro bem, moça. A relação nossa não é o candomblé ou não é a umbanda. A nossa relação é com a luz. Compreende? É com a luz. O povo tem uma ideia que candomblé trabalha pro mal, isso é uma bobagem do caralho. Isso é um erro do caralho. Até porque quem designa o bem e o mal é quem tá comandando o trabalho, moço... é quem tá pedindo. Já teve uma situação aqui dentro que uma moça veio pedir pra eu tirar o filho dela. Eu botei ela pra fora da casa. Não vou atender nunca um negócio desse. Não vou descer meus degrau da vida. Não vou, não vou retornar pra baixo dos inferno por causa de alguém. Botei pra fora e falei: toca sua vida. Aqui não. Também tem isso, se eu venho pra trabalhar na luz e a casa trabalha na luz, eu vou defender a casa, eu vou defender quem me abre a porta. Dona Molambo, é que abriu a porta dessa casa pra mim, ela e mano meu (nesse momento, a entidade se refere ao outro Zé Pelintra, o que incorpora no médium Alan). Eu vou defender os ventos de lansã que é a fundadora dessa casa. Um dos meus compromissos moço é ajudar no crescimento da casa e consequentemente ajudar em quem vem buscar luz. Compreende?*

Em mais uma demonstração da simbiose entre as religiões no terreiro traçado, a entidade supostamente incorporada no médium 2, utiliza de uma frase comum ao kardecismo e usada como lema do espiritismo para explicar o seu papel como negociador dos pedidos dos consulentes:

Zé Pelintra da Estrada - *Fora da caridade não há salvação, não é isso? Não é isso que Falam. E é verdade. É a mais pura verdade, moço. É a mais pura verdade [...]. Então se é isso que você chama de negociador eu sou. Na verdade eu levo o pedido, chego pra alguém e falo: olha, o que tá sendo pedido, tá sendo pedido pro bem, tá sendo pedido pra ajudar na casa pessoa, tá sendo pedido pra arrumar um emprego. Porque se eu arrumar um emprego pra essa, ele consegue crescer ali, aqui. Certo? Mas se esse pedido, em algum momento, a gente vê que vai prejudicar alguém, a gente não atende. É como se fosse um grande livro, a gente pega e abre esse pedido e olha quem é que tá pedindo? Vamos ver a história dessa figura. Vamos ver como é que ele é, vamos ver como é que ele se comporta. Merece? Não merece? É isso. Por isso que eu sou amigo do ascensorista, moço. Eu só converso, só pego recado e levo. Só isso que eu faço.*

Um ponto importante para o nosso trabalho diz respeito à concepção, percepção e trabalho espiritual realizado pela entidade Zé Pelintra no terreiro traçado. Neste aspecto, conforme salientado anteriormente, a entidade não observa diferenciação em torno das simbologias e ritos dos lugares sagrados,

interessa-lhe apenas os aspectos de ética, conduta correta e ser um “espaço de luz”.

Zé Pelintra da Estrada - *Isso funciona dentro da cabeça de vocês... ela é traçada com vocês. Pra nós, quando acontece isso, ela não é uma casa traçada, ela é uma casa de trabalho.*

[...]

Zé Pelintra da Estrada - *Indiferente. É indiferente. O importante é casa de luz. Compreende?*

[...]

Zé Pelintra da Estrada - *Moço, quando alguém entra numa igreja e vai lá na frente da imagem de nosso Senhor pra poder rezar, certo? Vai lá rezar, aí vê lá a imagem, nosso Senhor, nossa Senhora e vai lá em frente a imagem. O que que é a imagem? é uma representação, é uma forma da pessoa focar no seu pedido e levar, né? Nós somos isso também. Quando alguém vem falar comigo, na verdade ele tá falando comigo e mais um monte. Atrás de mim pode ter até um doutor, um médico espiritual que pode tá ajudando. Então na verdade as vezes eu sirvo só como referência. Se tem algo que eu posso falar mais moça, é que as pessoas que vierem nos procuram, seja eu o Zé, seja quem for, tem que vir com o coração com amor, pra que todos nós possamos crescer. O crescimento é conjunto, moça. Quem é que está ajudando, quando alguém vem trazer um pedido? Eu que tô ajudando a ele ou ele que tá me ajudando a crescer?*

[...]

