

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

TRAPO FORMOSO: O VESTUÁRIO NA
QUIMBANDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

TALITA BENDER TEIXEIRA

ORIENTADORA: PROF^a. DR^a. MARIA EUNICE DE SOUZA MACIEL

PORTO ALEGRE, FEVEREIRO DE 2005

**“(...) O ESSENCIAL É SABER VER.
MAS ISSO (TRISTE DE NÓS QUE TEMOS A ALMA VESTIDA!),
ISSO EXIGE UM ESTUDO PROFUNDO, UMA APRENDIZAGEM DE DESAPRENDER...
PROCURO DESPIR-ME DO QUE APRENDI,
PROCURO ESQUECER-ME DO MODO DE LEMBRAR COMO ME ENSINARAM,
E RASPAR A TINTA COM QUE ME PINTARAM OS SENTIDOS,
DESENCAIXOTAR AS MINHAS EMOÇÕES VERDADEIRAS,
DESEMBRULHAR-ME E SER EU (...)” .FERNANDO PESSOA**

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar as representações relacionadas com o vestuário dos fiéis da *Quimbanda* – modalidade que, dentre as religiões afro-brasileiras presentes no Rio Grande do Sul, cultua as entidades espirituais denominadas *Exu* e *Pombagira*. Tendo como foco de análise o imaginário social acionado pelos praticantes da Quimbanda na confecção do vestuário, observo a constituição de um *ethos* significativo para o grupo ao qual se circunscreve a etnografia, ou seja, membros de dois terreiros que praticam a Quimbanda na cidade de Canoas, região metropolitana de Porto Alegre.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; Quimbanda; vestuário; Rio Grande do Sul.

ABSTRACT

The objective of this paper is to analyze the representation related to the Quimbanda believers' costumes – modality which, among the Afro-Brazilian religions present in Rio Grande do Sul, adores the spiritual entities named *Exu* and *Pombagira*. The focus of this analysis is the social imaginary present in the dressmaking made by the Quimbanda followers. Considering it, I observe the constitution of a meaningful *ethos* for the group, which is formed by the members of two “terreiros” that practice Quimbanda in the city of Canoas, metropolitan region of Porto Alegre.

Keywords: Afro-Brazilian religions, Quimbanda, costume; Rio Grande do Sul.

SUMÁRIO

Introdução	9
1 - A Quimbanda dentro do quadro das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul	21
1.1 - Contextualização	23
1.1.1 - O Batuque ou Nação	30
1.1.2 - A Umbanda	40
1.1.3 - A Quimbanda ou Linha Cruzada	49
2 - O vestuário na Quimbanda	60
2.1 - A magia da roupa: importância e significação do vestuário e dos acessórios nas religiões afro-brasileiras	61
2.2 - A Quimbanda: <i>histórias de vida</i> e trajes de exus e pombagiras.....	78
3 - O vestuário entre a possessão e a celebração: a <i>Curimba</i>	93
3.1 - A possessão	95
3.2 - Reflexões sobre o vestuário na <i>curimba</i>	106
Conclusões	115
Referências Bibliográficas	120

SUMÁRIO DE IMAGENS

Imagem 1	25
Mãe Rita de Ogum, matriarca da <i>religião</i>	
Imagem 2	69
O preto e vermelho são as cores mais utilizadas no vestuário de exus e pombagiras. Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera	
Imagem 3	71
A praticidade do uniforme de umbanda Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera	
Imagem 4	77
Blusa confeccionada e bordada com canutilhos por Deolinda Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera	
Imagem 5	81
Pai Cristiano de Oxalá trajando os merecimentos do <i>Exu Rei das 7 Encruzilhadas</i> Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano	
Imagem 6	84
Informante Vera trajando um vestido confeccionado por Deolinda Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera	
Imagem 7	86
Filha-de-santo de Pai Cristiano vestida com os trajes de uma pombagira cigana Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano	
Imagem 8	87
Curimba no terreiro da senhora Eliete Foto tirada com o consentimento da informante	
Imagem 9	88
Eliete em destaque Foto tirada com o consentimento da informante	
Imagem 10	89
Informante Glauber antes do início da curimba Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano	

Imagem 11	90
Informante Vera trajando as roupas de sua pombagira Maria Mulambo	
Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera	
Imagem 12	98
Merecimentos de um filho-de-santo de Pai Cristiano	
Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano	
Imagem 13	99
Pai Cristiano antes do início da curimba	
Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano	
Imagem 14	100
Aspecto de uma curimba no terreiro de Pai Cristiano de Oxalá	
Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano	
Imagem 15	101
Os muitos chapéus utilizados durante a curimba	
Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano	
Imagem 16	104
Eliete incorporada com a Cigana do Pandeiro	
Foto tirada com o consentimento da informante	
Imagem 17	112
Curimba no terreiro da senhora Eliete	
Foto tirada com o consentimento da informante	

AGRADECIMENTOS

Minha vontade de ingressar no curso de Antropologia Social iniciou-se em 1999, quando eu era então bolsista de iniciação científica em História na Unisinos. Certa tarde, na Antiga Sede da Unisinos, em São Leopoldo, deparei-me com um panfleto do curso – e, a partir daquele momento, acalentei um sonho distante de incursionar pela Antropologia.

Agora, concluída a dissertação, percebo que foram dois anos de alegrias, descobertas, dúvidas, noites mal-dormidas, apreensões, novos paradigmas. Foram dois anos de aprendizados que levarei para sempre, não somente em minha bagagem acadêmica, mas em minha própria vida.

A concretização deste trabalho teria sido impossível sem o auxílio, carinho e amizade de algumas pessoas. Agradeço principalmente à minha orientadora, professora Maria Eunice Maciel, pela sua paciência e dedicação, auxiliando-me a desenvolver meu objeto de pesquisa desde o início do curso. Agradeço também pelas excelentes aulas de Análise de Sistemas Simbólicos e Teorias Antropológicas II, que ampliaram meus horizontes acadêmicos.

Também ao professor Ari Pedro Oro, pelas maravilhosas aulas de Religião e Sociedade – onde, sem querer, sugeriu o tema desta dissertação em uma de suas aulas. Agradeço à concessão da bolsa de estudos pela CAPES, que permitiu que eu me dedicasse exclusivamente à pesquisa e às disciplinas do curso. Também aos demais professores do Programa de Pós-Graduação, que permitiram que eu descortinasse um universo teórico novo.

Agradeço ao Ylê de Oxalá e Sociedade Africana Ogum Beira Mar, dirigido por Cristiano de Barros Rodrigues, pela liberdade que me deu para pesquisar em sua casa. Igualmente, a todos os seus filhos-de-santo que me receberam com muito carinho e, em especial a alguns, pela disponibilidade de contribuírem com seu conhecimento: Amanda, Margarete e Felipe. Também, este trabalho não teria sido possível sem a colaboração e paciência de Glauber Furlanetto, que auxiliou-me a compreender o mundo afro-brasileiro. Sua dedicação a esta pesquisa

aprofundou a admiração e respeito que tenho para com os fiéis das religiões africanistas. Meu muito obrigada.

Um agradecimento imenso e especial também à senhora Eliete Nunes de Paula e às suas filhas Elisete e Elisandra, por toda atenção, hospitalidade e carinho dispensados durante a construção desta etnografia e ao longo da minha trajetória enquanto pesquisadora.

À Deolinda Leite de Melo, que tece roupas e conta histórias. Também à Vera, pela sua disponibilidade e atenção.

Aos colegas da turma de mestrado (Alessandro, Verónica, Rosana, Cristian, Márcio, Pilar, Laura, Flávia, Tom, Rogério e Rodrigo) e doutorado (Miriam, Toninho, Luiz Gustavo, Leonardo, Débora e Soraya) da seleção de 2003, pela atenção, aprendizado, carinho e simpatia em todos os momentos desta jornada. Idem também aos colegas Marcelo Tadvald e Clarissa, da turma de mestrado de 2004.

Eliane, Maria Tereza, Suzana, Yosvaldir, Cíntia e Mariana, colegas de outros pós e de turmas anteriores à minha, meus agradecimentos pelo apoio e simpatia sempre demonstrados.

Ao Mou e à Valéria, pelo apoio técnico na hora de *scannear* as imagens e montar o texto, bem como pela amizade que já vem de longa data...

Ao Helder, companheiro, confidente e amigo em tantos momentos de dúvidas e incertezas, pelo seu apoio irrestrito e amorosa paciência – apesar de nunca ter tido coragem de me acompanhar em uma *curimba*.

À Lenise, pela amizade, carinho e confiança - e porque, ao contrário do Helder, sempre estava disposta a acompanhar-me em minhas andanças pelos terreiros e *curimbas*.

E, por fim, à memória de minha mãe, Marlene Bender Teixeira, para quem ofereço este trabalho.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objeto de análise o vestuário utilizado nas cerimônias da *Quimbanda*, religião afro-brasileira que enfatiza o culto às entidades espirituais denominadas *exus* e *pombagiras*. Para contemplar esta análise busco relacionar conceitos de imaginário e representações sociais acionados pelos praticantes da Quimbanda em relação a estas entidades. O trabalho constitui-se profundamente em compreender o *ethos* e a *visão de mundo* (GEERTZ, 1989) que os interlocutores procuram estabelecer com esta religião e seus personagens espirituais.

A Quimbanda se caracteriza por ser uma religião de possessão, que tem como cenário de atuação os terreiros afro-brasileiros presentes no Rio Grande do Sul. Nestes terreiros pode - ou não - ser coadjuvante de outras modalidades de religião, tais como o *Batuque* ou *Nação* e a *Umbanda*. No Rio Grande do Sul, o *Batuque* configura-se como variante do culto aos orixás, enquanto a *Umbanda* rende homenagens a *caboclos*, *pretos-velhos* e *crianças* (*Ibejis* ou *Cosminhos*). Tanto a Umbanda, quanto a Quimbanda, apresentam diversos pontos em comum em suas doutrinas explicativas.

A construção cultural das entidades *exu* e *pombagira* advêm da tradição africana, onde, no panteão dos orixás, *Exu* representa uma força criativa e enérgica, cuja existência se dá na fronteira entre o permitido e o proibido. A liminaridade se faz presente em todos os seus atos, sendo ele o dono das encruzilhadas e o mensageiro dos deuses. Na transposição dos valores culturais da África para o Brasil, *exu* ganhou uma contraparte feminina, a *pombagira* – e, ao longo do tempo, o imaginário católico acabou por tingi-los com as cores vermelha e negra do diabo e inferno cristãos (BASTIDE, 1978).

“Num exame das circunstâncias que transformaram Exu de mensageiro da palavra a figura maléfica, associada ao mal, capaz de matar, envenenar e até levar as pessoas à loucura, Bastide considera que a transformação aconteceu quando Exu foi transplantado para o Brasil e ficou sujeito aos moldes morais e religiosos da colônia (...) Passou a ser visto pela ótica da religião católica que também censurou a sexualidade dele como uma representação e incorporação do mal (...) A ambivalência de Exu é sua principal característica, mas, no Brasil, o seu pólo negativo foi destacado e ele foi colocado nas margens do permitido, no limiar do proibido”. (BARBOSA, 2000:157)

No Batuque do Rio Grande do Sul é possível visualizar uma espécie de diluição da figura e personalidade do *Exu*, quando então torna-se *Bará* - também dono das encruzilhadas, das entradas e das saídas, cujo símbolo mais significativo é a *chave*. No máximo, a essência do personagem *Exu* passa a ser reconhecida como *dúbia*, e as manifestações dessa essência, dadas através do transe possessivo, são indicadas como sendo as de um *egum* – o espírito de um morto, que não deve ser confundido com o espírito de um ancestral.

O Batuque, assim como as demais variantes do candomblé, busca cultivar os ancestrais: o rigor é tamanho que, nas cerimônias festivas, são reservadas cadeiras vazias para estes personagens tomarem lugar. Os espíritos ancestrais, no Batuque praticado no Rio Grande do Sul seriam pertencentes a um passado mítico que resgata a África, matriz deste imaginário religioso. Conforme os dados obtidos durante a pesquisa, *eguns não são* considerados ancestrais, mas sim encarados com receio pelos fiéis do Batuque, que os consideram “perigosos” e “sem saber o que fazem”. Assim, os *eguns* não tem lugar nas cerimônias do Batuque; suas manifestações são relegadas às cerimônias da Quimbanda, onde tornam-se *exus* e *pombagiras*.

As crenças que norteiam a Quimbanda estão profundamente arraigadas a valores morais dualizados, personificando os estigmas do “bem” e do “mal”. As convicções de seus adeptos beiram os conceitos extraídos do espiritismo Kardecista, comprovando a maleabilidade teórica desta religião de apelo mediúnico (SANCHIS, 2003). A Quimbanda coloca-se, assim, em oposição ao

Batuque - religião muito mais marcada por segredos e mistérios - e aproxima-se da Umbanda. Naturalmente, outros pesquisadores que analisaram a Quimbanda já verificaram a existência de interdições, especialmente no que diz respeito à prática do sacrifício (Ver RODOLPHO, 1994).

Os conceitos formulados pelo espiritismo Kardecista advogam a *reencarnação*, o mérito evolutivo, a ação e reação, o livre arbítrio e a existência sobrenatural de espíritos, caracterizados por suas vontades e tendências próprias. Os fiéis da Quimbanda acreditam que *exus* e *pombagiras* viveram na Terra – ou seja, estiveram “encarnados” - e que retornam para conviver entre os homens, aceitando seus favores em troca de “serviços”. Estes “serviços” ou “trabalhos” são termos êmicos, freqüentemente utilizados no jargão afro-brasileiro, significando as oferendas endereçadas às entidades, sob propósitos diversos, tais como amor, dinheiro, vingança, entre outros.

Para os adeptos da Quimbanda, as entidades *exu* e *pombagira* caracterizam-se por seu “atraso espiritual”, decorrido de “erros pretéritos” – ou seja, de atos relacionados à suas encarnações passadas. Nesse sentido, para obterem a dádiva da evolução – que assinala “espíritos de luz” - precisam “trabalhar no bem”; atuando entre os homens e os auxiliando, como purgação de seus erros. Ainda, os fiéis da Quimbanda crêem que estes “espíritos” possuam tendências pessoais, gostos e manias que necessariamente precisam ser compreendidos e atendidos – e, dentre estas vontades a serem satisfeitas, o vestuário é um dos itens mais solicitados.

Na Quimbanda, o vestuário utilizado pelos fiéis durante as sessões é caracterizado por modelos que pertencem a um imaginário fortemente influenciado pela mídia, especialmente a televisão e o cinema. Seus adeptos geralmente utilizam trajes que parecem saídos de filmes de época, tais como vestidos rodados, cartolas, bengalas, fraques, uma profusão de rendas e bordados.

Durante a etnografia, questioneei junto aos informantes o *porquê* de vestir os personagens *exu* e *pombagira* com trajes antigos. As respostas assinalavam sempre que a importância destes modelos de vestuário é tamanha *para as entidades*; no entanto, *para o fiel*, caracterizariam um dos fatores mais importantes de sua vida religiosa. As perguntas persistiam: em que sentido seria importante vestir-se à antiga? Quais as categorias de bênçãos fornecidas ao fiel por esta dedicação?

No decorrer do trabalho, tendo compreendido que a Quimbanda e a Umbanda tem como viés interpretativo os conceitos basilares do espiritismo Kardecista, pude acercar-me das convicções dos informantes, que crêem que a entidade que supostamente os possui tenha como “mérito evolutivo” ou “merecimento” o *próprio* vestuário. Esse “merecimento” se configura de duas maneiras, tanto para o fiel, como para seu componente espiritual: ou seja, através da *prática no bem* e da realização de rituais específicos. Estes atos, conforme crêem os adeptos da Quimbanda, vão lhes possibilitando conhecimento e, às entidades, ascensão espiritual. Em cada degrau evolutivo alcançado pela entidade, determinados itens do vestuário - chapéu, capa, bengala, entre outros - representam conquistas espirituais, integrando o material e o simbólico. Nesse sentido, os fiéis acreditam serem “instrumentos” – através do transe possessivo - que possibilitariam a redenção destas entidades.

Por outro lado, o vestuário, para as religiões afro-brasileiras sempre se constituiu como componente de um discurso visual e iconológico, integrado ao corpo do homem e seus entornos físico e simbólico (LODY, 2003:30). De uma maneira geral, é possível ler nas representações de vestuário um determinado imaginário, representante de uma forma de ver o mundo. O vestuário, nas religiões afro-brasileiras, assim se configura como elemento mágico interligando deuses e homens.

A escolha do objeto a ser analisado se deu no início do ano de 2004, após a escrita de uma monografia para a disciplina de *Sociedade e Cultura no Brasil* - onde abordei o mesmo tema, porém sem desenvolver e interpretar os critérios propostos nesta dissertação. Antes, eu já havia ingressado no curso de mestrado em Antropologia Social com o interesse em pesquisar o cotidiano das religiões afro-brasileiras, mantendo um intercâmbio com fiéis das três modalidades – *Batuque, Umbanda e Quimbanda* – e participando de seus rituais. Oficialmente, mantive um diário de campo desde o início do curso de mestrado, em março de 2003, sendo a etnografia efetuada com base em minhas observações nas três modalidades presentes no Estado.

Para realizar esta análise delimitei dois terreiros situados na cidade de Canoas, na grande Porto Alegre. O primeiro é de *Linha Cruzada* – ou seja, conta com *Batuque, Umbanda e Quimbanda* - e tem aproximadamente oitenta fiéis, orientados por Cristiano de Barros Rodrigues; é ele o *Babalorixá* ou *Pai-de-santo*, ao qual identifico, durante o texto, como *Pai Cristiano de Oxalá*. Nenhum dos informantes que participaram desta etnografia manifestou objeção alguma quanto à utilização de seu nome e sobrenome, embora fosse lhes dada a escolha do anonimato. Como fui descobrindo através da convivência na religião, “assumir-se africanista” é uma questão de honra pessoal para alguns de seus adeptos.

Pai Cristiano tem 31 anos, é branco, com nível superior incompleto e iniciou sua trajetória nas religiões afro-brasileiras ainda criança, por meio de sua mãe e avó, também africanistas. Em 1998, aos 24 anos, abandonou o curso de Física na Universidade do Vale do Rio dos Sinos e um contrato como professor de matemática na rede pública de ensino para dedicar-se exclusivamente ao sacerdócio afro-brasileiro; já tinha então um considerável número de filhos-de-santo e necessitava organizar seu terreiro. Atualmente, Pai Cristiano sustenta sua família exclusivamente “com a religião” – ou seja, através das consultas aos búzios e da feitura de *trabalhos* -, e é uma das lideranças jovens do africanismo em Canoas, representante da *Nação Cabinda*.

Meu acesso ao terreiro se deu por intermédio de contatos pessoais, porém busquei cientificar Pai Cristiano de minhas intenções enquanto pesquisadora, recebendo sua permissão para realizar a pesquisa em sua casa e observar os rituais nas três modalidades. A forma que encontrei para falar à sós com Pai Cristiano – dado seus muitos compromissos com a *religião*¹, seu tempo é deveras escasso – foi através de uma consulta ao jogo de búzios, o oráculo africano.

Em meio ao calor de março de 2003, confinados no *Peji* – o quarto-de-santo –, Pai Cristiano revelou-me que não haveria problemas, dado que os orixás “já haviam previsto a pesquisa”. Além disso, meu orixá de cabeça – isto é, aquele que “rege” os caminhos – seria também Oxalá, na sua modalidade “velha”, assim como o de Pai Cristiano. Esta “revelação” facilitou sobremaneira meu trânsito no *Ylê de Oxalá e Sociedade Africana Ogum Beira Mar*, ou seja, o terreiro dirigido por Pai Cristiano.