Zé Pelintra da Estrada - *A gente precisa de vocês tanto quanto vocês precisam da gente. O mundo não é essa terra, o mundo é maior do que isso. Certo? O crescimento é conjunto. Vocês veem essa terra, vocês olham e vê essa planta. Eu vejo essa planta e vejo algo além dela, certo? Então esse que é o segredo, isso é o que tem que ser feito, as pessoas buscarem o crescimento. A partir daí o resto é história.*

Durante a entrevista com o médium B, supostamente incorporado por Zé Pelintra da Estrada, fica claro que o fato do centro espírita ser de candomblé ou umbanda não gera nenhum impedimento para realização do seu trabalho, bastando para isso que o terreiro disponha-se a aceitar sua presença. O que reforça o entendimento de que o espaço traçado é fruto do querer dos responsáveis pelo centro, mediante permissão e acordo com os espíritos regentes do local. O que é tido pelas dirigentes do Kwe Seja Zinvó como premissa básica para que o centro possa realizar suas cerimônias de candomblé e umbanda, como exposto nas entrevistas dessa dissertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao fim da caminhada e devemos agora apresentar nossas considerações sobre essa dissertação. Mas se há uma consideração a ser feita é que essa estrada não chegou ao seu fim, mas ao seu início, já que proporciona novos questionamentos sobre a entidade espiritual Zé Pelintra e ainda um modelo de centro espírita tão pouco debatido cientificamente e com pouca aceitação entre os praticantes do candomblé e da umbanda: o terreiro traçado.

Como nosso objetivo principal sempre foi o de debater a questão da representação de Zé Pelintra dentro de um terreiro traçado – que foi formada a partir de uma das nações de candomblé mais fechadas em suas tradições –, iniciamos nosso caminho expondo primeiramente a religiosidade africana e sua chegada ao nosso país, fazendo um diálogo entre o sagrado e profano e, ainda, debatendo os símbolos sagrados do candomblé e suas ancestralidade, por entendermos que, para ser dado o primeiro passo nessa estrada, seria necessário conhecermos antes a base e a origem da primeira religião afro-brasileira. Nesses primeiros metros conversamos com João do Rio, Verger, Nina Rodrigues, Erisvaldo Santos, entre outros, isso sem falar na companhia constante de Mircea Eliade.

Um pouco mais adiante, já na no outro capítulo, deparamo-nos com a história da nação Jeje, suas configurações e vertentes. Fomos descobrindo equedis, yàwós, ebamis, voduns, baras, até chegarmos a uma casa de Jeje-Mahi que resolve acolher a umbanda e, por isso, demos uma parada e contamos um pouco da primeira religião reconhecida como originalmente brasileira. Continuamos em frente e, sem perder o rumo, falamos da história de uma família envolvida há pelo menos três gerações com o candomblé e com a umbanda e como construíram um centro espírita que tem como alicerce os laços consanguíneos e uma ligação cármica espiritual. Nesse pedaço do caminho, andamos lado a lado com Prandi, Birman e contamos com a ajuda das entrevistas dos componentes principais do Kwê Sejá Zinvo Omy Imbeloan, a doné, a mãe pequena, a zeladora de Exu e o ebami.

Na reta final dessa caminhada, guiado pela sinalização indicativa da metodologia de Bardin, Simas e Luiz Rufino e com as informações dadas em entrevistas feitas com os médiuns, com o consulente e com as entidades supostamente incorporadas, seguimos a melhor rota para contar como o malandro tornou-se o barão da ralé e como é sua representação no imaginário popular, para

falarmos de um Rei que abre as portas de sua morada para a umbanda e, ainda, como ser amigo do ascensorista pode ajudar na resolução dos problemas.

Hoje, ao olharmos pra trás e vendo quanto de caminho foi percorrido, percebemos que ao entendermos que o conceito de terreiro traçado está muito mais ligado ao conhecimento do candomblé e da umbanda por parte do(a) dirigente, à sua ligação histórica com das duas religiões, a uma organização e adaptação do espaço sagrado e a uma permissão das entidades regentes da casa para realização das cerimônias, temos a sensação de que ainda há muito a ser explorado no estudo desse tipo de terreiro, inclusive com a hipótese do surgimento de uma nova forma de atendimento espiritual, em que os dois ritos possam conviver, senão simultaneamente, pelo menos no mesmo espaço.

Percebemos ainda que a entidade Zé Pelintra é um malandro de “bom coração”. Sua forma, seus gestos, suas brincadeiras e até mesmo suas ameaças são características “adotadas” de um símbolo carioca, mas que ao serem usadas por um espírito que “trabalha na luz” não representa o homem que fica na esquina com navalha na mão pronto para atacar. Pelo contrário, Seu Zé ensinou, durante esses poucos quilômetros juntos, que o trabalho em prol dos que precisam de ajuda e de caridade é uma forma de, como o próprio nos disse, subir alguns degraus na evolução humana.

Seu Zé Pelintra não quer um lugar com ritos e cobertos de símbolos, ele não está preocupado se é uma casa de carecas, se joga bolota ou se tem velhos. A única preocupação percebida por nós na entidade é se o pedido feito a ele é para o bem ou para o mal, se tem amor ou não. Porque assim ele consegue conversar melhor com o ascensorista e para, com seu jeito malandreado, conseguir atender o aos seus consulentes. Afinal, como ele mesmo diz, “o importante é ter luz e amor, seu moço”.

Zé Pelintra da Estrada - *O crescimento é conjunto, moço. Quem é que está ajudando quem, quando alguém vem trazer um pedido? Eu que to ajudando a ele ou ele que tá me ajudando a crescer? A gente precisa de vocês tanto quanto vocês precisam da gente. O mundo não é essa terra, o mundo é bem maior do que isso moço. O crescimento é conjunto. Então esse que é o segredo: buscar o crescimento. Ver além do que está sendo mostrado. E depois disso moço...o resto é história.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Paulo Newton de. **Umbanda A caminho da Luz**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003

AUGRAS, Monique. **Imaginário da magia. Magia do Imaginário**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

ALKMIN, Zaydan. **Zé Pelintra. Dono da Noite. Rei da Magia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005

AMARAL, R.; SILVA, V. G. da. **Cantar para subir** - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 16, n.1/2, 1992: 160-184.

_____. **Símbolos da herança africana**. Por que candomblé. In: SCHWARCZ, Lilia & REIS, Letícia (orgs.). *Negras Imagens-Ensaio sobre escravidão e cultura*. São Paulo: Edusp e Estação Ciência, 1996: 195-209.

BARROS, J. F. P; TEIXEIRA, M. L. L. **O Código do Corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás**. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Meu sinal está no corpo*. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989.

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

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

BIRMAN, Patrícia; **O que é umbanda**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

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

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira.de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961

CARVALHO, Marcos; **Gaiaku e a Trajetória do Jeje-Mahi na Bahia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CHIESA, G. Ruiz. **A umbanda e as coisas: cosmologia e materialidade na experiência religiosa**. XII Simpósio da ABHR, Religiões Afro-Brasileiras e Espiritismos, Juiz de Fora, MG, maio/junho/2011.

CONRAD, Robert Edgar. **Tumbeiros: o Tráfico de Escravos para o Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. **Não acredito em Deuses que não saibam dançar:** a festa do Candomblé, território encarnador da cultura. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005: 141-171.

CORRÊA, A. M. **Ritual, identidade, cultura e a organização espacial:** sagrado e profano. In: Silva, D. (org.). Identidades étnicas e religião. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

CRUZ, Sandra Regina de Souza; DUPRET, Leila. **Religiosidade afro-brasileira e educação:** os desafios de um fazer pedagógico no terreiro. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 6., 2010, Salvador. Anais... Salvador: CULT, 2010. p. 1-8.