Após a inserção no terreiro e estando no início do curso de Antropologia – isto é, descobrindo um universo novo de leituras, autores e idéias – senti-me um tanto confusa, tendo ainda que relativizar uma série de conceitos, muitos formados através de um contexto familiar onde as manifestações de apelo mediúnico são encaradas como superstição ou tolice. Ainda, senti-me temerosa por ter escolhido esta forma de aproximação do grupo a ser pesquisado, sem submeter inicialmente minha experiência ao crivo da objetividade; no entanto, ao longo do curso, vim descobrir que esta é uma das maneiras mais corriqueiras de inserção no universo das religiões afro-brasileiras.

“Uma das formas comuns e iniciais de aproximação entre o antropólogo e o grupo e de experimentação da religião é a consulta ao sistema oracular, como o jogo de búzios (...) Muitos antropólogos estabeleceram os primeiros contatos os pais-de-santo através deste recurso. O jogo de búzios é importante para os grupos na medida em que, através dele, pode legitimar-se, ou não, a participação do pesquisador no terreiro. Os pais-de-santo,

¹ *Religião* é o termo êmico que compreende as religiões afro-brasileiras, freqüentemente utilizado pelos seus fiéis. De uma maneira geral, engloba as três modalidades presentes no Estado: Umbanda, Quimbanda e Batuque.

consultando os búzios, sabem, segundo dizem, se as intenções dos pesquisadores são 'boas' ou não, ou se estes têm 'merecimento espiritual' para obter detalhes sobre a religião. O resultado do jogo de búzios pode estabelecer, portanto, para o antropólogo, condições propícias ou não de observação". (SILVA, 2000:288)

Obtendo o aval de Pai Cristiano através do jogo de búzios, já em minha primeira observação participante ele apresentou-me aos seus *filhos-de-santo*, durante uma sessão de Umbanda. Fui observada entre olhares em que visualizei simpatia e antipatia, indiferença e curiosidade; mais tarde, no decorrer do curso, também busquei relativizar essa situação, repensando a relação *observador-observado*. Nesse sentido, o terceiro capítulo desta dissertação, em sua parte final, busca resgatar esta relação, repleta de significados para ambos os lados.

O segundo terreiro em que busquei efetuar minhas pesquisas situa-se - conforme a categorização proposta por Adriane Rodolpho em sua dissertação de mestrado (PPGAS, 1994:57) - como de *umbanda cruzada*, embora a dirigente deste terreiro, a senhora Eliete Nunes de Paula, não conceber esta classificação. Cheguei a este terreiro também por meio de contatos pessoais, estando ambos situados no bairro onde resido (Niterói), porém separados por mais de dez quarteirões. Minha inserção na casa se deu através de uma "consulta" ao *caboclo* que a senhora Eliete afirma receber, *Ogum Bandeira*. Durante os anos de 2003 e 2004 compareci em quase todas as sessões realizadas na casa, sempre às segundas e eventualmente às sextas-feiras. Nas tardes de segunda-feira, antes do início da sessão, expondo minha intenção em coletar informações sobre a *religião* e explicitando minha condição de estudante de Antropologia, com a imensa hospitalidade que a caracteriza, a senhora Eliete interrompia seu crochê e, entre uma cuia de chimarrão e outra, buscava saciar minha curiosidade.

Com 60 anos de idade, a senhora Eliete "trabalha na religião" há mais de trinta anos. Sua trajetória enquanto religiosa não inclui o Batuque, apenas Umbanda e Quimbanda, sendo este um dos grandes diferenciais com relação à casa de Pai Cristiano; outro diferencial vem do fato de não possuir sequer filhos-

de-santo (segundo ela, há muita *fofoca* quando se tem filhos-de-santo). Durante as cerimônias em seu terreiro tem como colaboradoras ou assistentes (*cambonas*) suas filhas Elisete e Elisandra. Aposentada, a senhora Eliete é branca, com nível fundamental completo e uma boa condição econômica. A senhora Eliete gosta de salientar que os rituais em sua casa primam pela simplicidade e que *não sobrevive da religião*. Este é mais um diferencial encontrado entre as duas casas, uma vez que a senhora Eliete não joga búzios e, segundo ela, seus trabalhos têm um custo muito baixo por não incluírem sacrifícios e não primarem pelo exagero na quantidade de bebidas oferecidas às entidades.

Outros informantes foram surgindo ao longo da construção deste trabalho, sendo, porém, significativa a contribuição de alguns filhos-de-santo de Pai Cristiano de Oxalá. Dentre estes, foi com Glauber Furlanetto que desenvolvi uma maior proximidade, tornando-se ele o meu informante principal. Glauber tem 22 anos, descendente de italianos, auxiliar administrativo e estudante universitário. Por meio dele pude contatar “as pessoas certas”, ou seja, aqueles que estavam dispostos a conversar sobre religião. Assim, tive acesso a seus irmãos-de-santo Amanda e Felipe, também jovens e estudantes universitários. A mãe de Glauber, Margarete, também filha-de-santo de Pai Cristiano, contribuiu com sua experiência enquanto costureira.

Por meio de contatos pessoais cheguei à Deolinda Leite de Melo, que possui uma vasta experiência profissional como costureira. Com fortes traços de descendência portuguesa e de formação católica, Deolinda diz “acreditar de tudo um pouco”, e costura “pra religião” há mais de 30 anos. Com 57 anos, Deolinda jamais pertenceu às religiões afro-brasileiras, porém já costurou todos os tipos de roupa de religião. Deolinda apresentou-me uma de suas freguesas, Vera Sirlei, para a qual costura há cerca de 10 anos. Vera tem 37 anos, é a única negra entre meus informantes, trabalha como autônoma e “recebe” na Quimbanda a pombagira *Maria Mulambo*.

Com relação às técnicas de pesquisa utilizadas na etnografia, optei pela observação participante, pelas entrevistas diretas e semi-diretas e pelo recurso da fotografia. Desde o início, Pai Cristiano de Oxalá havia me falado que utilizar um bloco de anotações durante as cerimônias não seria adequado; dessa forma, optei por realizar as anotações em meu diário de campo ao chegar em casa após as sessões. A utilização de entrevistas consistiu basicamente em depoimentos, uma vez que o recurso da entrevista com um questionário elaborado não teve bons resultados, parecendo intimidar os informantes. Assim, busquei conduzir a pesquisa no sentido de que estes depoimentos se circunscrevessem ao panorama religioso que os informantes vivenciavam, não me prendendo às suas histórias de vida – embora estas tenham surgido de forma espontânea nos relatos. A pesquisa no jornal *Hora Grande* – voltado para o público africanista e que eu já conhecia desde 2002 – surgiu como um elemento para compreender e “amarrar” as informações obtidas junto aos interlocutores.

O primeiro capítulo da dissertação tem um certo “tempero” da minha trajetória enquanto graduada em História e demonstra significativamente meu “caminhar” entre as modalidades de religião afro presentes no Estado - uma vez que, durante os anos de 2003 e 2004, participei e assisti a todas as cerimônias que me foram permitidas pelos dirigentes dos dois terreiros. Esse trânsito entre Batuque, Umbanda e Quimbanda me permitiu compreender, também, que os filhos-de-santo manifestam diferentes entidades e identidades espirituais de acordo com a modalidade de religião cultuada. Assim, pude entender porque Glauber, meu informante principal, afirmava receber sete entidades (Maria Padilha, Cigana do Pandeiro e Sete Encruzilhadas na Quimbanda, Leandrinho, Jurema, Ogum Beira-Mar e Pai Joaquim na Umbanda), cada uma com seus gostos e preferências pessoais.

Este capítulo é essencialmente histórico e de contextualização; busco, com isso, apresentar as origens do imaginário negativo atribuído aos *exus* e *pombagiras*. A análise sobre o Batuque apresenta suas origens e introdução no

Estado, bem como suas cerimônias principais – *Serão, Toque e Levantação* -, observadas no terreiro de Pai Cristiano, que atua na *Nação Cabinda*. A análise sobre a Umbanda e a Quimbanda busca especificar o contexto teórico em que emergem suas doutrinas, fundando-se em suas semelhanças e diferenças. É neste capítulo que tenciono apresentar os aspectos teóricos do espiritismo Kardecista e de que forma estes conceitos migraram para a formulação da Umbanda e da Quimbanda.

No segundo capítulo busco apresentar o objeto de análise em questão, ou seja, o vestuário dos adeptos da Quimbanda. Para tanto busco problematizar a questão, observando como a roupa é social e culturalmente construída, através de um *ethos* que resgata um imaginário que encarna conceitos morais bem demarcados. Assim, dividi o texto em dois momentos, situando primeiramente a importância do vestuário para as religiões afro-brasileiras e, após, atendo-me às considerações obtidas junto aos informantes, especialmente com relação às *histórias de vida* que permeiam o imaginário atribuído aos *exus* e *pombagiras*.

É neste capítulo que apresento o sentido mágico atribuído ao vestuário nas religiões afro-brasileiras, direcionando a análise para a etnografia sobre a Quimbanda e observando como o vestuário é construído tendo por base os conceitos advindos do imaginário. Como viés interpretativo, atendo-me aos conceitos esboçados por Marcel Mauss (1974), especialmente com relação à *dádiva*. Durante o texto, busco apresentar o imaginário atribuído às entidades *exu* e *pombagira*, observando a recorrência deste imaginário na construção do vestuário dos fiéis da Quimbanda e como este vestuário categoriza a *dádiva* em todos os seus momentos: confecção, utilização, oferta.

O vestuário e sua importância para os momentos “dramáticos” das cerimônias da Quimbanda – ou seja, a *possessão* e a *celebração* - é o tema do terceiro capítulo. A *possessão* e a *celebração* são, respectivamente, ocasião e cenário para se visualizar as representações do vestuário.

A possessão permite que os adeptos da Quimbanda vivam outras personalidades – cortesãs, nobres, reis, ciganos –, ao mesmo tempo em que o imaginário que remonta estas outras personalidades ganha contornos de realidade. Para autenticar essa vivência o vestuário atua significativamente, propiciando ao adepto da Quimbanda a necessária inserção material neste campo simbólico.

Enquanto o vestuário representa um fator essencial na possessão, é nas *curimbas* – as celebrações, as festas dedicadas aos *exus* e *pombagiras* – que o próprio ambiente do terreiro se transforma: as luzes normais são substituídas por lâmpadas vermelhas, a percussão dos tambores parece soar mais intensa, o linguajar dos fiéis se modifica. Durante a celebração, os pontos cantados falam de histórias trágicas, de amores perdidos, de traições e desejo. As *curimbas* são “espetáculos” que envolvem dança, música, comida e bebida, onde os fiéis da Quimbanda tem oportunidade de mostrar seus trajes.

É neste capítulo também que busco efetuar um exercício de reflexão sobre a etnografia e a própria observação participante, especialmente com relação à alteridade experienciada durante as cerimônias. Nesse sentido, escreve Claudia Fonseca:

“É preciso que tomemos certa distância em relação a esse outro, para nos comunicarmos com ele. Sem reconhecer e admitir a diferença, não há diálogo. Ao mesmo tempo, deve-se evitar a projeção desse outro para fora de nossa esfera; se ficar muito distanciado, a comunicação torna-se impossível. A alteridade se constrói na tensão entre esses dois pólos – o muito próximo que se confunde consigo mesmo e o muito distante que se apresenta como uma espécie inteiramente nova, de uma cultura irredutível àquela do pesquisador”. (FONSECA, 2000:211)

Analisar as representações de vestuário e o imaginário relacionado aos adeptos da Quimbanda – ou seja, o objeto que motivou minha etnografia - se caracterizou, para mim, como prenhe de alteridade e estranhamento. Em cada sessão, em cada rito observado, em cada fala onde os informantes se reportavam

aos *exus* e *pombagiras* como seres que efetivamente *existiriam*, um pulsar silencioso de assombro parecia se agitar nas minhas convicções. Advinda de um cenário religioso com forte teor bíblico fundamentalista, o fato de eu pesquisar religiões afro-brasileiras caracterizou-se, inicialmente, através de um trabalho continuado de reflexão. No âmbito familiar, permaneceram as convicções de que agora era eu uma “ovelha negra”, dada minha queda em pesquisar este *outro*. Assim, este estudo configurou-se profundamente como forma de refletir as diferenças, num diálogo em que os interlocutores permitiram-me descerrar um universo novo, permeado pela sensibilidade de suas crenças.

1 – A QUIMBANDA DENTRO DO QUADRO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL

As religiões afro-brasileiras possuem especificidades oriundas das suas diversas modalidades de culto, compreendidas num panorama que demarca as diferenças entre suas práticas. Assim, no Rio Grande do Sul, as religiões afro-brasileiras apresentam-se sob três modalidades: *Batuque* ou *Nação*, *Umbanda* e *Quimbanda*. Apesar de constituírem três modalidades religiosas distintas, tem em comum o fenômeno da *possessão* – quando seus adeptos, em transe, recebem entidades espirituais variadas (BASTIDE, 1971; CORREA, 1994; ORO, 1994).

Neste capítulo pretendo configurar de maneira introdutória as religiões afro-brasileiras presentes no Rio Grande do Sul, apresentando suas diferenças e especificidades, dadas através de suas práticas rituais. Num primeiro momento, esta contextualização visa abranger uma historicidade da religiosidade afro, quando do seu surgimento no Estado. Apresento, também, os embates iniciais com a religião católica e remeto às acusações mútuas entre neopentecostais e africanistas, que estão diariamente nos veículos de comunicação pertencentes à Igreja Universal do Reino de Deus, visto que um dos principais segmentos atacados pelos neopentecostais da IURD é a Quimbanda, em especial às entidades *exu* e *pombagira*.

Num segundo momento do texto, remetendo à contemporaneidade, busco apresentar o panorama e as entidades cultuadas por cada segmento de religiosidade afro presente no Estado. Através da etnografia - construída por meio de observações participantes em duas casas de culto – observo uma noção de *ethos* referente à vivência na religião, que se configura através de uma visão de mundo específica, uma forma de compreender, de assimilar a prática religiosa. Como referencial de *ethos* e *visão de mundo*, utilizo o conceito fornecido por Geertz, para o qual:

“O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. (...) o *ethos* torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica”. (1978:143-144)

Com relação ao *ethos* e a vivência na religião, pude perceber - através da etnografia - que muitos dos conceitos observados quando da prática do Batuque transitam entre as modalidades da Umbanda e da Quimbanda, especialmente no que se refere à questão da *dádiva*. Nesse sentido, dedico um espaço maior às observações coletadas no âmbito das práticas batuqueiras, sem menosprezar o fato de que a grande maioria das *casas de religião* no Estado pratica, em diferentes momentos, as três modalidades.

Por outro lado pude perceber, através da vivência proporcionada pela observação participante, que a Quimbanda e a Umbanda assemelham-se no que diz respeito aos aspectos teóricos de suas doutrinas. Assim, buscando compreender o contexto do *outro*, o universo teórico onde estão seus conceitos mais significativos, julguei importante inserir no texto uma análise sobre os termos teóricos mais representativos da doutrina umbandista, que aparecem justamente sob o viés do espiritismo kardecista. Esta análise possibilitou o reconhecimento de uma certa alteridade entre as práticas religiosas afro-brasileiras, me permitindo transitar com uma maior liberdade de uma modalidade para outra. Por outro lado, dado que no Batuque muitos dos conceitos são velados à pessoas de fora e restritos a determinadas cerimônias, a minha inserção teórica só poderia ser propiciada por um levantamento bibliográfico e acompanhamento das festas públicas dos locais de culto pesquisados. Eu não pretendia – apesar das insistências dos informantes – tornar-me uma *nativa*².

² Para uma maior compreensão da inserção religiosa no Batuque, há a recente dissertação de Francisco de Assis de Almeida Junior, *Aprontando Filhos-de-santo: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de 'Casas de Batuque' de Porto Alegre*. PPGAS, 2002.

“O diferente é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade: a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu sou e nem todos são como eu sou. Homem e mulher, branco e negro, senhor e servo, civilizado e índio...O outro é diferente e por isso atrai e atemoriza. É preciso doma-lo e, depois, é preciso domar no espírito do dominador o seu fantasma; traduzi-lo, explica-lo, ou seja, reduzi-lo, enquanto realidade viva, ao poder da realidade eficaz dos símbolos e valores de quem pode dizer quem são as pessoas e o que valem...” (BRANDÃO, 1986:7).

Durante o texto utilizo diversas expressões e termos **êmicos**, colhidos durante a construção desta etnografia através do diário de campo e das observações participantes. Ao me valer deste recurso, busco construir uma narrativa que melhor expresse a realidade etnográfica.

1.1 – CONTEXTUALIZAÇÃO

A origem das práticas religiosas africanistas no Rio Grande do Sul, conforme Correa (1994:11), remonta ao século XVIII, quando a economia rio-grandense solicitou o braço escravo. As charqueadas estavam então no seu apogeu e o Estado passou a receber maciços contingentes de negros, provindos de dois grandes grupos: os de língua banto, procedentes da região do Congo, Moçambique e Angola, e os negros do Sudão (Benin e Nigéria), de tradição Jêje e Nagô. A mão-de-obra negra serviu como incremento a economia rio-grandense em diversas frentes: agricultura, pecuária, artesanato, serviços públicos e domésticos, entre outros.

De um modo geral, a resistência dos negros perante o regime escravista se deu através de muitas frentes. Dentre estas frentes, a congregação de sobrevivências étnicas manifestou-se principalmente através dos modelos de religião, soma de diversas contribuições culturais africanas. As primeiras casas de cultos surgem no Estado sob a denominação de *Batuque*, remetendo à musicalidade e aos instrumentos de percussão presentes nos rituais. Em

Antigualhas, cuja primeira edição data de 1881, Antônio Álvares Pereira Coruja faz referência ao *Candombe de Mãe Rita*, registrando em suas memórias a prática dos *congós* ou *congados*.

Conforme Mary Del Priori (1994:56), os congós consistiam num bailado tradicional com entretrechos dramáticos, misturando tradições africanas e elementos de dança e representações luso-espanholas. Ocorriam sempre quando da coroação do Rei Congo e realizavam-se pela época do Natal e de Reis, e nas festas de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Divino Espírito Santo, acompanhadas com instrumentos de percussão e violas. Tais cerimônias ainda ocorrem no interior do Rio Grande do Sul, especialmente no litoral norte, na localidade de Morro Alto e adjacências. Nestes locais estas festividades são chamadas de Maçambiques, destacando-se como principal atividade religiosa e congregando pessoas das cidades da região, tais como Osório, Capão da Canoa e Maquiné. Os Maçambiques caracterizam-se como manifestações religiosas étnicas, que conservam tradições africanas e católicas. Na região, são celebrados os Maçambiques de São Benedito, em 13 de maio, e Nossa Senhora do Rosário, em 12 de outubro. As celebrações são compostas por procissões, cantos e danças, onde se destaca a presença do *rei Congo* e da *rainha Ginga*. (BARCELLOS, 2004).

A existência do *Candombe de Mãe Rita* remonta os anos de 1830, período em que Coruja morou em Porto Alegre:

"O candombe de Mãe Rita era na Várzea defronte da casa e curral do antigo matadouro (...) ali se reuniam nos domingos à tarde pretos de diversas nações, que com seus tambores, canzás, urucungos e marimbas, cantavam e dançavam, esquecendo as mágoas da escravidão (...) nesse candombe também se ensaiavam os cocumbis que pelo Natal nas festas da Senhora do Rosário, levando à frente o Rei e a Rainha vestidos à caráter, com a juíza do ramallete e a competente aristocracia negra, iam dançar ou antes sapatear no corpo da Igreja com guizos nos tornozelos, enquanto dali os não expulsou o falecido vigário José Inácio, de saudosa memória". (1983:26-27)



Imagem 1: Mãe Rita de Ogum, reconhecida pelos africanistas como “matriarca” da *religião*. Foto extraída do Jornal *Bom Axé*, p.24 ed. 5, abril/maio de 2003.