CUMINO, Alexandre. (2010) **História da Umbanda – Uma Religião Brasileira. São Paulo, Madras, 2010**

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festa e utopias no Brasil colonial.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

DEALTRY, Giovanna; **No fio da navalha: malandragem na literatura e no samba.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009

ELIADE, Mircea; **O Sagrado e o Profano – A essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1992

_____, Mircea; **Imagens e Símbolos – Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1991

FRAGA, Antonio; **Desabrigo e outros trechos.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

FELIX, C. Emanuel. **A cartilha da Umbanda.** Rio de Janeiro: Eco, 1972.

FRY, Peter & HOWE, Gary Nigel. **Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo.** Debate e crítica, no. 6: 75-94, 1975

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Ed. S.A., 1989, 1ªed.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas: from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate.** Lagos: CSS Bookshops, 1921.

JUNQUEIRA, Carmen. **Pajés e feiticeiros.** Revista Estudos Avançados: Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura. **Um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 23ª edição.

LAGES, Sônia R. C. **Exu: luz e sombras. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda**. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LIGIÉRO, Zeca. **Malandro Divino: A Vida e a Lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.

_____, Zeca. **Iniciação ao Candomblé**. São Paulo: Record, 1993.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Nações de Candomblé**. In: Encontro de Nações de Candomblé. Salvador, Ianamá/Ceao/UFBA, 1984.

LODY, Raul. **Candomblé: Religião e Resistência Cultural**. São Paulo: Àtica, 1987.

MADI, Veridiana. **Zé Pelintra malandro do universo**. São Paulo, Boiadores do Universo, 2005

MAGGIE, Yvonne, **Guerra de orixá: um estudo do ritual e do conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997

_____. **Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Reflexões sobre afro-americanos, meio ambiente e desenvolvimento**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Dunia Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente**. Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994. P. 17.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

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

OLIVEIRA, Solange Ribeiro de. **De mendigos e malandros: Chico Buarque, Bertolt Brecht, John Gay – uma leitura transcultural**. Curitiba: CRV, 2011.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda: uma Análise Histórica da Construção de uma Religião Brasileira**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

PAUMGARTTEN, Michele Pedrosa. **Novo processo civil brasileiro: métodos adequados de resolução de conflitos**. Curitiba: Juruá, 2015

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião**. Revista Usp, São Paulo, nº 46, 2000.

_____, Reginaldo. **Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão**. Revista USP, São Paulo, nº 11, out-dez, pp: 65-70, 1991 (b).

_____, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista Usp**. São Paulo, n.50, 2001.

_____, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo: a Velha Magia na Metrópole Nova**. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991.

_____, Reginaldo. **Herdeiras do Axé: Sociologia das Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PERISSE, Gabriel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Saraiva, 2010.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. (1904). Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. 4a ed. São Paulo: Nacional, 1976.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARZ, Roberto. **Pressupostos, salvo engano, da “Dialética da malandragem”**. Divulgado em: <http://acd.ufrj.br/pacc/literaria/schwarz.html>. Acesso em 1º.05.2006.

SAHR, W. D. **O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética**. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANTOS, Erisvaldo P. dos. **A Educação e as Religiões de Matriz Africana: Motivos da Intolerância**. UNILESTE-MG. s.d. Em PDF.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**. Rio de Janeiro: Editora Mandras, 2011.

_____, Rubens. **O guardião da meia noite**. São Paulo: Madras, 2007.

_____, Rubens. **A Umbanda Sagrada**. São Paulo: Madras, 2002

SILVA, V. G. **O candomblé no Brasil** - a tradição oral diante do saber escrito. In: Studia Africana - Publicação Del Centre D'StudisAfricans, Barcelona, nº4, 1993: 79 - 88.

_____. **As esquinas sagradas** - O candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (org.). Na MetrÓpole. Textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, 1996: 88-123.

_____. **Sagrados e Profanos**: religiosidades afro -brasileiras e seus desdobramentos na cultura nacional. In: Catálogo do Museu Afro Brasil. Secretaria de Cultura da Prefeitura da Cidade de São Paulo / IFF / SE PPIR, 2006a: 149-157.

_____. **Trases em Trânsito**: Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas . Petrópolis: Vozes, 2006b: 207-228.