A proibição das danças dos negros pelo Vigário José Inácio, no episódio descrito por Coruja, remonta a uma espécie de tensão que demarca de forma representativa os modelos de religiosidade afro no final do século XIX. O episódio citado envolveu a construção da antiga igreja Nossa Senhora do Rosário, erguida pela Irmandade de negros que lhe empresta o nome.

Segundo Nara Machado (1990:191), as Irmandades ou Confrarias foram espaços de agregação de negros, pardos e brancos. No Rio Grande do Sul, os negros – tanto forros, quanto libertos - constituíram especialmente as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, e os pardos, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. A existência das Irmandades foi incentivada pela

própria Igreja, e constituíam-se principalmente de espaços de integração do escravo ao seu novo meio. As Irmandades se configuraram também como elemento de resistência frente ao sistema escravista, mantendo, através da tradição, valores da cultura africana, tais como as danças, os dialetos, a culinária, a religiosidade. No interior das Irmandades eram fortalecidos os laços, congregando seus membros à solidariedade – tanto que muitas compras de alforrias foram efetuadas com os fundos pecuniários da Irmandade. No caso específico da Irmandade do Rosário, sua origem remonta o século XVIII, em Portugal, onde teria sido levada à África pelos catequizadores. Dali viria a aportar no norte do Brasil, espalhando-se por todo o país. No Rio Grande do Sul, foi formada em 1786, contando exclusivamente por negros, a maioria escravos.

As origens da proposta de construção da Igreja do Rosário datam do último quartel do século XVIII e início do século XIX, quando pretos escravos e forros efetuavam suas danças na frente e dentro da Igreja Matriz de Porto Alegre. Sobre estas danças e a religiosidade expressa por seus rituais, o historiador João José Reis argumenta:

"Os diversos sentidos e as várias formas de festa no mundo da escravidão freqüentemente confundiam os responsáveis por seu controle. Senhores, autoridades políticas, policiais e eclesiásticas com freqüência discordavam no que fazer diante dela. Por um lado, podiam encará-la como ensaio para a revolta, prejuízo à produtividade escravista, costume bárbaro e algo assim – ou inteiramente – pagão. Por outro, podiam vê-la como elemento pacificador das tensões do escravismo, distração saudável da faina escravista, até como direito adquirido do escravo, sempre que estas festas não passassem de folguedos honestos e inocentes". (REIS In: JANCSÓ, 2001: 340).

Estas danças ocorriam ao menos duas vezes por ano, no Natal e no dia consagrado a Nossa Senhora do Rosário, e desagradavam a maioria católica - sendo que aos negros só era permitido que efetuassem suas danças em dias festivos, com a licença do senhor de escravos e das autoridades policiais. Com o correr do tempo, as danças foram sendo coibidas, sendo sua proibição oficial decretada em 1809 pelo vigário da Igreja Matriz, José Inácio dos Santos Pereira. A

busca por um novo local levou os membros da Irmandade do Rosário a erigirem, em 1827, um prédio próprio, que ficou sendo conhecido como Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pretos. Ao som de instrumentos - como os gauzás, os tambores, as marimbas, os chocalhos - pouco ortodoxos à religiosidade católica, os membros da Irmandade do Rosário puderam, então, realizar livremente suas danças. Na década de 1950, o prédio original – no modelo do barroco colonial, patrimônio histórico e sócio-cultural da cidade – foi demolido sob o argumento de que as estruturas do prédio estavam ruindo e de que, por ser a igreja mais central de Porto Alegre, um outro prédio, maior, deveria ser construído. Ainda assim, os antecedentes que levaram à demolição do prédio original remontam à falência da Irmandade do Rosário (cujas causas seriam problemas de má administração, brigas internas e com o clero, disputas com as demais irmandades e dívidas) em 1930 e posterior entrega da administração de seus bens à Cúria Metropolitana, que levou o projeto de demolição a cabo. O nome popular da rua onde ainda se situa a igreja – rua do Rosário – foi gradativamente substituído por "Vigário José Inácio" – ou seja, o religioso que tanto combateu as danças dos negros e que os expulsou da Igreja Matriz.

Além de Antônio Álvares Pereira Coruja, Achylles Porto Alegre é outro cronista cujas memórias remontam à capital do Estado nos anos finais do século XIX. Em seus escritos, aponta o batuque como congregador de brancos e negros, embora deixe claro que as pessoas participavam de tal festividade apenas pela falta de distrações na cidade:

Os africanos e o batuque

"Havia pontos da cidade onde, aos domingos, o 'batuque' era infallível. O becco do Poço, o do Jacques e a rua da Floresta eram sítios de eleição para o 'batuque'. Nos dias de 'folia', já de longe se ouviam a melopéia monótona do canto africano e o som cavo de seu originalíssimo tambor. Nessas ocasiões a aguardente corria copiosamente a roda [...]

Havia, também, os 'batuques' ao ar livre. Nestes tomava parte quem queria [...] um dos mais populares [lugares] era o campo do Bom Fim, em frente a capelinha então em construção.

Cada domingo que Deus dava certo um 'batuque' alli, e o interessante é que muita gente se abalava da cidade para ir ver a dança dos negros.

Também eram tão raras as diversões naquele tempo, e o nosso povo é tão curioso e tão folião..." . (PORTO ALEGRE, apud MAZERON 1940: 99)

Os lugares citados pelo cronista apontam para locais tidos como *perigosos* ao final do século XIX. Esta atribuição negativa, segundo Cláudia Mauch (1996), foi apontada inicialmente pelos jornais *A Gazetinha* e *A Gazeta da Tarde*, que circulavam na capital em fins do século XIX. Tais lugares estavam localizados predominantemente no centro da cidade: Beco do Poço ou Rua General Paranhos (atual trecho da Borges de Medeiros), Beco do Fanha (atual Caldas Júnior), Beco do Céu (atual General Auto), Rua Direita ou Beco do Pedro Mandinga (atual General Canabarro), Rua da Passagem (General Salustiano), Rua Riachuelo, Rua Clara (atual João Manoel), Rua Dr. Flores e a Rua do Arroio (atual General Bento Martins), com seus trechos popularmente conhecidos à época por Rua dos Sete Pecados ou Pecados Mortais, Rua dos Nabos a Doze e Beco do Jogo da Bola. Outros lugares mal afamados estavam localizados também na Cidade Baixa (Rua da República, ex- Rua do Imperador, e a Rua da Margem, atual João Alfredo) e nas comunidades com predominância de população negra, como o Areal da Baronesa, atual Menino Deus, e a Colônia Africana, onde hoje situa-se o Bairro Rio Branco.

Jane da Rocha Mattos, em sua dissertação de mestrado (PUC:2000) aponta que os *batuques* e as *casas de religião* se desenvolveram especialmente no Areal da Baronesa e na Colônia Africana. Roger Bastide, em seu conhecido estudo sobre as religiões afro-brasileiras (1960, v.2), afirma que a primeira casa de *batuque* de Porto Alegre data de 1894.

A partir do século XX, as referências às *casas de religião* remontam principalmente aos registros policiais, uma vez que as práticas de “curandeirismo e magia” foram proibidas até a década de 1950. A dificuldade de datar as referências às casas de *batuque* remete à profusão de outras práticas tidas como *mágicas* no Estado, tais como o espiritismo, as benzeduras e as mandigarias, além das práticas africanistas (WEBER, 1999:184). Tais práticas eram procuradas

principalmente pela população de baixa renda, que as buscava como lenitivo médico. Apesar das restrições, as religiões afro-brasileiras sempre atraíram pesquisadores, entre eles os conhecidos Édison Carneiro, Arthur Ramos, Melville Herskovitz, além de Bastide. No Rio Grande do Sul destacam-se Dante de Laytano e Carlos Galvão Krebs, os primeiros pesquisadores a investigar as tradições religiosas africanistas no Estado. Posteriormente, dentro do curso de Antropologia Social da UFRGS, destacam-se os trabalhos de Norton Figueiredo Correa, José Carlos Gomes dos Anjos, Jacqueline Brito Pólvora e Adriane Luísa Rodolpho³.

Ao longo do tempo, a Igreja Católica contribuiu para que se construísse uma imagem negativa sobre as manifestações africanistas, ao atribuir à possessão e ao negro um imaginário que remetia ao diabo e ao inferno. Porém, com o passar do tempo a Igreja Católica mudou, aos poucos, o foco de seus discursos, compreendendo ser no Brasil os problemas de ordem social mais urgentes do que o embate com as religiões afro. Embora o diálogo ainda seja difícil, a Igreja Católica vem flexibilizando inclusive a ritualística das celebrações religiosas – e, em algumas paróquias, há espaço até para *missas africanas*, com os paramentos coloridos comuns ao Batuque.

A busca pela visibilidade e pela legitimação das religiões afro brasileiras acentuou-se nos últimos anos, levando seus adeptos a diversas táticas frente às demais religiões presentes. Em termos de política organizacional, a representatividade das religiões afro é ainda deficitária, sendo que atualmente a AFROBRAS (Associação dos cultos afro brasileiros) é a entidade oficial, no Rio Grande do Sul, que registra e outorga um alvará de licença para o funcionamento

³ CORREA, N.F. *Os Vivos , os Mortos e os Deuses: um estudo antropológico sobre o batuque do Rio Grande do Sul*, PPGAS, 1989
DOS ANJOS, J.C. *O Território da Linha Cruzada: Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha*, PPGAS, 1993.
PÓLVORA, J. B. *A Sagração do Cotidiano: Estudo de sociabilidade de um grupo de batuqueiros - Porto Alegre/RS*, PPGAS, 1994.
RODOLPHO, A. L. *Entre a Hóstia e o Almoço: Um estudo sobre o sacrifício na quimbanda*, PPGAS, 1994.

de um terreiro. Este fator, somado a falta de representatividade política e a relativa imagem negativa que ainda é associada às religiões afro, vem permitindo os ataques freqüentes das igrejas neopentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus:

“Para derrotar satanás, antes é preciso identificá-lo. Não obstante imiscuírem-se em praticamente todas as esferas da atividade humana, o coisa-ruim e seus asseclas – na persecução dos objetivos de extraviar os homens dos caminhos de Deus e de receber adoração no lugar do Todo- Poderoso – tem preferência por agir através das organizações religiosas. As lideranças neopentecostais identificam as religiões afro-brasileiras e kardecista como os ‘principais canais de atuação dos demônios’ no território brasileiro”. (MARIANO, 2003:26-27)

O discurso incorporado pelo segmento religioso que mais cresce no país – os evangélicos das igrejas neopentecostais – se apropriou de termos específicos do mundo das religiões afro-brasileiras para justificar suas práticas. “Descarga”, “Descarrego”, “Encosto” se tornaram palavras comuns no linguajar dos pastores e bispos, que levam aos programas de televisão pais e mães-de-santo “arrependidos” para que confessem no ar os “feitiços” cometidos; cenas de exorcismos também são freqüentes nos cultos, inclusive aqueles transmitidos pela televisão. A culpa de tudo, afirmam os pastores, *é sempre dos encostos*. Nas cenas que vão ao ar, geralmente estes encostos atendem pelos nomes com os quais os *exus* e *pombagiras* da Quimbanda se identificam: *Maria Padilha, Maria Mulambo, Exu Caveira*.

1.1.1 – O BATUQUE OU NAÇÃO

O *Batuque* ou *Nação* representa a modalidade que cultua os *Orixás* – ou seja, as divindades do panteão africano, relacionada também ao Candomblé baiano, ao Tambor-de-Mina do Maranhão e ao Xangô pernambucano. Apresenta diferenças específicas relacionadas às *nações* as quais o pai ou mãe-de-santo tem afinidade religiosa, e que corresponderiam - remetendo a uma ancestralidade

mítica - às regiões da África de onde vieram os negros e às divindades correspondentes destas regiões. No Rio Grande do Sul as práticas rituais do Batuque estão essencialmente demarcadas pela pertença às *nações*, que são as seguintes: Cabinda, Jêje, Keto, Oyó, Nagô e Ijexá. A cada uma destas *nações* correspondem ritos e também divindades diferentes, de acordo com o panteão específico de cada modalidade. Apesar de suas especificidades, as várias *nações* reconhecem uma *roda de orixás*, em número de doze, representando uma determinada hierarquia mitológica. A cada um destes orixás correspondem alimentos, cores, símbolos e uma alusão a um ou mais de um santo católico.

O quadro a seguir foi construído com base em duas fontes: em minhas observações efetuadas no terreiro de *Nação Cabinda* dirigido por Pai Cristiano de Oxalá e na tabela presente no livro de ORO, A. P. *As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1994. Apesar das semelhanças encontradas, é possível que hajam diferenças entre os orixás, sincretismo, símbolos e alimentos cultuados nas demais *nações* presentes no Estado.

Nome	Sincretismo	Símbolos	Cores	Alimentos
Oxalá	Jesus	Pombos, conchas, cajado	Branco, azul claro	Canjica, galinha, pomba
Ogum	São Jorge	Metais, ferramentas	Vermelho e verde	Churrasco, bode, galo
Xangô	São Jerônimo	Balança, machado, livros	Vermelho e branco	Amalá,
Oxum	N.Sra. da Conceição	Leque, pente, espelho	Amarelo	Doces, galinha amarela
Iemanjá	N.Sra. dos Navegantes	Âncora, perfumes, barco	Azul	Galinha branca, canjica, cocada
Iansã	Santa Bárbara	Espada	Vermelho e branco	Acarajé, pipoca, galinha vermelha
Obá	Santa Catarina	Orelha	Rosa	Galinha, abacaxi, canjica
Ode/Otim	São Sebastião	Arco e flecha, ânfora	Azul e marrom	Porco, farofa
Xapanã	São Lázaro	Vassoura	Preto e roxo	Galo, milho, pipoca, amendoim
Bará	Santo Antônio e São Pedro	Chave	Vermelho	Bode, galo, batata assada
Ossanha	São José	Tesoura	Verde	Bode, batata cozida
Ibeji	São Cosme e São Damião	Chupetas, balões, brinquedos	Rosa claro e Azul Claro	Doces e Balas

De uma forma geral - e por ser uma religião essencialmente iniciática - as práticas rituais do Batuque assemelham-se no que diz respeito às *obrigações*, ou seja, os preceitos religiosos que devem ser seguidos à risca pelos seus fiéis. Não há possibilidade de aprender a religião *fora* do contexto prático; na fala dos informantes, somente *vivendo a religião* é possível compreendê-la:

“A filosofia batuqueira advém da tradição, mas mediada pela vivência concreta cotidiana de seus praticantes. De fato, ao passo que o ritual e doutrina umbandistas podem ser aprendidas em livros, o Batuque é uma religião eminentemente iniciática, ou seja: o fiel deve assimilar os conhecimentos rituais pelo ato: se

fazer presente, ver, observar, cumprir as iniciações, tanto progressivas como de confirmação. Cada iniciação corresponde a maior conhecimento, além do aprofundamento da aliança que o fiel estabelece com seu orixá individual. E conhecimento, aqui, representa poder: de manipular forças sobrenaturais (sobretudo as de seu orixá) em benefício próprio, defender-se de eventuais inimigos, o que não exclui um ataque defensivo". (CORREA, 1994:27-28)

Dentre as inúmeras obrigações que perpassam a vida religiosa de um adepto do Batuque, a mais marcante é, sem dúvida, aquela consagrada ao seu *orixá guia*, e que demarca o próprio início da vida religiosa do indivíduo; a partir deste momento, a pessoa oficializa uma espécie de *contrato* com seu orixá, prometendo agradá-lo de todas as formas possíveis em troca de benefícios para sua vida pessoal. As obrigações remetem a ritos de passagem, em cujas estruturas básicas podem ser facilmente reconhecidas as classificações sugeridas por Van Gennep: ritos preliminares, de separação do mundo anterior; ritos liminares, executados durante o estado de margem e ritos pós-liminares, de agregação ao novo mundo (1978:37). No decorrer do texto busco especificar cada momento ritual, pois considero os mesmos importantes para a compreensão do *ethos* da religião.

As obrigações rituais no Batuque correspondem a momentos mágicos na vida de seus adeptos: é quando as divindades retribuem a dedicação ofertada pelo fiel, permitindo que o seu *axé*, o seu *mana*, a sua força vital perpasse a vida das pessoas. As muitas obrigações praticadas durante a vida religiosa dos filhos-de-santo demarcam significativamente uma espera pela passagem do *axé* através dos mais diversos campos: trabalho, amor, estudos, carreira profissional, entre outros. O *axé* corresponde a um dos aspectos da circularidade dos dons ou dádivas fornecidos pela religião. Nesse sentido, a análise fornecida por Mauss (1974) é exemplar e permite que se compreendam as leis de trocas mútuas existentes no ato de retribuir o que foi ofertado. Seu estudo propõe ser um paradoxo o significado desta reciprocidade, pois ao mesmo tempo em que *não* é uma forma contratual - onde está implícito o dever de retribuir -, é um ato realizado de livre e espontânea vontade, que encerra por si um caráter de obrigatoriedade –

ou seja, apesar de não ser preciso, a necessidade de retribuir é algo que todos fazem motivados por um impulso lógico que não está evidente.

“De todos esses temas muito complexos e desta multiplicidade de coisas sociais em movimento, queremos considerar aqui um único traço, profundo, mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, imposto e interessado dessas prestações. Elas têm tomado quase sempre a forma do presente, do regalo ofertado generosamente, mesmo quando, no gesto que acompanha a transação, há tão somente ficção, formalismo e mentira social; quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico”. (MAUSS, 1974:41-42)

Nesse sentido o *axé* se torna uma *dádiva oficializada* para o filho-de-santo, o impulso lógico que o faz esperar por uma retribuição, por parte do orixá, à sua dedicação. Esta dádiva oficializada pode ser compreendida como uma espécie de *contrato* entre as partes, no sentido de que a pessoa deverá agradar o orixá dono de sua cabeça – isto é, mantendo suas obrigações em dia, através das trocas rituais necessárias para tanto. Além disso, há um elemento implícito neste contrato, que é o de dar continuidade ao aprendizado como filho-de-santo e levar as tradições africanistas da nação correspondente adiante.

A princípio, a pessoa que ingressa no Batuque precisa realizar uma consulta mágica através do *jogo de búzios* - o oráculo africano - com o pai ou mãe-de-santo a fim de saber quem é o “dono de sua cabeça e seus caminhos”. Escrevendo sobre a corporalidade no Batuque, Jacqueline Britto Pólvora (1995) afirma que o *corpo* e a *pessoa batuqueira* são ritualmente construídos através de longas etapas de aprendizagem, nas quais a filosofia batuqueira é pouco a pouco inserida no cotidiano da pessoa.

O Batuque atribui singularidades específicas para o corpo e também para os órgãos dos sentidos, construindo uma lógica própria do sagrado, na qual os fundamentos perpassam a sensibilidade do fiel e designam *suas próprias* especificidades corporais (como, por exemplo, um orixá determinar as características físicas e psicológicas da pessoa). No que diz respeito aos órgãos

dos sentidos, o olfato, a audição e a visão são bastante acionados. “Ter visão” corresponde à *abertura espiritual*, confirmada principalmente através do jogo de búzios; também, os odores demarcam significativamente um terreiro, especialmente através do cheiro das oferendas, que são flores, alimentos e *axorô* – o sangue sacrificial, cuja decomposição é bem aceita pelos deuses. A audição apurada permite compreender trechos dos cânticos e os momentos exatos da incorporação, que se dá na roda de dança com a qual se inicia as cerimônias no Batuque.

Após o jogo de búzios – por meio de etapas progressivas e de acordo com o interesse da pessoa - a iniciação do indivíduo no Batuque se dá a partir da manifestação de uma divindade africana, isto é, o indivíduo *incorpora* um orixá (ou, na fala dos batuqueiros, *tem santo no mundo*). A esta incorporação – também conhecida como *estado de santo* - corresponde um dos fundamentos da religião africanista, que é um segredo, um *eró*, onde o próprio indivíduo não pode saber que foi possuído por um orixá. Conforme os pressupostos da religião, a crença de que *saber que se ocupa* – ou seja, saber que incorporou – poderia levar uma pessoa a enlouquecer (também verificado por KREBS, 1988).

O próximo passo da feitura corresponde ao que Van Gennep (1978) classifica como ritos preliminares: o indivíduo precisa passar por um determinado período “longe do mundo”, vivendo um *tempo sagrado*, que se dá através do resguardo ou recolhimento – cerca de uma ou duas semanas, onde a pessoa deve permanecer restritamente no terreiro. Este estado é conhecido, na fala dos informantes, como *ir para o chão*. Durante este período é realizada a primeira grande obrigação da vida do iniciado, e que deve ser repetida anualmente: o *serão*, *corte* ou *matança*, que corresponde ao imolamento de animais consagrados às divindades africanas, com o objetivo de fortalecer o *axé*, a força vital do orixá que guia a vida do indivíduo. Através deste procedimento, a mente e o espírito do filho-de-santo são enriquecidos por um poder simbólico que está contido no *axorô*. O *axorô* é o sangue do animal sacrificado, que é imolado exatamente sobre a

cabeça da pessoa, em frente ao *Quarto-de-santo* ou *peji* - um recinto separado por cortinas que possui prateleiras nas quais ficam as *quartinhas* ou vasilhas dos orixás. Tais vasilhas contêm água e o *ocutá*, uma pedra que representa o orixá.

A necessidade do sacrifício de animais é respondida na fala dos informantes, para os quais no sangue está contida a própria essência vital, responsável pelo despertar dos orixás; nesse sentido, perpassa a *dádiva*, o impulso lógico que faz o fiel doar um tanto de si para buscar *abertura de caminhos*. O sangue sacrificial é mantido durante o tempo em que permanecer o resguardo, correspondendo a um período de oscilação, em que não se está “nem lá, nem cá”. Tal estado corresponde a um segundo momento observado por Van Gennep: o de liminaridade, no qual o indivíduo pertence a dois mundos – o mundo *mágico* e o mundo *do cotidiano*.

Após a longa noite do imolamento dos animais (que são contados na casa das centenas, dependendo do número de filhos que se apronta), o dia seguinte é consagrado para a preparação dos alimentos sagrados - uma vez que apenas o sangue e algumas partes dos animais são *arriadas* (ou seja, guardadas nas vasilhas dos orixás que ficam no Quarto-de-Santo), tais como cabeça, pés, testículo no caso dos *quatro-pés* (cabritos, carneiros ou terneiros) e cabeça, pés, pontas das asas, pescoço, pulmões e testículos das aves. Segundo a crença corrente, através destas partes – consideradas menos nobres pelo senso comum - o *axé*, o *mana* circula. Levadas para a cozinha, são transformados nos manjares apreciados pelos orixás. Nesse sentido, a *cozinha* é o segundo lugar mais sagrado da casa, à exceção do próprio quarto-de-santo: é onde serão preparados de forma especial os alimentos que serão servidos aos orixás e ao público participante do batuque, a festa que ocorre no dia imediatamente após o serão.

O *Batuque* ou *Toque* é uma festa ritual de grande beleza, onde é importante observar nos detalhes o simbolismo correspondente aos mitos e lendas dos orixás. É um momento mágico, onde os deuses se *ocupam* dos mortais,

conferindo a estes um critério de *inversão* (VELHO, 1975) - uma vez que a possessão permite que o homem comum partilhe com as divindades uma parcela de seus segredos e mistérios.

Pela sacralização dos animais imolados no serão, nada é desperdiçado: com as aves preparam-se canjas, galinha assada e enfarofada; com o peito do carneiro faz-se o *amalá* (que é preparado com molho de folhas de mostarda picada, servido com pirão de farinha de mandioca), consagrado a Xangô; os cabritos são assados e servidos em pedaços, como o típico churrasco de rês. Outros alimentos, considerados sagrados para algumas divindades, também são preparados: canjica de milho branca e amarela (Oxalá), uma grande variedade de doces - tais como sagu, pudim, ambrosia, cocada e quindim, referentes a Oxum - e acarajés, que devem ser preparados pelas filhas de Iansã; milho em grãos retirados do próprio sabugo são cozidos (*axoxô*, referente ao orixá Obá), além da preparação de uma espécie de farofa com os miúdos dos *quatro-pés*, temperada com cheiro verde e cebola. A festa que será consagrada aos orixás tem que ter muita fartura – ou seja, os *dons* através dos quais se vai intermediar com os orixás – sendo que há uma grande preocupação para que as visitas saiam satisfeitas.

Na cozinha, além da preparação de bolos que serão servidos à noite, os filhos da casa preparam os muitos pacotes de *mercado*, que são distribuídos ao final da festividade e que consistem em pacotes contendo alguns dos alimentos sagrados da festa: farofa de mandioca pilada com amendoim e açúcar (referente ao orixá Xapanã), balas decoradas, pipoca, acarajé, carne de galinha e cabrito, churrasco, frutas e batatas assadas. Levando o *mercado* para casa a fim de ser consumido, o visitante “distribui o axé para os mais diferentes locais da cidade” (CORREA, 1994:33). Na cozinha também é preparada a bebida a ser consumida no batuque, uma espécie de suco misturado com guaraná e xarope de groselha, uma vez que bebidas alcoólicas são proibidas na festa.

De acordo com as observações realizadas na *Cabinda – nação* a qual pertence a casa de Pai Cristiano de Oxalá -, a longa noite da festa se inicia por volta das 21:00 horas com a *mesa de Ibeji*, que consiste num ritual do qual participam somente crianças de zero a doze anos e mulheres que queiram engravidar. A assistência prepara uma grande toalha branca que é estendida no chão, em frente ao quarto-de-santo; sobre a toalha, inúmeros alimentos consagrados aos orixás: amalá, canja, doces, frutas. As crianças, em número de seis a doze (seis é o número de Xangô) sentam-se ao redor da mesa e são convidadas a se alimentar; ao mesmo tempo, vários orixás *chegam no mundo* (isto é, possuem as pessoas), e passam a dançar em volta da mesa. Nos vários momentos da festa, os orixás irão possuir e abandonar várias vezes o corpo e a mente dos fiéis, ficando os indivíduos num estado de consciência intermediário - conhecido como *axêre* ou *axêro*, que os faz agir como se fossem crianças, fazendo brincadeiras e se expressando através de um linguajar confuso. Esse período transitório é necessário, conforme coletado em campo, para a consciência retornar ao indivíduo, e dura em torno de uma hora.

Após a *mesa de Ibeji* começa propriamente o *toque* – isto é, quando o pai ou mãe-de-santo saúda oficialmente o panteão de orixás e os chama através do toque de uma sineta. Uma roda é formada no meio do salão e, ao som dos tambores, os participantes iniciam uma dança em sentido anti-horário. Nesse momento ocorrem novas incorporações e dramatizações das lendas africanas. Depois da grande maioria das pessoas aderir ao transe, aqueles que *foram para o chão* dançam com seus convidados e com os presentes recebidos na cerimônia, ao mesmo tempo em que começam a ser servidos ao público os alimentos rituais. Os orixás são, pouco a pouco, *despachados* (isto é, “sobem” ou “vão embora”), deixando as pessoas novamente em estado de *axêre* ou *axêro*.

Rita de Cássia Amaral, escrevendo sobre festas de religião afro-brasileira, e especificamente sobre candomblé, argumenta que o caráter que estas possuem é mesmo o de um espetáculo, ao qual o público comparece já com esta expectativa:

“É possível perceber que a festa de candomblé assume, inclusive, o caráter de ‘lazer’, de espetáculo, a que se vai nos fins-de-semana, e do qual é possível fazer parte, seja apenas assistindo, seja dançando na assistência, seja aproximando-se, aos poucos, da religião. Sendo o momento síntese de tudo o que o povo-de-santo pode apresentar publicamente em termos de imagem de religião, para a assistência a festa é não só um verdadeiro espetáculo, de estética ímpar, mas também uma ‘vitrine’ da alegria, do ludismo, da sensualidade e da beleza vividos pelos adeptos dessa religião. Vitrine de um estilo de vida. A idéia de que os próprios deuses vem a terra para dançar e se divertir, para ‘comer’, para vestir belas roupas, o apelo da música, da festa e dos prazeres sensuais para o povo-de-santo, que é fortemente ligado a eles (...)”. (In: MOURA, 1998:115)

A *Levantação* corresponde à limpeza, nos dias posteriores ao batuque, do quarto-de-santo e dos instrumentos utilizados no serão. Todos os alguidares e quartinhas (vasilhas com água) são recolocados em seu lugar original, dentro do quarto-de-santo. Com reverência e cuidado, os filhos-de-santo efetuam este trabalho, *despachando* ou *descarregando* os alimentos – muitos deles em avançado estado de putrefação - em locais por eles considerados apropriados.

A contratualidade ritual que se estabelece a partir da iniciação dos indivíduos no Batuque corresponde às trocas necessárias para o bom andamento da vida pessoal do iniciado; ao contrário de ser apenas uma festividade, estas trocas rituais representam - conforme as observações e relatos informais colhidos durante as cerimônias observadas – momentos de grande responsabilidade, pelo teor de elevação espiritual das entidades e das forças energéticas (o *axé*) manipuladas. Os *dons* e os *contradons* – isto é, “eu ofereço, mas recebo em troca” – fazem parte de uma essência religiosa que dá fundamento à uma visão de mundo que se regula pelas histórias, lendas e mitos do orixá que guia os caminhos do indivíduo, levando a ser a iniciação no Batuque algo para a vida toda.

1.1.2 – A UMBANDA

O marco histórico mais aceito para a constituição da Umbanda enquanto religião pode ser considerado a manifestação do *caboclo das sete encruzilhadas* – que, em 1908, teria tomado o corpo do jovem Zélio de Moraes, em Niterói, estado do Rio de Janeiro, e anunciado a criação de uma “nova religião” (GIUMBELLI, 2002). Esta nova religião acentuaria os valores cristãos e os sincretizaria com elementos das demais religiões. Suas práticas estariam voltadas exclusivamente para a caridade e o auxílio ao próximo, no que Patrícia Birman (1983) chama de *umbanda cristã*.

Apesar desta “origem oficial”, a Umbanda pode ser associada aos cultos de caboclo presentes em diferentes estados brasileiros, considerados muitas vezes como uma *deturpação* da religião africanista “pura” (DANTAS, 1988). Geralmente pode ser explicada como uma religião que apropriou-se de elementos presentes nas demais religiões, especialmente o catolicismo, o espiritismo, a macumba carioca e outras religiões de matriz afro-brasileiras (MAGNANI, 1986). Sendo essa sua origem mais aceita atualmente no universo acadêmico, coloca-se numa dada oposição às observações de Bastide (1960) – que, em seus estudos, enquadrava a Umbanda como remanescente direta de tradições africanas.

As duas casas de culto por mim analisadas neste trabalho remetem, no entanto, à Umbanda “histórica” fundada por Zélio de Moraes. Sua trajetória, após o seu fundamento no começo do século XX deve-se ao papel das federações umbandistas, surgidas entre as décadas de 1940 e 1960. O papel desempenhado pelas federações e por seus intelectuais orgânicos - que visavam codificar ritos e legitimar socialmente os cultos - permitiu que a Umbanda praticada por Zélio de Moraes se difundisse no sul e sudeste do país. Reinterpretando as variantes regionais (tais como o *toré* analisado por DANTAS, 1988), a Umbanda “histórica” construiu uma identidade que tem como principais figuras o *caboclo* e o *preto-*

velho, considerando ambos como representantes míticos da formação do povo brasileiro. (SILVA, 2002:161-162).

As divindades e entidades cultuadas pela Umbanda dividem-se em *linhas* ou *falanges*, nas quais atuam entidades ou *caboclos* específicos, tais como *Ogum lara* e *Ogum Beira-Mar*, na *Linha de Ogum*, e *Xangô Godô* e *Xangô 7 pedreiras* na *Linha de Xangô*. Com as diversidades regionais as linhas ou falanges modificam-se, apresentando, por exemplo, as modalidades de *Linha dos Boiadeiros*, *Linha do Oriente* e *Linha dos Marinheiros*, que não são comuns no Rio Grande do Sul, onde foi introduzida no início da década de 1920. Na *Linha Africana* atuam *pretos-velhos* e na *Linha de Ibeji*, crianças.

Todas as imagens representativas das entidades que atuam nas *Linhas* estão presentes no *congá* – o altar umbandista – bem como nos ornamentos e decoração dos templos. Assim, é característica desta religião a presença de imagens de santos católicos, acompanhados de elementos de outras tradições – pois é uma religião em constante recriação - tais como o esoterismo e a Nova Era, com representações de deuses orientais, anjos, bruxas, duendes e gnomos, entre outros.

Conforme Pierre Sanchis (2003:16-17), a Nova Era constitui-se numa exuberante proliferação de ramificações, encontros, fusões, superposições, tradições particulares e sedimentações universais, representando a contundente afirmação e a radical negação de uma modernidade individualista, racional e dessacralizadora. Presente num Brasil que tem o seu cadinho de sincretismo, o universo religioso da Nova Era é permeado de representações e simbolismos que começam pela própria tradição esotérica, remodelada para não só atender às demandas existenciais dos indivíduos, mas também a um exigente mercado de consumo - constituindo-se, portanto, num lucrativo filão comercial.

Retornando à Umbanda, as *Linhas* ou *Falanges* apresentam-se em número de sete.

- **Linha de Oxalá**
- **Linha de Iemanjá**
- **Linha de Oxóssi**
- **Linha de Xangô**
- **Linha de Ogum**
- **Linha de Ibeji**
- **Linha Africana**

* Reintero ser esta classificação típica da Umbanda fundada por Zélio de Moraes, no início do século XX, no Rio de Janeiro (GIUMBELLI, 2002). Durante o trabalho de campo, nos dois terreiros, foi esta a classificação observada.

A iniciação na Umbanda se dá de forma relativamente mais simples do que no Batuque. Apesar de haver a necessidade da vivência na religião, é possível compreender aspectos da Umbanda a partir da extensa bibliografia disponível, inclusive disponibilizando material de outras crenças, tais como o espiritismo Kardecista. Nesse sentido, pude confirmar como dado relevante que muitos dos conceitos “teóricos” apresentados aos neófitos pelo pai e mãe-de-santo correspondem aos pressupostos basilares do Kardecismo, ainda que numa linguagem menos formal – comprovando a assertiva que fala do sincretismo com o espiritismo Kardecista. Esta aproximação pode também derivar do fato de que Zélio de Moraes – o fundador histórico da Umbanda – ter sido um médium espírita antes de fundar a nova religião.

Com relação à etnografia, a agregação de elementos do espiritismo Kardecista – tais como os conceitos de **mediunidade, reencarnação, mérito evolutivo, obsessão e livre arbítrio** – é recorrente nas duas casas observadas, bem como na fala dos informantes. O jornal *Hora Grande*, voltado para o público africanista também traz e busca explicar tais conceitos, sempre utilizando a fala de algum pai ou mãe-de-santo. Pude observar, também, a circulação informal de

romances e livros doutrinários do Kardecismo nas duas terras. Para compreender o *ethos* da vivência umbandista, busquei acercar-me dos conceitos fornecidos pelo kardecismo, na tentativa de possuir um cabedal mínimo de conhecimentos que são repassados, pelo pai ou mãe-de-santo, para o fiel.

O espiritismo Kardecista é uma religião de possessão surgida por intermédio de Allan Kardec, pseudônimo de Hippolyte Leon Denizard Rivail (1804 – 1869), pedagogo e intelectual francês que investigou as ditas comunicações entre vivos e mortos, realizadas por meio de *médiuns* – pessoas possuidoras de faculdades psíquicas que teriam a capacidade de transmitir as sensações e os pensamentos dos *desencarnados* (mortos). Nesse sentido, novamente remeto a Pierre Sanchis, que chama a atenção para o processo dialógico que as religiões presentes no Brasil travam com este *outro*:

“Nossas senhoras que aparecem e vem conviver com os homens, anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios, ou tudo isso ao mesmo tempo; enfim, o Espírito Santo para pentecostais e católicos”. (SANCHIS, 2003:26)

Conforme as chamadas *obras básicas* - *O Livro dos Médiuns*, *O Livro dos Espíritos*, *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, *A Gênese* e *O Céu e o Inferno*, todos organizados por Allan Kardec - o Kardecismo apresenta-se sob três aspectos: *filosófico*, *religioso* e *científico*, cada um com suas características próprias. O aspecto filosófico preocupa-se com a questão existencial humana, o aspecto científico busca investigar o psiquismo e o magnetismo e o aspecto religioso centra-se na doutrina, na ética e na moral cristã. Surgido na França, na primeira metade do século XIX, o Kardecismo sofreu ainda influências das demais doutrinas científicas e racionalistas da época, tais como o evolucionismo e o positivismo. Alcançando pouca expressão na Europa, iria desenvolver-se de forma peremptória no Brasil, sendo a FEB (Federação Espírita Brasileira) fundada em 1884, no Rio de Janeiro.

No Brasil, o aspecto religioso da doutrina sobrepôs os demais, sendo ressaltado seu teor caritativo. No Rio Grande do Sul encontrou ambiente propício para o desenvolvimento dos três aspectos de sua doutrina, uma vez que o estado vivia, em finais do século XIX e início do XX, sob nítida influência positivista, através do partido republicano. Já em 1894 é fundado o Grupo Espírita Allan Kardec (até hoje em funcionamento, na Rua Andrade Neves, no centro da capital) e, em 1921, seus adeptos organizam a Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS). O envolvimento de membros “letrados” na constituição do espiritismo Kardecista, no Brasil e no Rio Grande do Sul, é um diferencial – em princípio, o espiritismo Kardecista teve grande aceitação por imigrantes de prestígio econômico e cultural, sendo boa parte dos membros dos centros espíritas, no início do século, advogados, médicos, engenheiros ou militares.

“Para esses membros, a teoria conjugava uma explicação racional com possibilidades de cura, oferecendo uma interpretação de mundo coerente, sem negar elementos do catolicismo, pois se inspiram nos evangelhos e na ética cristã, considerando Cristo como maior entidade encarnada (...) propunha uma articulação de seus princípios para a vida cotidiana, baseada na caridade, e oferecia possibilidades de terapia gratuita”. (WEBER, 1999:206)

Apesar de congregar a elite, o espiritismo Kardecista popularizou-se de forma significativa entre a população mais carente, que passou a busca-lo como recurso terapêutico de restabelecimento da saúde, uma vez que unia aspectos da religiosidade popular e práticas informais de cura. Com o surgimento das centenas de *sociedades espíritas* pelo Brasil, já na primeira metade do século XX, a FEB passa a estabelecer diretrizes de funcionamento para o Kardecismo, sendo uma de suas metas combater no seio das sociedades espíritas as influências das religiões afro-brasileiras, concebendo o caráter de *mistura* como algo *perigoso* – pois, naquela época, as expressões “baixo espiritismo” e “falso espiritismo” tornam-se correntes para designar a nova modalidade de crença. Assim, uma série de procedimentos passam a ser adotados no sentido de se reconhecer, entre as inúmeras casas, centros e sociedades espíritas surgidas, aquelas que *efetivamente* seguiriam a doutrina proposta por Allan Kardec (estudo das *obras básicas*, características da *possessão*, entre outros).

Data deste período, próximo aos anos 50, o grande marco que definitivamente separaria os caminhos do Kardecismo das demais religiões de apelo mediúnico. A eminência da figura carismática de Chico Xavier e seus livros psicografados – *Há dois mil anos, Nosso Lar, Renúncia*, entre outros – determinou esse afastamento. Por outro lado, também foi responsável pelo distanciamento do espiritismo kardecista praticado em finais do século XIX, baseado nos receituários e estudos científicos de uma elite letrada. Com Chico Xavier e seus “mentores espirituais” (Emmanuel, André Luiz, entre outros) legitima-se um espiritismo que aproxima-se de diretrizes acentuadamente evangélicas, com ênfase na figura de Jesus e na caridade. (LEWGOY, 2004).