_____. **Concepções religiosas afro -brasileiras e neopentecostais**: uma análise simbólica. In: Revista USP. São Paulo: USP-CCS, nº 67, 2006c: 150-175.

_____. **Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular**: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância religiosa. São Paulo: EDUSP, 2007a: 9-27.

_____. **Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré**: Relações sócio estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) - Intolerância religiosa. São Paulo, EDUSP, 2007b: 191-260. TUAN, Yi - Fu. Topofilia. São Paulo: Difel, 1980.

_____. **Candomblé e Umbanda**: Caminhos da Devoção Brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

TEIXEIRA, M. L. L. **A Encruzilhada do Ser**: Representações Sobre a (Lou)cura em Terreiros de Candomblé. 1994. 280f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

VAZ, Mizael. **Zé Pelintra: são dotô. São dotô! Bravo sinhô** São Paulo: Madras, 2016. Psicografado pelo espírito José porfílio Santiago

VERGARA, Silvia Constant. **Metodos de coletas de dados no campo**. 2º Ed. Rio de Janeiro: Atlas ,2013

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

VELLOSO, M. P. **As tias baianas tomam conta do pedaço – Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro**. In: Estudos Históricos, v. 3, nº 6, 1990: 207 -228.

VERGER, Pierre. **Notas Sobre o Culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Edusp, 2000.

VERGER, P. **Orixás: Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo**. (6ª ed.). Salvador: Corrupio, 2002.

ZACHARIAS, J. J. M. **Oriaxé: A Dimensão Arquetípica dos Orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

Outras fontes:

BARROS. Sullivan Charles **As Entidades Brasileiras da Umbanda e as Faces inconfessas do Brasil – XXVII Simpósio Nacional de História –** http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessasdoBrasilSimposioANPUH.pdf

CARNEIRO, Janderson Bax. **“Vou subir o morro para ver quem vem na Umbanda”. Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PUC, Rio de Janeiro, 2012. Orientação de Sonia Maria Giacomini. Disponível em: http://www.maxwell.vrac.pucRio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=21448@1

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

GOMES, Raphael Fernandes. **Arreda homem, que aí vem mulher!" - as Pombasgiras de Umbanda e o Empoderamento Feminino**. 2019. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Culturas e Artes). Universidade do Grande Rio Professor José de Souza Herdy

OLIVEIRA, José Henrique Motta de Oliveira. **Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 165f. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RABELO, Miriam. **A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica**. In: Mana, n14 (1), p87-117, 2008.

ROCHA, Gilmar. **Navalha não corta seda: Estética e Performance no Vestuário do Malandro.** Revista Tempo – v. 10 – nº 20 – Niterói – jan. 2006

<http://alexandrefmestre.blogspot.com.br/2008/12/o-arqu岸tipo-do-malandroz-pelintra.html>

<http://umbandareligiaobrasileira.blogspot.com.br/2011/03/ze-pelintra-misterios-e-caminhos-de-um.html>

<https://aumbandasagrada.wordpress.com/2016/01/28/linha-de-malandros/>

<http://tate-umbandaeseusmisterios.blogspot.com/2010/06/importancia-do-conga.html>

<http://www.ilhado.xpg.com.br/pelintra.html>

<https://lilamenez.wordpress.com/tag/malandros/>

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-

<http://www.mestrezepelintra.com.br>

<http://www.ocandomble.com>

<https://www.islamreligion.com>

ANEXO 1



ROTEIRO DE ENTREVISTA

Entrevistada- Mãe de Santo

- 1 – Como se iniciou sua vida espiritual?
- 2 – Como e por quê o Candomblé?
- 3 – Descreva sua história no Candomblé
- 4 - Porque da opção Jejê Mahi?
- 5 – Como foi a fundação do Kwê Seja? – Uma linha do tempo
- 6 – Como foi a entrada da Umbanda na casa?
- 7 - Como acontece a administração espiritual de uma casa traçada entre Candomblé e Umbanda?
- 8 – Como surgiu o Zé Pelintra?
- 9 – Qual a importância e a função do Zé Pelintra no kwê?