Um dos grandes baluartes do espiritismo Kardecista é o dogma da *reencarnação* - ou seja, o retorno do espírito ao corpo, através das sucessivas existências, na tentativa de auto-aperfeiçoamento. Por meio da reencarnação o espírito saldaria as *dívidas* porventura contraídas através da má utilização do seu *livre arbítrio* - outro dogma da doutrina -, que significa a possibilidade do indivíduo agir conforme quiser, porém respondendo a chamada *lei de causa e efeito*, ou *ação e reação*; estas leis caracterizam, para o espiritismo de matriz Kardecista, a chave de todo o sofrimento ou felicidade dos indivíduos, pois respondem pelo bem ou mal cometidos durante as sucessivas existências.

De acordo com os postulados Kardecistas, a grande maioria dos *espíritos encarnados* sofre as conseqüências de seu livre arbítrio, resgatando suas pretensas faltas geralmente por meio da *dor*, compreendida em termos de *expiações* e *provas*, sendo a *doença* um dos veículos para expurgar o mal cometido.

Com relação às doenças pertencentes ao cabedal da psicologia e psiquiatria – e também aquelas tidas como *dos nervos* (DUARTE, 1986) – o Kardecismo explica como sendo fruto, na maior parte das vezes, de uma *obsessão*. Conforme Lewgoy (2003:92-93), a obsessão é uma categoria espírita

que designa uma *enfermidade espiritual*. Consiste no assédio de um *espírito obsessor* sobre um *obsidiado* com propósitos de vingança (em virtude de *dívidas* contraídas em *situações passadas*), ou simplesmente atraído por relações de afinidade, ‘extraíndo os *fluidos* necessários para continuar sentindo aquilo que sentia quando encarnado’. Conforme a literatura espírita, especialmente os livros cuja autoria é atribuída a André Luiz, os inúmeros casos de drogadicção, alcoolismo e tabagismo são atribuídos a espíritos obsessores, atraídos por estes vícios que cultivavam quando *encarnados*. Os *encostos* popularizados pelos neopentecostais da IURD também respondem por este tipo de malefício (MARIANO, 2003).

A terapêutica utilizada para livrar a pessoa da atuação dos *obsessores* consiste no *expurgo* destes *espíritos*. A *sessão de desobsessão* – realizada em recinto fechado, onde só comparecem os médiuns - consiste num contato dialogado com esses espíritos, com o propósito de *esclarece-los*, convencendo-os a abraçar a ética cristã e desistir do ânimo de vingança, abandonando, finalmente, o obsidiado (LEWGOY, 2003:92). Este, por outro lado, é convidado a modificar seus hábitos – a propalada *reforma íntima* – uma vez que também é considerado como responsável pela obsessão, por não cultivar uma atitude moral e um conhecimento que o levassem a sintonizar numa *faixa vibratória* elevada, abrindo o caminho para a ação do obsessor; ao obsessor é dada a oportunidade de unir-se aos *bons espíritos*, através do arrependimento de sua interferência na vida do obsidiado. Uma vez socorrido, o obsessor é encaminhado às “esferas superiores” – que são, conforme a literatura espírita, lugares destinados ao socorro médico e psicológico do obsessor.

Ao absorver os conceitos formulados pelo Kardecismo, a Umbanda também credita aos *espíritos* a posse do corpo de seus fiéis. Diferenciando-se do Batuque, compreende serem estes *guias* não *deuses*, mas espíritos em processo evolutivo, através da *reencarnação*. Assim, não reverenciam de maneira exclusiva apenas *um* espírito, mas *vários*, de acordo com a receptividade do *médium*.

Glauber, meu informante principal, afirma *receber* na Umbanda quatro *entidades*: Ogum Beira-Mar, um preto-velho, uma *Jurema* (índia) e Leandrinho (criança). Cada uma destas *entidades* tem seus gostos e preferências, dias festivos e linguajar específico. O conceito de mediunidade (possessão) também não é tão amplo quanto no Kardecismo, que pressupõe ser esta uma faculdade anímica presente em todos os seres humanos. Para a Umbanda, a mediunidade só é possível através de desenvolvimento específico, dado através dos processos de aprendizado orais e práticos – ou seja, vivendo a religião e sob a tutela do pai ou mãe-de-santo.

Com relação aos critérios da *obsessão/desobsessão* tão caros ao espiritismo Kardecista, a Umbanda não caracteriza o processo de forma semelhante. Existe a compreensão das relações de afinidade entre *obsessor/obsidiado*, porém ao obsessor não há a tolerância verificada no Kardecismo: para o seu afastamento são realizadas cerimônias específicas (a *consulta*, para avaliação do problema) e efetuam-se *trabalhos* (oferendas), nos quais pleiteia-se o afastamento do *obsessor*. Estas oferendas e trabalhos geralmente são compostos por alimentos, bebidas e fetiches (tais como ornamentos, mamadeiras, chupetas, perfumes...), não constituindo-se como prática recorrente a utilização de animais sacrificados. Embora existam diferenças específicas entre os tipos de trabalho (para saúde, vida profissional, amorosa, entre outros), aqueles que envolvem a *desobsessão* ou o afastamento do espírito perturbador são considerados como “pesados”, e freqüentemente incluem a utilização de carne crua, geralmente comprada em açougue, e pólvora em pequenas quantidades. Outras formas de auxílio remetem aos *banhos de ervas*, *defumação*, *passes magnéticos*, *velas*, *perfumes* e *conselhos*. As chamadas *mesas brancas* também costumam ocorrer nos terreiros de Umbanda. Consistem em sessões restritas aos filhos-de-santo, nas quais não ocorrem incorporações de *caboclos*, mas de *espíritos sofredores*. Apesar de não ter tido acesso à *mesa branca*, os relatos colhidos informam que as manifestações incluem choros e

lamentações, numa terapêutica semelhante às sessões de desobsessão do Kardecismo.

As sessões de umbanda, ao contrário das cerimônias do Batuque, ocorrem ao menos uma vez por semana, sempre no mesmo dia. A duração das sessões também é menor, cerca de três horas – período no qual ocorrem as incorporações e o atendimento ao público. Este atendimento consiste nos aconselhamentos através de *consultas*, nas defumações individuais e nos *passes*, dados às pessoas e a roupas levadas por elas. Os *passes magnéticos* – presentes tanto no espiritismo kardecista quanto no meio carismático católico - constituem na imposição de mãos sobre a cabeça e corpo das pessoas.

Os fundamentos agregados do espiritismo kardecista pela Umbanda constituem pontos de apoio teóricos importantes para que se compreenda o *ethos* vivenciado pelos seus fiéis. O *mérito evolutivo* compreendido em termos de dádiva, mesmo que haja sofrimento, é perpassado na fala dos informantes e de suas *entidades*. Ao contrário do Batuque, que é uma celebração aos próprios deuses, a Umbanda realça o teor caritativo de sua doutrina. As cerimônias são movimentadas, alegres, coloridas, mas o que se quer destacar é a simplicidade.

A trajetória histórica da Umbanda remete também ao surgimento do seu oposto, a *Quimbanda*. De uma forma semelhante ao Kardecismo, os intelectuais orgânicos da Umbanda também buscaram codificar e uniformizar ritos e práticas, partir da segunda metade do século XX. A tarefa, quase hercúlea - dadas as características da religião em suas modalidades regionais – acabou por segregar entidades sob critérios morais bem demarcados. Tais critérios remontam teoricamente aos do espiritismo Kardecista – o bem e o mal, nos quais o *espírito* estaria temporariamente *transitando* – dando origem à Quimbanda. As *entidades* que atuam nesta modalidade são as mesmas da *macumba carioca*: *Exus* e *Pombagiras*, freqüentemente associados ao *perigo*, em oposição a uma *pureza* implícita a Umbanda (DOUGLAS, 1976).

1.1.3 – A QUIMBANDA OU LINHA CRUZADA

No panteão dos deuses africanos, *Exu* – ou *Esu* - é o orixá que personifica a *vida em movimento*: ele é o mensageiro entre os deuses, dos deuses para os homens e vice-versa; conhece todas as entradas e saídas, e por isso é respeitado – é o dono dos caminhos, o intérprete dos deuses. Tendo como símbolo o órgão genital masculino, é associado à fecundação e a vida, remetendo à sensualidade e a sexualidade:

“Exu é considerado uma força motora, geradora, criativa e onipresente, cuja existência se faz nas margens, nos limites, na liminaridade e nas suas múltiplas caracterizações. Representando a ambigüidade, a pelintragem, o imprevisível e o caótico, ele é também o mestre das encruzilhadas e das aberturas, conhecedor dos caminhos, início da vida, mensageiro da palavra e arauto entre os orixás e os seres humanos”. (BARBOSA, 2000:155)

As características contraditórias do Exu africano contribuíram decisivamente para que o personagem fosse reconhecido pelo seu caráter irreverente ou *trickster* (MAGNANI, 1986). Presente neste caráter, a ambigüidade e a dicotomia Bem/Mal demarcam profundamente a entidade, cuja representação refere um personagem envolto em *luz e sombras*, numa perspectiva moral. O imaginário que cerca o personagem *Exu* migrou também para a construção simbólica desta entidade na Quimbanda, recebendo nesta modalidade de religião uma correspondente feminina, a *pombagira*. Para compreender a trajetória do imaginário atribuído a estas entidades, proponho uma análise das circunstâncias que levaram a tal denominação.

O caminho percorrido que demarca a introdução histórica do orixá Exu no Brasil remete ao período da escravidão, quando as características da entidade foram censuradas pela óptica católica, especialmente as representações de sensualidade e sexualidade. O estigma negativo que envolveu o personagem

estava inserido no sistema de valores simbólicos e morais que atribuiu à cultura do outro um caráter de perigo.

Backzo (1985:311) fala que os mais estáveis dos símbolos estão ancorados em necessidades profundas e acabam por se tornar uma razão de existir e agir para os indivíduos e para os grupos sociais; a construção dos símbolos é variável, mas revela um profundo intercâmbio com o imaginário social dos indivíduos ou da coletividade. O perigo e os valores inerentes ao temor que as características do Exu – o logro, a malandragem, a alusão ao sexo - suscitavam à moral e ao imaginário católico vigente estavam inseridos, também, num sistema simbólico que responde pelo nome de “mentalidade” – conceito utilizado na História Social e compreendida como um dos mais duráveis e imóveis valores subjetivos que os indivíduos possuem:

“(…) é o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum”.(LE GOFF, 1988:71).

Jean Delumeau, em *A história do medo no Ocidente*, aprofunda a temática da história das mentalidades, discorrendo sobre os temores de uma sociedade que passava da Idade Média para a Idade Moderna. A delimitação temporal proposta pelo autor (de 1300 a 1800) é bastante significativa, uma vez que demonstra o quanto as mentalidades se mostram estáveis e contínuas: ao mesmo tempo em que profundas mudanças estruturais⁴ afetavam de forma irreversível a sociedade, a política, a economia e a cultura, quando o pensamento ocidental se tornava crescentemente racionalista e o período das grandes navegações se iniciava, a maioria da população ainda permanecia atrelada aos valores de um mundo renascentista. Segundo Delumeau, a sociedade europeia, entre 1300 e 1800, sofreu uma conjunção de medos dos mais variados tipos: as pestes, a fome, o mar, a crença de que o mundo iria acabar e, sobretudo, o medo do diabo assolou os corações e mentes dos europeus. O embate entre luz e trevas foi característico

do período da Renascença, assim como o retorno da figura assustadora do diabo bíblico - para não falar na Inquisição. Após *A Divina Comédia* (século XIV), outras obras vieram e também tiveram como tema o encontro com o maligno, seja como pano de fundo, seja com o próprio Senhor das Trevas. *Macbeth*, de Shaekspeare data de 1606 e o famoso *Malleus malleficarum* (“Martelo das feiticeiras”), entre outros tratados de demonologia (tendo origem no pensamento erudito de Santo Agostinho) surgiram nessa época. Delumeau acrescenta ainda que:

“A emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A Renascença herdava seguramente conceitos e imagens demoníacos que se haviam definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhes uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente”. (DELUMEAU, 1990:225).

Quando as caravelas espanholas e portuguesas cruzaram os mares, muitas coisas inacreditáveis - e antes absurdas - ficaram provadas, entre elas que os oceanos não se derramavam no vazio e que haviam seres povoando o lado de lá: os ameríndios. Com o movimento da Contra Reforma na Europa, o Concílio de Trento (1545) decidiu cristianizar esses seres – ainda sem definição para a época –, o que marca o início da vinda de catequizadores para o Novo Mundo. Esses religiosos – que eram, naturalmente, fruto de sua época - vinham profundamente marcados pelas concepções imaginárias e simbólicas acerca do “Bem e do Mal”. Segundo Laura de Mello e Souza:

“Tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento laico e o religioso, entre o poder de Deus e o do Diabo, embate, enfim, entre o Bem e o Mal marcaram dessa forma concepções diversas acerca do Novo Mundo. Para os primeiros colonizadores e catequistas da América, que viveram numa época em que contendias religiosas dilaceravam a Europa, o recurso a tal embate não era simples retórica, mas índice de mentalidade onde o plano religioso ocupava lugar de destaque, mostrando-se presente nos mais diversos setores da vida cotidiana”. (SOUZA, 1993:22)

⁴ Ou seja, através de um processo contínuo de mudanças significativas, representadas pela centralização do poder político, pela Reforma protestante e pela expansão marítima e comercial.

O processo de colonização do Novo Mundo levou a demonologia a ser incorporada como filosofia auxiliar às práticas religiosas dos catequizadores, que viam nos hábitos e crenças (tais como, por exemplo, a nudez e a poligamia, entre outros) dos ameríndios a intervenção do diabo – naturalmente, o diabo cristão que era alimentado no imaginário do homem europeu. Logo, qualquer insucesso no processo de evangelização era atribuído ao personagem, o que desencadeou práticas diversas no “combate ao mal”, especialmente autos-de fé que consistiam na destruição de relíquias e objetos sagrados.

Na colônia portuguesa, os evangelizadores depararam-se com cenas que figuravam em discursos visuais, tais como a antropofagia, que remetiam às atribuídas bacanais e orgias de um passado greco-romano. Também os “perigos” representados pelas práticas dos indígenas contribuiriam, conforme atestam as cartas do primeiro provincial jesuíta, padre Manuel de Nóbrega, para a ruína da colônia. Observando já que os primeiros colonizadores da nova terra caíam-se de admiração e adesão aos hábitos dos nativos, Nóbrega e os demais religiosos enviados de Portugal passam do discurso à prática, com o início dos processos efetivos de cristianização e conversão dos nativos - assegurando serem os índios, no dizer de Nóbrega, “papel em branco onde se pode escrever à vontade” (Apud VAINFAS, 1999:19). Os hábitos dos indígenas eram considerados “bestialidades” e “obra do diabo”. Conforme Laura de Mello e Souza:

“Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionaram como grandes mecanismos que, mais do que aculturar ou ocidentalizar, desencadearam a circularidade de níveis culturais. Dado o relevo do diabo no imaginário ibérico, manifestado sobretudo na demonização da América, caberia perguntar se na península – notadamente em Portugal – não teria ocorrido um esfumamento da importância da bruxa em nome de maior importância atribuída ao demônio. O campo de ação dessa criatura, por sua vez, acabou se tornando mais rico e multifacetado que no resto da Europa, e isto sobretudo pela influência das religiões americanas – influência presente, sem dúvida, na preocupação hispânica com as superstições”. (id.ibid: 43)

O início do tráfico negreiro para o Brasil, ainda no século XVI e através do século XVII em diante, inseriria definitivamente o africano num processo de “coisificação” - isto é, afastando o negro de sua dimensão humana e considerando-o como um objeto manipulável, que pode ser vendido, emprestado e barganhado. Ao mesmo tempo, a demonização atribuída inicialmente ao índio passa de forma contínua para o universo de valores do negro, especialmente em relação às suas crenças. Advindo de uma Europa marcada pelo temor frente ao desconhecido, o transplante do imaginário social e dos conseqüentes valores a ele atribuídos foi de fato uma prática permanente – e até certo ponto inconsciente - durante o processo de consolidação das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais no Brasil.

Assim como o Exu do panteão africano, os *exus* e *pombagiras* são personagens que transitam num espaço de marginalidade, compreendida como sendo uma fronteira entre o permitido e o condenável. Na fala dos informantes, são entidades ditas “*perigosas*”, com as quais é preciso “*saber trabalhar*”, mas sem as quais “*não se faz nada*”. Não são, no entanto, reconhecidas no mesmo patamar do *Exu* – divindade cultuada no candomblé - ou mesmo do *Bará*, que representa, com algumas diferenças, o Exu no Batuque gaúcho. Os *exus* e *pombagiras* da Quimbanda representam, como pude verificar em minhas pesquisas, os *eguns* rejeitados pelo Batuque.

Através dos relatos colhidos nos dois terreiros, bem como no jornal pesquisado, os *exus* e *pombagiras* são compreendidos como “espíritos de pessoas que fizeram o mal na Terra e depois se arrependeram” (Glauber) e “bandidos e gente que foi ruim, mas que está ali pra se regenerar de acordo com a paga que as pessoas lhes dão” (Eliete). Outra idéia corrente é a de que tais entidades teriam sido “pessoas que sofreram morte violenta” (Margarete). Sobre este aspecto, recorro a Mauss:

“Dir-se-nos-á que, em certas sociedades, a magia não envolve a todos os mortos, mas principalmente os que tiveram morte violenta, os criminosos em particular? É uma prova a mais

do que desejamos mostrar, pois estes são objeto de crença e de ritos que deles fazem seres completamente diferentes, não só dos mortais como também dos demais mortos. Mas, geralmente, todos os mortos, cadáveres e espíritos formam, em relação aos vivos, um mundo à parte (...)" (MAUSS, 1974:149)

De um modo geral, exus e pombagiras estão associados à malandragem, ao crime e às paixões (que, neste sentido, responde pela intensa busca na resolução de problemas amorosos e sentimentais), bem como às “sensações da matéria” (Glauber), às quais ainda se encontrariam *presos*. Estas *sensações da matéria* compreendem a necessidade de bebida e fumo, evidenciada nas sessões de Quimbanda – quando os filhos-de-santo, através do transe possessivo, consomem impressionantes quantidades de álcool. Suas representações são ícones e demais imagens que lembram demônios e prostitutas, portando objetos cortantes e tridentes, e se situam no interior de casinholas vermelhas (*casa de exu*), geralmente construídas na frente dos terreiros. Dentro da *casa de exu* são realizados os *assentamentos* – cerimônias especiais onde são inseridos, de forma ritual, objetos e aves sacrificadas, cujo sangue, penas e algumas partes específicas são recolhidos em vasilhas.

“Mas para as religiões de matriz africana, o efeito gangorra inexistente: seja o indivíduo bom ou mau em vida, a condição de sua alma após a morte é única: ela fica vagando pelo mundo, de vez em quando devendo ser reverenciada para que não perturbe os vivos. No bojo da mesma lógica, inexistem inferno ou céu, assim como prêmio ou condenação eternos. Por isso, ainda, não existe pecado do lado de baixo do Equador – não há falta humana que não possa ser reparada com oferendas às entidades espirituais. Se não há o efeito gangorra e o destino da alma é imutável, sobra apenas, concreta e palpavelmente, o corpo”. (CORREA, 2002: 247)

Remetendo ao panorama atual, a Quimbanda representa uma significativa parcela da comunidade africanista – uma vez que nela geralmente atuam os mesmos participantes das outras duas modalidades. Conforme as observações coletadas, especialmente na casa de Pai Cristiano de Oxalá e no jornal *Hora Grande*, a Quimbanda constitui o *lado negativo* da Umbanda – que não deve ser compreendido como ruim, mas sim como o seu complemento. Dessa forma, as entidades que *respondem* na Umbanda – caboclos, pretos velhos e crianças –

possuem o seu correspondente na Quimbanda. Como pude observar através da vivência proporcionada pela pesquisa, a Quimbanda é, para seus participantes, uma complementação à Umbanda, porém inferior à esta. As muitas entidades que atuam na Quimbanda são consideradas *escravas* (é este o termo utilizado) das entidades da Umbanda. Essa terminologia é frequentemente empregada no jornal *Hora Grande*.

A Quimbanda, assim como a Umbanda, é composta por *linhas* ou *falanges*; porém, ao contrário da Umbanda, tais linhas se mostram bastante contraditórias, principalmente pela profusão de *entidades* que supostamente respondem em cada uma das linhas. Assim, a dificuldade de situar e classificar as entidades em linhas ou falanges é grande.

Adriane Luisa Rodolpho, em sua dissertação de mestrado (PPGAS, 1994), apresenta duas classificações coletadas de seus informantes. A primeira classificação organiza os exus e pombagiras em três falanges: *Lúcifer*, *Belzebu* e *Linha das Almas*. Em cada uma das falanges atuariam “Exus de Frente” – chefes da falange, um exu e uma pombagira. Os subordinados dos exus de frente seriam os “Exus de Escala”, em número de sete pares de exus e pombagiras. A estes exus de escala corresponderiam outros mais, sempre em número de sete. A segunda classificação apresentada refere-se a uma hierarquia observada com relação à astrologia e ao zodíaco, peculiar ao terreiro onde a pesquisadora efetuou suas observações. O jornal *Hora Grande* apresenta também três Linhas, porém não atribui às pombagiras a “chefia” das falanges:

“A Hierarquia dos Exus

Os negros africanos em suas danças nas senzalas, incorporavam alguns exus e esses exus, com seu brado e jeito maroto e extrovertido, assustavam os brancos que se afastavam e chegavam até a agredir os médiuns, dizendo que eles estavam possuídos por demônios. Os exus, tão injustiçados, e por isso pouco conhecidos, se apresentam sob três figuras ou personalidades diferentes.

O maior da Quimbanda ou maior dos Exus é conhecido como maioral, ou mais precisamente como sua majestade Exu Rei, e não incorpora em ninguém. O maioral da Quimbanda é

representado por três figurações ou pessoas, se preferir, personalidades diferentes, a saber:

Lúcifer – Belzebu - Exu Rei das Sete Encruzilhadas

Cada uma das personalidades do exu Rei tem seus auxiliares diretos e imediatos, por meio dos quais eles agem.

O Maioral, com a personalidade de Lúcifer, comanda dois importantes e poderosos Exus: Exu Marabô e Exu Mangueira, os quais não incorporam, mas sim os seus servos da Terceira Falange em diante.

Como Belzebu, comanda ele outros dois poderosos exus: Exu tranca ruas e Exu Tiriri, os quais também não incorporam, e sim seus servos da terceira falange em diante.

Como Exu Rei das Sete Encruzilhadas, comanda ele dois poderosíssimos exus: Exu Veludo e Exu dos Rios, os quais também não incorporam, e sim os servos da terceira falange em diante. Todos chefes de legião comandam mais sete Exus, e estes sete mais sete, e assim por diante. (...) Esses seis principais exus constituem o Estado-Maior ou o Astral Inferior de Lúcifer na Quimbanda. (...) Exu é a polícia de choque da Umbanda, é quem cobra na hora e também é quem tem maior ligação com os seres encarnados”. (HORA GRANDE, Ano VII, ed. 58, p.24, março de 2003)

Uma outra classificação, também extraída do jornal *Hora Grande*, aproxima-se de uma hierarquia dada por “mérito” ou “evolução”, e assemelha-se aos critérios do espiritismo Kardecista:

“A linha de exus engloba-se no plano número 1 da Umbanda, através do qual se tem acesso aos planos positivos, por mérito e evolução Existem três tipos de exu:

- a) **Exu pagão:** é aquele que não sabe distinguir o bem do mal. Trabalha para quem pagar mais. Não é confiável, pois se pego e castigado pelas falanges do bem, volta-se para quem o mandou;
- b) **Exu batizado:** é todo aquele que já conhece o bem e o mal praticando os dois conscientemente. São capangueiros ou empregados das Entidades a cujo serviço estão. Evoluem na prática do bem, conservando porém suas forças de cobrança;
- c) **Exu coroadado:** é aquele que após grande evolução como empregado das entidades do bem, recebem por mérito a permissão de se apresentarem como elementos das linhas positivas.”. (HORA GRANDE, Ano VII, ed.51, p.27, junho/julho de 2002)

Com relação à pesquisa efetuada nos dois terreiros, os critérios propostos pelo jornal não são, de forma alguma, uma norma geral, mas evidenciam um dos aspectos que mais se mostrou presente nas falas do pai e da mãe-de-santo: a necessidade de *evolução espiritual*, dada através das práticas “no Bem”. A esta

evolução espiritual corresponderiam os critérios de *merecimento*, também numa aproximação muito intensa com o espiritismo Kardecista; a concepção corrente, percebida na fala dos informantes, é a necessidade de *redenção* destas entidades.

Ainda com relação às linhas ou falanges, pude observar que estas classificações são muito fluídas. Para a senhora Eliete todos os exus são de *Encruzilhada* ou *Cruzeiro*, passíveis de “praticar o Bem”. Seguindo a classificação proposta logo acima, tais exus se caracterizariam, conforme a informante, como “batizados”. Haveriam, ainda, aqueles estritamente afinados com o “mal” (pagãos). Não houve, por parte da senhora Eliete, a identificação dos exus “coroados”. Em sua casa, a predominância dos trabalhos recai sobre a Umbanda.

Na casa de Pai Cristiano de Oxalá pude observar uma classificação semelhante à apresentada pelo professor Ari Pedro Oro (1994:52-53), que não inclui hierarquias de “superiores” ou “subordinados”. Questionado sobre qual critério este ou aquele exu ou pombagira era incluído na atribuição “cemitério” ou “praia”, Pai Cristiano respondeu-me que a “energia do exu é que diz onde ele se enquadra”. A cada um dos locais, segundo Pai Cristiano, correspondem encruzilhadas de ruas ou caminhos onde esta energia “responde” de forma mais eficaz. Abaixo, o quadro resumido da classificação de alguns exus e pombagiras mais conhecidos. Esta classificação foi observada em concordância com as práticas do terreiro pesquisado (Ylê de Oxalá e Sociedade Africana Oxalá e Ogum Beira Mar), podendo ocorrer variações dadas as diferenças entre os terreiros.

Cruzeiro	Cemitério	Praia	Mata
Exus: Tiriri, Marabô, Tranca ruas, Rei das 7 Encruzilhadas, Zé Pelintra Pombagiras: Maria Padilha, Menina, 7 saias	Exus: Caveira, Tata Caveira, Lanan Pombagiras: do Forno, Maria Quitéria, Maria Mulambo	Exus: do Lodo, Maré Pombagira: da Praia, do Lodo, Cigana da Praia	Exus: Pantera Negra Pombagira: (Segundo os informantes, não haveria pombagira que

			<i>responda na Mata)</i>
--	--	--	--------------------------

Fonte: ORO, 1994:52-53.

Na Quimbanda, é corrente a idéia de que os exus e pombagiras são “espíritos” ou “energias” dissociadas do filho-de-santo que sofre o transe possessivo (chamado *aparelho* ou *cavalo-de-santo*). Assim, expressões do tipo “minha *gira* gosta disso” ou “meu exu não gosta que tirem fotos dele” são corriqueiras. A relação com temas mórbidos prevalece, principalmente através das músicas cantadas nas cerimônias, ou *pontos cantados*:

Exu do Lodo

‘São sete velas, são sete catacumbas
Exu do Lodo veio pra levar essa macumba
Sarava, sarava, sarava Exu do Lodo’

Maria Mulambo

‘Se você estiver sozinho, é só chamar por mim
Eu sou a luz que ilumina o seu caminho
Eu sou a rosa que nasceu no seu jardim
Maria Mulambo gira na calunga
No cemitério e também na catacumba’.

Os materiais manipulados nos feitiços e trabalhos também apresentam um caráter mórbido. São freqüentes e necessárias as idas aos cemitérios locais, geralmente à noite, para realizar rituais específicos, aos quais não tive acesso. A necessidade de utilizar terra, flores, velas e detritos recolhidos nestes locais varia muito, seja para os *assentamentos* (colocados em vasilhas na *casa de exu*), seja para *trabalhos* específicos realizados pelos pais e mães-de-santo. Além disso, as características da manipulação destes objetos também é variável, de acordo com as entidades:

Capa Preta da Calunga

“Sua principal finalidade de trabalho é fiscalizar os trabalhos dos demais exus da linha do cemitério. Sua apresentação é de sempre usar uma capa preta que o envolve por completo. Bebe marafo [cachaça], vinho e absinto, fuma charuto, bebe pinga com mel. Trabalha com crânio, pólvora, punhal, fita preta, bonecos, figuras, pontos riscados, terra de cemitério, caixões, velas amarelas, vermelha e preta”.

Exu Cobra

“O Exu Cobra tem sua atuação nas matas, cemitérios, desertos, vales, montanhas, locais abandonados, rios, mares, lagos, campos, pedreiras. Sua apresentação astral é com uma cabeça em forma de cobra. Trabalha muito com velas pretas e

vermelhas, verdes e pretas ou apenas pretas. Gosta de trabalhar com cobras vivas ou secas, sendo suas preferidas a víbora e a coral". (HORA GRANDE, Ano VII, ed. 53, p.35, Setembro/Outubro de 2002)

Por fim, uma das características mais marcantes das sessões de exus e pombagiras é o *luxo* com o qual os filhos-de-santo apresentam, através do vestuário, suas *entidades*. O esmero no vestuário representa um aspecto significativo na construção do *ethos* dos fiéis da Quimbanda, uma vez que estes crêem que as entidades que supostamente os possuem durante o transe tenham como *mérito evolutivo* o *próprio* vestuário. Assim, cada componente do vestuário associado aos exus e pombagiras é construído culturalmente através de um imaginário que remete a um *passado mítico*, compreendido como real.

2 – O VESTUÁRIO NA QUIMBANDA

A compreensão do modo de vida do fiel nas religiões afro-brasileiras perpassa o entendimento de um universo específico de práticas, objetos e finalidades, inseridos numa dimensão material que busca acionar miticamente a África. No capítulo anterior busquei resgatar uma contextualização deste universo de práticas, observando que o *ethos* da religião se faz cotidianamente através de um imaginário que encarna diferentes significados, de acordo com o contexto das modalidades de religiões afro-brasileiras. Ao referir *imaginário social* utilizo a definição de Backzo:

"Os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer colectividade produz e através da qual (...) ela se percepção, divide e elabora os seus próprios objectivos. É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si, estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime, expõe crenças comuns (...) designar a identidade colectiva corresponde, do mesmo passo, a delimitar o seu 'território' e as suas relações com o meio ambiente e com os 'outros'; corresponde ainda a formar as imagens dos inimigos e dos amigos, rivais e aliados. O imaginário social elaborado e consolidado por uma colectividade é uma das respostas que esta dá aos seus conflitos, divisões e violências reais ou potenciais". (BACKZO, 1985:309).

Com relação à pesquisa, a observação participante e a análise posterior dos dados coletados permitiram que eu observasse a recorrência de um imaginário, que se verifica especialmente nos aspectos teóricos da Umbanda e da Quimbanda. Especificamente quanto a esta última modalidade, pude observar que os critérios de representação social deste imaginário apresentam-se profundamente arraigados aos conceitos de **reencarnação, mérito evolutivo, ação e reação e livre arbítrio**. Nesse sentido, o imaginário que aciona de forma simbólica a África aparece diluído, presente muito mais na construção da personalidade irreverente do *exu* e da *pombagira* e relacionado à dimensão

material, especialmente o vestuário. Sem romper com a dimensão simbólica, a dimensão material na Quimbanda aparece vinculada de forma peremptória aos conceitos expostos acima.

2.1 – A MAGIA DA ROUPA: IMPORTÂNCIA E SIGNIFICAÇÃO DO VESTUÁRIO E DOS ACESSÓRIOS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Segundo Peter Stallybrass, em *O Casaco de Marx* (2000:14), as roupas recebem a marca humana, constituindo, para seus proprietários, verdadeiros bens simbólicos que interagem de uma forma quase mágica nos atos da vida cotidiana. São conhecidos os exemplos de pessoas que atribuem acentuado valor simbólico às roupas e suas cores, acreditando que a sorte ou o azar dependem da utilização, ou não, de determinada peça de vestuário. Nesse sentido, pode-se considerar que, para muitos, o vestuário possui *mana*, isto é, por meio dele circula a magia.

O *mana* é a força espiritual que está presente em tudo; é o fundamento lógico, racional e simbólico da magia. “Ter mana”, “dar mana”: é uma ação, qualidade, emoção que precisa ser *sentida, experienciada* para ser plenamente compreendida (MAUSS, 1974:138). Numa tradução aproximada, seria o conceito popular de *energia, axé, luz*. Está na mesma ordem que a noção de sagrado, é compartilhada conscientemente, através de crenças e representações, mas está na base do inconsciente.

Alison Lurie (1997:31) argumenta que a identificação e a participação ativa num grupo social sempre envolve o corpo humano e seus adornos e roupas. Quanto mais significativo para um indivíduo for o papel social por ele desempenhado, mais ele se vestirá para cumpri-lo adequadamente, através das representações corporais que achar adequadas. A roupa comunica uma determinada linguagem, identifica e possibilita o reconhecimento. Assim, as

religiões, de uma forma geral, reservam aos seus iniciados roupas e adereços rituais que se prestam a diversas funções: comunicar autoridade (confirmada como diferencial em relação às roupas dos demais), representar poder ou sabedoria, enunciar um dado caráter mágico, revelar níveis sacramentais.

Nas religiões afro-brasileiras, os *axós* – isto é, as peças de vestuário - adquirem contornos mágicos quando suas funções não estão mais somente limitadas ao ato de usar uma peça de roupa; na *própria* peça da indumentária é possível ler e reconhecer um determinado imaginário, cuja procedência vem do sagrado. Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras, de uma maneira geral, atribuem um imenso valor às roupas – que, combinados a rituais específicos, cores, paramentos e demais acessórios representam um universo simbólico cujas influências vêm dos mais variados entornos:

“Originários dos terreiros, dos autos populares, dos cortejos de rua, do cotidiano nas feiras e mercados, dos ritos de passagem em situações sociais diversas está cada roupa composta por objetos integrados e que constroem o indivíduo na plenitude da função e do papel por ele encarnado e que é expresso na própria roupa”. (LODY, 2003:30)

O vestuário, nas religiões afro-brasileiras, representa uma grande variedade de paramentos e acessórios, compostos dos mais diferentes tipos de tecidos e materiais. A inclusão de um vasto número de adereços vai desde túnicas até capacetes, passando por turbantes, batas, saias, cocares. Esta profusão de elementos - ao contrário de confundir - apresenta uma importância e um significado específico, sendo que cada peça do vestuário comunica algo, e por isso não pode ser ‘falado’ no vazio, mas sim em momentos e situações especiais. Datas festivas, por exemplo, são distintas por acessórios e vestuário diferenciado, seguindo o calendário litúrgico anual.

No Batuque, o imaginário que remonta à África mítica é acionado especialmente quando se observam as cores e as lendas representativas de cada orixá. A questão das cores é de caráter fundamental e permite que se possa

identificar cada filho-de-santo pela cor da roupa que está envergando. De acordo com a história e as lendas dos orixás, os paramentos típicos de cada filho variam: para Oxalá, por sua identificação com a bondade e a paz, o branco e o azul claro; Oxum, deusa da beleza, associada ao ouro, é sempre amarelo e suas nuances; Oxóssi, por ser reconhecido como um orixá caçador e por sua identificação com as matas, verde e marrom; para Iansã, temperamental deusa das tempestades, um sanguíneo vermelho e branco. Frequentemente, os filhos-de-santo ou simpatizantes das religiões afro-brasileiras que se assemelham ao candomblé buscam vestir-se nas cores representativas de seus orixás *fora* dos dias consagrados às cerimônias.

“É o hábito do branco como cor freqüente e obrigatória às sextas-feiras, distinguindo os adeptos das religiões afro-brasileiras, fortalecido com o uso dos fios-de-contas, algumas pulseiras, marcas religiosas e sociais que corresponderiam aos crucifixos e terços católicos”. (LODY, 2001:52)

Além das cores, os filhos-de-santo buscam associar outros elementos na confecção do vestuário das entidades que recebem. Tais elementos, conforme Raul Lody (2001), além de permitir representar criatividade para o filho-de-santo se diferenciar dos seus pares, podem também cumprir uma função mágica. Fitas de arruda e guiné, patuás, fitas amarradas aos pulsos, paramentos trabalhados em juta, fetiches referentes ao seu orixá, jóias de fios-de-contas, búzios, sementes, tecidos trançados de várias cores, plumária, pintura e bordados são detalhes que, devidamente *preparados*, representam *seguranças* para seus usuários.

Com relação às peças do vestuário, as variedades regionais permitem incluir roupas típicas, tais como o formato tradicional das bombachas da vestimenta do gaúcho, muito utilizadas no Batuque, embora numa versão muito mais larga do que a bombacha tradicional. Lody observa que a vestimenta atual mais utilizada no Batuque no Rio Grande do Sul é uma variação da roupa de baiana. Acrescenta Lody, em seu *Dicionário de Arte Sacra & Técnicas Afro-*

brasileiras, a citação de Catão Coelho, cronista gaúcho que conheceu o Batuque como *danças de negros*:

Roupas do Batuque

“Essas danças eram marcadas pelos cantos dos bailarinos e por toques de tambores e alguns instrumentos próprios. (...) As damas se apresentam no rigor da moda africana, grande trunfa na cabeça, muito alva e rendada; no pescoço, colares de miçangas variadas e brilhantes, o mesmo nos pulsos; vistosas e rendas tão alvas como a neve; a saia curta o quanto deixasse ver os pés, dentro das chinelinhas todas enfeitadas de fitas, que chamavam a atenção (...) os vestidos eram cobertos de rendas as mais raras; enormes babados rendados se destacavam naquele conjunto (...) As damas e moças dançavam sós; os homens dançavam à parte. Nessas danças reinava boa ordem e apareciam pernas de pau que se mostravam naquelas passadas que executavam”. (Catão Coelho. *A várzea de outrora*. In: LODY, 2003:281)

Enquanto o Batuque representa o luxo, as cerimônias da Umbanda “histórica” (fundada por Zélio de Moraes, no Rio De Janeiro) primam pela simplicidade, fazendo prevalecer os guarda-pós brancos, utilizados pela grande maioria de seus praticantes – incluindo os dois terreiros pesquisados. Além dos guarda-pós, podem ocorrer outros modelos: para as mulheres, saia e camisa largas; para os homens, calça e camisa. A cor branca prevalece, que pode ser associada a um traço sincrético desta religião, remetendo a uma associação com o *uniforme de trabalho* de centros espíritas mais antigos. Além disso, o lado caritativo da religião é reforçado por esta cor, tida como calmante, benéfica e salutar. É a cor dos médicos, o que pode significar alívio para as dores e cura para o corpo e a alma.