Entrevistada- Mãe Pequena e Zeladora Cristina

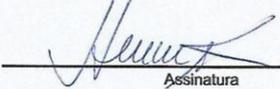
- 1 – Como se iniciou sua vida espiritual?
- 2 – Como e por quê o Candomblé?
- 3 – Descreva sua história no Candomblé
- 4 - Porque da opção Jejê Mahi?
- 5 – Qual a função e responsabilidades de uma Mãe Pequena?
- 6 – Qual a importância e a função do Zé Pelintra no kwê?
- 7 – Na sua opinião, como o Zé Pelintra atua na casa?

Entrevistada- Mèdium Alan Carvaho

- 1 – Como se iniciou sua vida espiritual?
- 2 – Como e por quê o Candomblé?
- 3 – Descreva sua história no Kwê Seja? – Uma linha do tempo
- 4 – Quem é Zé Pelintra?
- 5 - Como surgiu o Zé Pelintra?
- 6 – Qual a importância e a função do Zé Pelintra no kwê?

ANEXO 2

Folha de rosto para Pesquisa Envolvendo Seres Humanos

 MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS			
1. Projeto de Pesquisa: A Representação da Entidade Espiritual Zé Pelintra nos Terreiros Traçados.			
2. Número de Participantes da Pesquisa: 14			
3. Área Temática:			
4. Área do Conhecimento: Grande Área 6. Ciências Sociais Aplicadas, Grande Área 7. Ciências Humanas, Grande Área 8. Linguística, Letras e Artes			
PESQUISADOR RESPONSÁVEL			
5. Nome: MARCOS VINICIUS PINTO ALVES			
6. CPF: 822.141.317-87	7. Endereço (Rua, n.º): JOSE DANTAS FREIRE FILHO MARALEGRE 120 NITEROI RIO DE JANEIRO 24350700		
8. Nacionalidade: BRASILEIRO	9. Telefone: 21999652216	10. Outro Telefone:	11. Email: marcostao22@gmail.com
Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do paramProjeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao paramProjeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.			
Data: 21, 11, 18		 Assinatura	
INSTITUIÇÃO PROPONENTE			
12. Nome: "Universidade do Grande Rio ""Professor José de Souza Herdy"" - UNIGRANRIO"		13. CNPJ:	14. Unidade/Órgão:
15. Telefone: (21) 1672-7733	16. Outro Telefone:		
Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.			
Responsável: Haydeá M. M. de S. Reis	CPF: 074.416.168-16		
Cargo/Função: Coordenação Geral			
Data: 21, 11, 18	 Assinatura		
PATROCINADOR PRINCIPAL			
Não se aplica.			
 Haydeá M. M. de S. Reis Coordenadora Geral do PPGHCA Matrícula: 5009			

ANEXO 3

CARTA DE ANUÊNCIA DA INSTITUIÇÃO SEDIADORA

Declaramos, para os devidos fins, que concordamos em disponibilizar o(s) setor(es) do **Centro Espírita KWE SEJÁ ZINVÓ OMIN IMBELOÂN**, registrado na União Umbandista dos Cultos Afro Brasileiro, sob o número 9846, localizado na Estrada do Pedregoso, lote três (3) , quadra seis (6) – São Geraldo – Campo Grande, Município do Rio de Janeiro, para o desenvolvimento das atividades referentes ao Projeto de Pesquisa, intitulado “**A representação da entidade espiritual Zé Pelintra nos terreiros traçados**” do pesquisador **Marcos Vinicius Pinto Alves** sob a responsabilidade do Professor / Orientador **Rosane Cristina de Oliveira** do curso de Mestrado Acadêmico em Humanidades, Cultura e Artes – Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Cultura e Artes, da Universidade do Grande Rio, pelo período de execução previsto no referido Projeto.

Rio de Janeiro, 25 de Novembro de 2018

Maria Isabel Silva de Paula
 Donê
 CPF: 042 748 567 39, tel: 3407 7721

Maria Isabel Silva de Paula

Kwe Sejá Zinvó Omy Imbeloan
 Estrada do Pedregoso, Lt. 3 - Qd. 6
 São Geraldo - Campo Grande - RJ
 Registro U.U.C.A.P. 9846

ANEXO 4