Apesar dessa identificação, as cores sempre representaram símbolos arbitrários. No Batuque, a cor branca representa luto. As demais cores representativas dos orixás, caboclos, exus e pombagiras podem também ter um significado diferente. PASTOUREAU (1993) apresenta um resumo da significação de diversas cores, e do quanto estas podem assumir diferentes significados:

Cor	Significado
Branco	<p><i>Cor da pureza, da castidade, da virgindade, da inocência:</i> vestes eclesiais, cor litúrgica, vestes de batismo e casamento.</p> <p><i>Cor da higiene, da limpeza:</i> cor prioritária de materiais de limpeza e de eletrodomésticos. Tecidos que tocam o corpo foram, por séculos, na cor branca.</p> <p><i>Cor da paz:</i> representação da simplicidade.</p> <p><i>Cor da sabedoria:</i> representada pelos cabelos brancos</p> <p><i>Ausência da cor:</i> fantasmas, morte, medo</p> <p><i>Cor do divino:</i> a eternidade, os anjos.</p>
Preto	<p><i>Cor da morte:</i> Inferno, diabo, trevas, luto, infelicidade</p> <p><i>Cor do pecado, da desonestidade:</i> contrário ao branco, símbolo da pureza, cor do que está sujo e manchado</p> <p><i>Cor do ódio:</i> cárcere, punição, violência</p> <p><i>Cor da melancolia:</i> tristeza, “pensamentos sombrios”, medo</p> <p><i>Cor da austeridade, da renúncia, da religião:</i> roupas do clero secular e regular, austeridade protestante, beatice.</p> <p><i>Cor da elegância:</i> “pretinho básico”, riqueza, sofisticação, vanguarda</p> <p><i>Cor da autoridade:</i> juízes, cerimônias acadêmicas.</p>
Vermelho	<p><i>Cor do perigo:</i> semáforos, sinais de alerta</p> <p><i>Cor do amor e erotismo:</i> paixão, sedução, devassidão</p> <p><i>Cor do luxo:</i> a cor mais nobre, na Idade Média, associada à Aristocracia; antigo púrpura, cor imperial</p> <p><i>Cor do sangue:</i> sangue de Cristo, sangue dos mártires</p> <p><i>Cor do fogo:</i> inferno, diabo</p>

Fonte: PASTOREAU, M. *Dicionário das cores do nosso tempo*. Simbólica e sociedade. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

A Umbanda “histórica”, apesar de prescrever a simplicidade, reserva diferenças para o vestuário de seus praticantes, de acordo com a cerimônia e a *linha* ou *falange* cultuada. Nas cerimônias mais corriqueiras observadas nos dois terreiros (que “herdaram” a tradição “histórica”), quando ocorre o transe possessivo dentro das *linhas dos orixás de caboclo* – Oxalá, Xangô, Oxum, Ogum, Iemanjá e Oxóssi – a assistência e os *médiuns da corrente* apresentam-se trajados com os guarda-pós. Nestas cerimônias, geralmente o pai ou mãe-de-santo e os *caciques* – os segundos em importância na hierarquia desta religião – diferenciam-se dos demais, apresentando-se vestidos com roupas de outras cores e com modelos diferentes.

Os acessórios que complementam as vestimentas dos caciques - tais como cocares de plumas, lanças, escudos e arco e flecha, numa referência aos indígenas - também buscam uma diferenciação perante os demais. Pude verificar a recorrência deste vestuário diferenciado para aqueles mais graduados hierarquicamente nas duas casas observadas: nas cerimônias consagradas a seu *Ogum Beira Mar*, Pai Cristiano geralmente se apresenta trajado de camisa verde, calça branca e capa de cetim verde e vermelha, com bordados representando o *ponto riscado* (símbolo pessoal) do seu Ogum. Outros adereços observados, especialmente em cerimônias festivas, foram o *capacete* e a *espada*. Na outra casa observada, a senhora Eliete diferencia-se da assistência trajando guarda-pó verde, em referência ao *Ogum Bandeira* que afirma *receber*.

Raul Lody (2003) observa o imaginário acionado na construção da roupa de Ogum, onde predominam elementos relacionados a São Jorge. Santo católico do propalado sincretismo, verificado também no Rio Grande do Sul, no candomblé São Jorge pode ser associado a Oxóssi. A Umbanda, no entanto, popularizou Ogum como a representação do cavaleiro de armadura, montado em um corcel branco e derrotando o dragão: *São Jorge Guerreiro*, cujo dia festivo é em 23 de

abril – nesta noite, é possível ouvir o espocar de tiros e rojões, geralmente promovidos pelos terreiros que cultuam esta entidade. Assim, muito do vestuário representativo de Ogum está relacionado a São Jorge, tal como as cores (vermelho, branco e verde) e os adereços (elmo, espada, capa).

Roupa de Ogum da Umbanda

“Sobre a roupa básica do uniforme do terreiro ou de baiana estilizada, saia longa, camisa ou mesmo bata, geralmente brancas, são colocados os complementos que distinguem Ogum, no caso uma figura muito mais próxima do imaginário de São Jorge do que de um ideal africano ou mesmo afro-brasileiro. Assim, capa longa de veludo vermelho com ou sem forro de cetim da mesma cor, podendo ocorrer bordados de símbolos especiais, como a espada, lança ou o próprio São Jorge, além do nome específico do Ogum que é homenageado. Na cabeça um capacete que lembra um elmo estilizado feito de material metálico ou ainda de metalóide e plumas verde e vermelha. Na mão espada de madeira ou de metal, adornada por tiras nas cores verde, vermelha e branca”. (LODY, op.cit, p.265)

A finalidade de cada roupa também busca representar expressamente a hierarquia nos terreiros. As batas das filhas-de-santo do candomblé demonstram o cumprimento de anos de obrigações específicas, enquanto que na Umbanda praticada no Rio Grande do Sul os cocares dos caciques e as vestimentas na cor do caboclo demarcam significativamente uma distinção hierárquica. Tendo a oportunidade de presenciar um *coroamento de caciques* da Umbanda, na casa de Pai Cristiano, escrevo em meu diário de campo:

Encerrada a sessão de passes, começa a cerimônia de *coroamento* dos filhos da casa que, ao longo de alguns anos de aprendizado, estão prontos para se tornarem caciques e presidirem as ritualísticas da Umbanda. Os quatro filhos que se *aprontaram* – três mulheres e um homem -, também já incorporados por suas respectivas entidades, são levados por Pai Cristiano para o salão em frente ao quarto de santo dos orixás – isto é, num local mais “nobre” do que o barracão onde estávamos. Apenas Pai Cristiano, os filhos que se *aprontaram* e alguns convidados incorporados (tais como o pai-de-santo de Pai Cristiano) puderam seguir para o outro salão. Cerca de meia hora mais tarde todos retornam, formando uma fila indiana com as mãos tocando os ombros uns dos outros; os filhos se ajoelham em frente ao *congá* e são outorgados com o título de caciques, recebendo de Pai Cristiano capas verdes e cocares de penas coloridas. Após, a equipe da assistência (chamados *cambonos*) veste em Pai Cristiano uma capa verde, de cetim, que tem nas costas o emblema da casa costurado e lhe dão uma espada – de

metal barato, encontrada em floras para fim específico de sessões. A entidade então *dança* com ela, fazendo movimentos de batalha, ao mesmo tempo em que vai pousando-a suavemente sobre a cabeça de cada filho-de-santo. Depois, cada um efetua danças com seus fetiches e espadas, ao mesmo tempo em que os convidados, aparentemente incorporados por suas entidades, dançam e se cumprimentam numa espécie de ritual; essas danças se estendem por cerca de trinta minutos, e então a cerimônia vai aos poucos se encaminhando para o seu final. (01 de maio de 2003)

As cerimônias consagradas à *Linha Africana* reservam um imaginário que associa a escravidão à passividade, por determinar que *pretos e pretas-velhas* são *espíritos* ou *entidades* extremamente dóceis, sabedores das artes de curar e benzer com ervas. Naturalmente, o vestuário também é na cor branca, prevalecendo os tecidos mais baratos. Para os homens, calça e camisas brancas; para as mulheres, camisa branca e saia branca ou estampada em tons claros. Outros adereços observados nas duas casas foram chapéu de palha para os homens e lenço triangular para as mulheres, utilizado na cabeça. Pude verificar, numa conversa informal antes de iniciada uma sessão da Linha Africana, que muitas das mulheres reaproveitam velhos lençóis para compor a saia e o lenço.

Roupa de Preta-velha

“Tradicional nos terreiros de Umbanda a roupa é basicamente formada por camisa ou bata curta e lenço triangular na cabeça, saia rodada bicolor em estampas miniaturizadas e guias especialmente nas cores branca e preta complementadas por crucifixo e figas de arruda, guiné, entre outras”.

Roupa de Preto-velho

“Convencionalmente, uma calça branca com as pernas arregaçadas, uma camisa comum de tecido e estamparia miúda e bicolor e na cabeça um chapéu-de-palha. O tipo tende a caracterizar um escravo do eito – roupa de trabalho no campo, agricultor e coletor, entre outras atividades, das fazendas e engenhos. Roupa usual nos terreiros de Umbanda”. (LODY, op.cit. p.269)

O vestuário adotado pelos praticantes da Quimbanda, assim como os orixás do Batuque, remete a um imaginário associado individualmente a cada uma das entidades, através da atribuição de um passado mítico. No entanto, as características gerais do vestuário permitem ser seus praticamente imediatamente reconhecidos.

O primeiro traço identificador são as cores, geralmente em tons escuros: apesar de arbitrárias, preto e vermelho são as tonalidades que mais prevalecem.



A utilização dessas cores, sozinhas ou associadas, aparentemente remete ao senso comum que atribui a ambas como cores do demônio e inferno. A atribuição destas cores aos exus e pombagiras é característica também de suas estatuetas e representações pictóricas, muitas que lembram sobremaneira o diabo do imaginário cristão. Estas estatuetas são *assentadas* – ou seja, colocadas ritualmente - dentro da *casa de exu*, o local destinado às cerimônias onde são sacrificadas aves. Tanto o interior quanto o exterior da *casa de exu* geralmente é pintado de vermelho e preto.

Imagem 2: O preto e vermelho são as cores mais utilizadas no vestuário de exus e pombagiras. Foto: Vera com os trajes de sua pombagira *Maria Mulambo*. Foto cedida por Deolinda, com o consentimento da informante Vera.

Em alguns casos, o uso da cor é ainda mais restrito. Durante a pesquisa, pude verificar que algumas pessoas compareciam às sessões trajando sempre roupas na mesma cor:

“Minha pombagira [Maria Quitéria] só pode usar preto. Ela odeia vermelho. Tudo o que ela tem é preto, se ela ganha alguma coisa vermelha é melhor jogar fora ou devolver pra pessoa que

deu. Se eu me vestir com alguma coisa vermelha antes de ir pra sessão, eu sei que ela vai arrancar, porque ela já fez isso uma vez”. (Amanda)

Em meu trabalho de campo, foi possível presenciar poucas pessoas trajando-se com cores claras nas cerimônias da Quimbanda. Os únicos que utilizavam outras cores geralmente o faziam por ter conhecimento do *passado mítico* de sua entidade, que será apresentado com mais detalhamento no próximo subcapítulo.

O segundo traço identificador do vestuário dos fiéis da Quimbanda é a acentuada profusão de modelos que parecem ter sido retirados de um “filme de época”. As roupas masculinas, em sua grande maioria, vão do conjunto de calça e fatiote ao terno, com o incremento de capas, cartolas e bengalas, de acordo com a entidade. As roupas femininas perpassam as saias rodadas, os profundos decotes, as luvas e o indispensável chapéu. O imaginário acionado para compor o visual dos personagens da Quimbanda remete à crença de que estas entidades *efetivamente* existiram – ou seja, viveram na Terra, tiveram seus “gostos e preferências”, amaram, sofreram, odiaram. Estas “preferências”, em termos de vestuário, correspondem a uma nítida identificação dos adeptos da Quimbanda.

“Ao se vestirem, preferem modelos que valorizem a silhueta, de corpo ajustado, longos, brilhantes, bordados e vaporosos. Os tecidos precisam ser macios ao toque, como os veludos, cetins, crepes georgettes, rendas delicadas, brilhantes, microfibras, nobres, paetês em pequenos detalhes, gregas bordadas, organzas (...) alguns usam luvas negras de lycra, para sofisticar o modelo. Chapéus bonitos são os femininos, com excelente acabamento de forro e gregas aplicadas. Flores vermelhas discretas são bem-vindas. No acabamento do modelo, os fru-frus e ondulados nas bainhas são permitidos, por causa da época em que esses modelos eram usados.

O vermelho e o negro são cores que dominam pelo significado que essas cores tem, dentro da religião”. (Jornal HORA GRANDE, ano VIII, edição 58, março de 2003)

As “histórias de vida” de exus e pombagiras são narradas pelos praticantes da Quimbanda com muita naturalidade, e também serão abordadas no próximo subcapítulo. Em seu *Dicionário de Arte Sacra & Técnicas Afro-brasileiras*, Lody (2003) observa que o imaginário da Quimbanda remete, de certa forma, à

Umbanda, contrastando as entidades *exu* e *pombagira* com as entidades cultuadas na Umbanda. A observação de Lody foi realizada sobre a Quimbanda praticada no Rio de Janeiro, mas assemelha-se, com relação ao vestuário, em muito no que pude observar nas sessões e em minha vivência com os informantes:



Roupa de Exu

“Sobre a roupa básica de uniforme do terreiro ou de baiana estilizada, geralmente branca, são colocados complementos como capas longa ou curta, predominando o vermelho e o preto, preferencialmente o veludo e cetim. As capas receberão bordados fundados nos pontos do exu representado – tridente, lança e espada. Complementos como tridentes de madeira ou de ferro pintados de vermelho e preto ou ainda bengalas de madeira com punho antropomorfo funcionam como ferramentas-emblemas das funções do mito. A variedade e interpretações sobre os tipos de Exu auferem elementos diversos à imaginária das roupas, além dos acréscimos e estilos individuais dos adeptos e iniciados. Geralmente estas concepções compõem o imaginário da Umbanda”. (LODY, op.cit. p.261)

Imagem 3: A praticidade da roupa básica da umbanda - a “baiana estilizada” – permite que sejam feitas composições com os trajes da Quimbanda. Vera sobrepôs a capa de tecido transparente ao seu uniforme de umbanda. Esta prática é comum nos terreiros de Linha Cruzada, especialmente na utilização de saias de armação. Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera.

Um outro aspecto importante a ser considerado na construção cultural e simbólica do vestuário nas religiões afro-brasileiras é a crença difundida de que o *mana*, o *axé* circula através das roupas. Esta crença explica o fato de o público participante das sessões – sejam de Batuque, Umbanda ou Quimbanda – trazer consigo roupas, que são submetidas aos *passes fluídicos* (imposição de mãos) pelas pessoas possuídas por suas entidades. A roupa, nesse caso, substitui o próprio indivíduo, impossibilitado de participar da cerimônia.

Por outro lado, é de convicção geral entre os adeptos das religiões afro-brasileiras que o axé perpassa não somente a pessoa que está vestindo a roupa, mas também aqueles pelos quais a roupa passou antes, numa circularidade da *dádiva*. Este aspecto é representativo quando se propõe analisar o ato de presentear alguém com uma roupa ou acessório de vestuário.

Conforme Mauss (1974), a reciprocidade que envolve a dádiva de ofertar e receber presentes é perpassada pela categoria nativa *maori* do *hau* – o espírito da coisa dada -, incluído no *Ensaio sobre o Dom* como a vinculação mais mágica entre aquele que ofertou e aquele que recebeu. Assim, o *hau* do objeto ofertado *caminha* entre aqueles que o possuem:

“Semelhante fato esclarece dois importantes sistemas de fenômenos sociais na Polinésia e mesmo fora da Polinésia. Em primeiro lugar, apreendemos a natureza do vínculo jurídico criado pela transmissão de uma coisa (...) Mostraremos como esses fatos podem contribuir para uma teoria geral da obrigação. Por enquanto, porém, fica claro que, no direito maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Disso segue que presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si. Em seguida, podemos assim fazer uma idéia melhor da própria natureza da troca por dádivas, de tudo aquilo que chamamos de prestações totais(...) Compreendemos clara e logicamente, nesse sistema de idéias, que é preciso retribuir a outrem aquilo que, na verdade, é parcela de sua natureza e substância, pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma: a conservação desta coisa seria perigosa e mortal, e isso não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque esta coisa que vem da pessoa, não só moralmente, mas física e espiritualmente, esta essência, este alimento, estes bens, estes móveis ou imóveis, estas mulheres ou estes descendentes, estes ritos ou estas comunhões, dão uma ascendência mágica e religiosa sobre o indivíduo. Enfim, esta coisa dada não é coisa inerte”. (MAUSS, 1974:56)

No sentido das religiões afro-brasileiras presentes no Estado, pude observar duas recorrências desta crença. Na primeira, é comum os informantes relatarem que grande parte de seus acessórios de vestuário e mesmo peças de roupa tenham sido ofertadas por outras pessoas, muitas de fora da religião. Segundo Amanda, sua *Maria Quitéria* (pombagira) ganha muitas coisas de seus *clientes* - ou seja, pessoas que ela atende através da consulta com a incorporação de sua pombagira e jogo de cartas ciganas. Glauber ganhou cortes de tecidos e a

roupa inteira de sua *Oxum Pandá* – bata, bombacha e trunfa (um tipo de turbante) – quando realizou sua iniciação no Batuque. Amigos Ihe trouxeram outros presentes, tais como um leque, flores e muitas jóias. A senhora Eliete ganhou de uma costureira (sua *cliente*) o feitiço da roupa de sua pombagira *Cigana do Pandeiro*. Estas pessoas relataram ainda que seus *clientes* buscam sempre *Ihes agradar*, ofertando outros tipos de presentes pessoais e até alimentos:

“Tenho uma cliente que uma vez por ano faz uma homenagem pros santos aqui na terreira. Ela traz coisa pra eles, comida, bebida, cigarro, doce...e às vezes lembra de me oferecer algo também. O que é deles, é deles, o que é meu, é meu. Esse ano [2004] ganhei flores dessa cliente e logo perguntei pra quem era, se era pra eles ou pra mim. Era pra mim, aí eu não levei pro congá. Tenho outros clientes que me trazem um monte de coisa boa de comer também, tem um cliente que me traz até galinha caipira”. (Eliete)

Apesar de remeter à circularidade da dádiva, o oferecimento de presentes dos mais variados tipos indica uma compreensão de que o *axé* pode ser negociado, caso a entidade não *cumpra* com a sua parte. Esse tipo de barganha é mais comum, conforme pude observar, nas sessões de Quimbanda. Freqüentemente os *clientes*, como Pai Cristiano me relatou, prometem bebidas e cigarros às entidades, em troca de favores imediatos. Os pedidos geralmente são relativos a amor e dinheiro.

Por outro lado, no que tange o vestuário, os adeptos da Quimbanda que afirmam incorporar-se com *exus* e *pombagiras* também regateiam com suas entidades a utilização ou não de determinado acessório ou peça de roupa. Geralmente há uma espécie de reciprocidade de favores, na qual se espera a concretização de um pedido para, então, satisfazer ao pretense desejo da entidade. De certa forma, assemelha-se aos pedidos e intercessões, geralmente difundidos pelo catolicismo popular, nos quais os fiéis *vestem* ou *despem o santo*, ofertando ou retirando capas e adornos, até o momento de alcançar a graça. Outras práticas semelhantes, geralmente realizadas com a imagem de Santo Antônio, foram também difundidas pelo catolicismo popular, tais como *retirar ou devolver o menino ao santo*, ou pendurar a imagem de cabeça para baixo.

No que diz respeito a Quimbanda, o caráter mágico do presente permanece, porém fica subordinado à realização dos pedidos feitos pelos *clientes* e adeptos desta religião.

“Prometi uma roupa fina pra minha pombagira caso ela resolvesse um pedido urgente meu. Em dois dias ela resolveu. Prometi mais coisas ainda, mas eu só vou dar quando ela me atender”. (Glauber)

Também é recorrente na fala dos informantes a crença de que *não se deve prometer o que não se pode cumprir*, com o agravamento de que o que foi conseguido seja perdido. Com relação à Quimbanda esta crença é ainda mais acentuada, dado o caráter irreverente que acompanha o imaginário de exus e pombagiras.

“Não se pode prometer pra eles [exus e pombagiras] nada que não se vá cumprir, porque eles podem vir e tirar tudo. Se tu prometeu uma champanhe pra gira, tem que trazer. E tem que ser champanhe mesmo. Teve uma cliente que trouxe marafó [cachaça] pro exu e não trouxe nada pra gira. Na mesma hora a gira fez estourar um copo que estava no congá, e do nada o pessoal disse que ouviu um estampido de rolha, como se alguém tivesse aberto uma garrafa de champanhe. Aí essa cliente ficou impressionada e viu que tem que trazer tudo certinho o que foi prometido”. (Eliete)

Adriane Rodolpho, em sua dissertação de mestrado (PPGAS, 1994), refere-se aos exus e pombagiras enquanto representações *liminares* de entidades. Nesta acepção, o exu é visto como o ambíguo *perigoso*: não queira cair nas *más graças* de um exu; se algo lhe é prometido, deve lhe ser dado (ou pago), sob o risco do exu vir *cobrar*.

O segundo aspecto da circularidade da dádiva refere-se às pessoas que *costuram pra religião* – ou seja, para as costureiras que trabalham com vestuário de religião o próprio ato de construir a roupa torna-se um cerimonial, permeado de momentos rituais: preces, velas acesas durante a confecção, mentalização de pedidos. Ao darem vida às idéias estéticas de seus fregueses as costureiras

creditam à roupa, ao mesmo tempo, um dado teor mágico, carregando suas expectativas e esperanças. Nesse sentido, é possível visualizar a crença de que há efetivamente um *hau*, uma energia que circula *de* e *para* a pessoa que ofertou ou que produziu a roupa.

Em seus 57 anos, Deolinda relatou que, com trinta anos de experiência em costurar para as modalidades de religiões afro-brasileiras ainda se emociona quando lembra uma roupa que fez e presenteou uma *Maria Conga* (preta-velha). Segundo Deolinda, “a mulher incorporou na hora, a entidade chegou na hora e agradeceu”. Durante o ano de 2004 a informante concedeu-me uma série de depoimentos, em entrevistas semi-diretivas, relatando suas experiências com costuras *pra religião*.

Fui recebida por Deolinda em seu local de trabalho. Ela me perguntou se eu preferia conversar na sala ou na cozinha, mas a entrevista se deu em frente à sua *peça*. A *peça* é como Deolinda chama seu local de trabalho. Separada da residência simples, a *peça* – com estantes cheias de tecidos, sacolas com costuras, máquinas (a tradicional Singer e a de *overlock*, para acabamentos), tesouras, fitas métricas - remete a um caos produtivo, um mundo particular, onde só a informante consegue se achar. (trecho do diário de campo, 15 de fevereiro de 2004)

De formação católica e sem jamais ter pertencido a qualquer modalidade de religião afro-brasileira, Deolinda relatou que foi “quase por acaso” que começou a “costurar pra religião”. O presente à *Maria Conga* foi seu primeiro trabalho em termos de vestuário afro. Depois, vieram muitos mais: capas de Exu, batas para Nação, saia de baixo para Umbanda....seus trabalhos, segundo ela, são sempre elogiados por quem recebe, e “propaganda é a alma do negócio” : muitas pessoas que ela nem conhecia vieram procurá-la para encomendar costuras *pra religião*. À isso ela atribui a seriedade com que trata esse tipo de costura, procurando “mentalizar pensamentos positivos”. Deolinda relatou ainda que “não tem preconceito quanto a quem quer que seja, exu, pombagira....a costura vai levar o que tem de ruim em casa e trazer coisa boa, porque foi bem feita”.

Ao contrário de Deolinda, as entrevistas com Margarete (46 anos) foram realizadas antes do início das sessões na casa de Pai Cristiano, uma vez que a

informante não costura *pra fora* (ou seja, não trabalha como costureira). Margarete é mãe de Glauber, meu informante principal, e também é sua “costureira particular” - considerando ser também ela ajudada quando realiza este ato. A grande maioria das roupas de religião utilizadas por Glauber foram feitas por ela, numa velha máquina elétrica. Margarete também é filha-de-santo de Pai Cristiano.

Apesar das diferenças, as duas costureiras entrevistadas deixaram claro que, em primeiro lugar, “não é qualquer um que sabe costurar pra religião” (Margarete). Segundo elas, é preciso ter algum talento para trabalhar com os tecidos (cetim, seda, tafetá, entre outros) que os adeptos de religião africanista geralmente utilizam, pois são clientes muito exigentes. As duas informantes deixaram claro que costurar *para religião* permite que a profissional ganhe bastante dinheiro, porém é preciso saber cobrar na hora de entregar a costura. Margarete argumenta que *costurar para religião dá muito trabalho*, sendo por isso que possui outra atividade profissional (é autônoma). Deolinda, além de costureira, é promotora de vendas – e, com seus ganhos, mantém 80% do orçamento doméstico.

Deolinda salienta que é preciso ter confiança no cliente, porque costurar *para religião* “consome muito tempo da gente” e “nem sempre o dinheiro é certo”. Apesar de receosa, não entrega o material costurado até receber o pagamento, e adianta que prefere receber em dinheiro.

“Já fiquei cansada de costurar, entregar a costura e não receber nada. Uma vez passa, duas vezes também. Na terceira, tu tem que cobrar e não entregar. Porque isso de não pagar quem faz é a pessoa, e não o santo. É a pessoa que fica se fazendo pra não pagar, ora, onde já se viu? Isso não é certo”.

Um outro aspecto observado é o mérito que as costureiras dão a si mesmas através do gesto do *fazer com as próprias mãos*, compreendido em termos de uma significação única para elas. Este *fazer com as próprias mãos* pode em parte ser compreendido literalmente, uma vez que alguns arremates, bordados e acabamentos não são realizados com o auxílio da máquina de costura. É nesse



momento que mora o diferencial, onde a criatividade pode ser exercitada, dentro das orientações específicas de cada cliente. Apesar de seus clientes geralmente trazerem o tecido para a confecção do traje, Deolinda sempre consegue sugerir alguma mudança com relação ao caimento e detalhes:

“Quando estou inspirada, uso toda a minha criatividade na costura. Roupas de religião permite que a gente use a criatividade. Dá pra bordar, dá pra incrementar bem. Estou fazendo agora um acabamento num xale pra uma pombagira que é todo trabalhado em crochê. O xale é de tecido mas eu achei que ia ficar bonito colocar crochê. Também dá muito trabalho né? Mas vale a pena, a pessoa fica parecendo uma estrela de cinema”. (Deolinda)

Imagem 4: Blusa confeccionada e bordada com canutilhos por Deolinda para a pombagira *Maria Mulambo* de Vera. Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera.

A importância da costura é dimensionada também se a roupa *deu trabalho para ficar pronta*. Significa não só um maior empenho por parte da costureira, mas também expectativa de maior reconhecimento por aqueles a quem a roupa é endereçada: as entidades. Ambas costureiras relatam que mentalizam pedidos quando estão costurando as roupas. Deolinda geralmente intercede pelos filhos e netos, e para que não falte nada em sua casa. Margarete pede que as roupas que confecciona sejam bem aceitas pelas entidades que seu filho, Glauber, afirma receber, e que “tragam ouro para toda a família”. Margarete já trabalhou com uma vela acesa ao seu lado; segundo ela, a vela potencializa o pedido.

A idéia de que as roupas tragam axé para todos os envolvidos - confecção, oferta, utilização do traje – remete novamente à Mauss:

“Em resumo, os indivíduos e as coisas ligam-se a um número teoricamente ilimitado de associados simpáticos. (...) A idéia da continuidade mágica, quer esta se realize pela relação prévia do todo com a parte, quer por contacto accidental, implica a idéia de contágio. As qualidades, as doenças, a vida, a sorte, toda espécie de influxo mágico concebem-se como coisas transmissíveis através da cadeia simpática. A idéia de contágio, entre as idéias mágicas e religiosas, é das mais conhecidas (...) Em casos de contágio imaginário, produz-se (...) uma fusão de imagens, do que resulta a identificação relativa das coisas e dos seres em contacto”. (MAUSS,1974:95)

A dimensão simbólica que o vestuário representa, para os adeptos das religiões afro-brasileiras, carrega consigo um demarcado componente mágico: *dádiva, hau, mana* são termos conceituais que a Antropologia freqüentemente tem utilizado para designar essa carga simbólica. Por outro lado, o imaginário que atua na construção do vestuário pode ser facilmente reconhecido em cada uma das modalidades de religião africanista presentes no Estado, através das representações que seus adeptos visam expressar. Tendo manejado estes conceitos, pretendo, a seguir, apresentar como o imaginário atua especificamente nas representações de vestuário da Quimbanda.

2.2 – A QUIMBANDA: “HISTÓRIAS DE VIDA” E TRAJES DE EXUS E POMBAGIRAS

Ao construírem as representações de vestuário das entidades que afirmam *receber*, os adeptos da Quimbanda acionam um imaginário que corresponde, em termos conceituais, ao seu *ethos* ou visão de mundo. Presente nesse *ethos*, alguns conceitos basilares do espiritismo Kardecista – mérito evolutivo, reencarnação (suposto retorno do *espírito* à vida corpórea para *expiar* os seus erros), livre arbítrio, ação e reação - aparecem de forma indelével, podendo ser facilmente verificados nas “histórias de vida” de exus e pombagiras, repassadas nos terreiros através da oralidade. A compreensão destas “histórias de vida” – ou do *passado mítico* de exus e pombagiras - é perseguida com tenacidade por

aqueles que, ao menos temporariamente, supostamente envergam a personalidade e as características destas entidades: ou seja, aqueles que afirmam ser possuídos por elas.

As “histórias de vida” narradas pelos adeptos da Quimbanda referem-se aos exus e pombagiras como sendo pessoas que *efetivamente* viveram na Terra, isto é, que estiveram *encarnadas*. Suas histórias geralmente remontam a um passado delituoso de amores, ódios, traições, luxúria e esplendor. Inseridos na óptica Kardecista, que fornece o substrato teórico para esta dada compreensão, tais entidades seriam agora *desencarnados* – mortos ou espíritos -, vivendo numa outra dimensão que não a humana.

“Os seres que trabalham na Quimbanda apresentam-se como Exus e Pombagiras. São como todas as outras entidades, espíritos em evolução e com missão kármica definida. As suas funções no universo são variadas, já que estão sob a lei e são agentes do karma. (...) Observamos nos próprios exus as seguintes características: são exigentes quanto ao preparo do filho de fé (moral, físico, espiritual e ritual), possuem palavra e a honram; buscam evoluir, por sua função kármica de guardião, revoltam-se com aqueles que atrasam a sua evolução. Os exus mostram-se sempre justos, dificilmente demonstram emotividade; são caridosos e trabalham nas suas consultas mais com os assuntos terra-a-terra; sempre estão nos lugares mais perigosos para a alma humana e, quando não estão em missão ou em trabalho, demonstram o imenso amor e compaixão que sentem pelos encarnados e desencarnados”. (HORA GRANDE, ano VIII, ed. 52, julho/agosto de 2002)

A crença de que exus e pombagiras viveram ou *encarnaram* na Terra é acrescida ainda pelos gostos e vontades pessoalizados destas entidades, manifestas quando da possessão nas sessões específicas. Estes desejos, expressos pelos seus *médiuns*, são nada mais que pedidos bastante humanos, tais como bebida, cigarro, roupas, jóias – considerados desejos vinculados à *matéria* e por isso contraditórios. Por seu apego às sensações mundanas são considerados espíritos *sofredores* ou em *atraso espiritual*, motivo pelo qual necessitariam *trabalhar no bem* para obterem *merecimento* ou *mérito evolutivo*, progredindo assim numa escalada espiritual.

“O ponto da Maria Padilha fala assim: ela é uma santa, ela é o diabo. Porque o ponto fala isso? O ponto fala disso porque ela não era flor que se cheire. Ela aprontou bastante, e é por isso que ela vem na terra pra trabalhar. Mas ela é livre, ela vem porque quer. Se ela vem, é porque quer melhorar, evoluir espiritualmente. Mas ela ainda precisa das coisas da matéria. Ela precisa de roupa, de bebida, de cigarro, mas ela só ganha se ela trabalha”.
(Glauber)

Presente neste *ethos* que personifica o escopo doutrinário do espiritismo Kardecista, o vestuário atua decisivamente como *merecimento* junto ao espírito, degrau mágico na escalada evolutiva, conquistado através do trabalho em conjunto do *possuidor* e do *possuído* – ou seja, da entidade e do seu *cavalo*. Isto significa dedicação ao “bem” através das práticas em prol do próximo – no caso da entidade - e esforço para compreensão e desenvolvimento de suas potencialidades enquanto *médium*. Assim - por serem considerados espíritos *sofredores* ou em *atraso espiritual* - os merecimentos do exu são, inicialmente, o dom da fala e a possibilidade de permanecer em pé; a utilização de calçados vem logo depois, e, por fim os adereços mais meritórios, que para o exu são a capa, a bengala, o chapéu e a guia imperial, e para a pombagira são a coroa, o cetro, a capa e o chapéu. (Cf jornal Hora Grande, ed. 51, p.6, junho/julho de 2002). Esses *merecimentos* podem ser verificados como demarcadores de hierarquia dentro do terreiro, uma vez que não são todos os fiéis que os possuem.



Imagem 5: Pai Cristiano de Oxalá em frente à *casa de exu* e trajando os *merecimentos* de seu exu *Rei das Sete Encruzilhadas*: capa, bengala, chapéu e guia imperial. Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano.

Os trajes utilizados pelos *médiuns* nas sessões de Quimbanda acionam um imaginário que remete às “histórias de vida” das entidades, acrescida dos conceitos explicativos fornecidos pelas teorias do espiritismo Kardecista. No *próprio* vestuário pode ser lido este imaginário, através da observação dos *merecimentos* e dos acessórios utilizados para compor o visual.

As “histórias de vida” - algumas repassadas nos terreiros através da oralidade, outras contadas pela entidade quando *incorporada* no *médium* – narradas pelos informantes são pontuadas por alegrias e sofrimentos, e constituem pistas para o adepto da Quimbanda ir descobrindo, aos poucos, os desejos da entidade. Duvidar dessas histórias, creditando-as à imaginação do *médium*, significa infringir seriamente os pressupostos teóricos da religião, baseados nos conceitos de *reencarnação* e *livre arbítrio*. Ao deixar o informante falar, as “histórias de vida” de exus e pombagiras vão trazendo um mundo à parte, num quê de faz-de-conta:

“A Maria Padilha foi dona de uma casa de damas, na França. Ela vivia no luxo da corte, por isso gosta de tudo do bom e do melhor. Ela não era uma prostituta, era dona de um cabaré aonde ia muita gente influente”. (Glauber)

“Minha pombagira Maria Quitéria disse que já foi muito pobre, que vivia no campo. Ela viveu na França. Ela chegou a passar fome e frio. Aí ela se cansou daquela vida que ela levava com a família dela e fugiu. Ela era adolescente quando foi pra cidade. Lá ela foi enganada e explorada. Ela sofreu muito, passou muito trabalho, até que ela deu a volta por cima. Ela se tornou amante de um nobre e ele deu tudo pra ela”. (Amanda)

A recorrência da França como local das “vidas passadas” das entidades – especialmente as pombagiras - é uma constante, bem como o imaginário que remete o país aos bordéis, às cafetinas e à exploração sexual. A figura da alcoviteira, do proxeneta e do intermediador sexual aparecem com frequência, e frequentemente correspondem, conforme crêem os informantes, à pessoas que causaram algum mal às entidades. Assim, as narrativas geralmente partem de uma alegada “inocência corrompida”, como no relato de Amanda.

A idéia da traição também é recorrente, especialmente quando se trata das “histórias de vida” das pombagiras. Segundo os informantes, as pombagiras seriam espíritos que, em vida, foram mulheres maltratadas ou traídas, o que justificaria a vingança.

“A Padilha que eu recebo é chamada de Viúva Negra porque ela seduzia homens ricos e, depois de casada, matava eles pra ficar com o dinheiro”. (Luísa)

“Existem muitas Padilhas’, mas a história é sempre a mesma. A Padilha sofreu, aprontou, se vingou, matou e agora ta aqui pra se regenerar”. (Glauber)

A crença de que estes espíritos teriam sofrido em vida tem como contraponto o *livre arbítrio* - ou seja, a “justiça cármica assentada na inflexibilidade da lei de causa/efeito” (LEWGOY, 2004:58). O *livre arbítrio*, conceito muito característico do espiritismo Kardecista, postula o “resgate” das faltas cometidas em pretéritas encarnações e o respeito às vontades e atos de cada um. É nesse sentido que é possível compreender a afirmativa de Glauber, quando este relata que sua pombagira Maria Padilha “sofreu muito, mas aprontou muito também”.

A redenção destes espíritos se daria, conforme os informantes, através da prática da caridade - especialmente se está estiver vinculada à casos amorosos. Pai Cristiano de Oxalá já havia dito, no início de minhas pesquisas – quando eu ainda estava coletando dados sobre Batuque, Umbanda e Quimbanda - que o *Povo da Rua* (exus e pombagiras) era “especialista em amor”.

“A minha Padilha penou muito depois que morreu. Ela se deu conta de que poderia ter feito melhor da vida dela. Por isso ela vem na Terra pra fazer o Bem, pra ajudar no amor” (Glauber)

A individualização das entidades também é uma constante. Não se ouve dos informantes “a Quitéria”, mas sim “minha Quitéria”. Essa individualização foi, a princípio, de difícil compreensão para mim. Com o decorrer da pesquisa e através da convivência com os nativos pude perceber que está ligada à questão das linhas e falanges. Aos poucos, fui compreendendo que os informantes crêem em uma *identidade*, presente na identificação com determinadas linhas. Assim, as muitas *Marias Padilha* tem traços identificadores comuns – tais como o uso do preto e a preferência por bebidas finas – porém respondem por *personalidades diferentes*. É

por esse motivo, segundo os informantes, que tais entidades possuem gostos e preferências individualizadas.

A utilização de nomes próprios para grande parte das pombagiras também é uma constante. Além das já citadas Maria Mulambo, Maria Padilha e Maria Quitéria, as denominações são variadas: Rosa Caveira, Rosa Vermelha, Rosa da Calunga. Para os exus, as denominações utilizam frequentemente o numeral 7: *Sete da Lira*, *Sete Encruzilhadas*, *Sete Catacumbas*, *Sete Porteiras*, *Sete Caveiras*. A grande maioria das denominações está ligada às características mórbidas da Quimbada, fazendo referência à morte, cova, sepultura, ossos, etc.



“Eu recebo a Maria Mulambo, só que tem Mulambos e Mulambos. Tem Maria Mulambo que vive no lixo, como o próprio nome diz, que chega toda esculhambada. A minha Maria Mulambo responde no lixo do cemitério, mas ela não gosta de lixo, gosta de luxo. Não sei de onde ela vem, ela não diz; não sei porque tem esse nome. Acho que ela fez alguma coisa errada pra responder na energia da Mulambo”. (Vera)

Imagem 6: Vestido confeccionado em cetim brilhoso (“seda cristal”) por Deolinda para a pombagira *Maria Mulambo* de Vera. Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera.

Os informantes também acrescentam, em suas narrativas, um acentuado valor negativo sobre determinados lugares ou mesmo atitudes. Esse juízo de valor está fortemente presente nas histórias sobre as vidas passadas que exus e pombagiras pretensamente teriam tido. É comum, nas narrativas, que as pombagiras tenham sido “mulheres da vida”, ou que “aprontavam bastante”. Já os exus seriam “criminosos”, ou pessoas que “viviam brigando”.

“O exu Marabô foi um marinheiro que viajou pelo mundo inteiro, mas que viveu tanto na terra quanto no mar. Ele vivia naqueles bares que tem no porto se metendo em briga. Ele não era bom nem mau, era mulherengo, gostava de farra. Já o exu que eu recebo [Sete Encruzilhadas] gostava de jogatina, era boêmio. A imagem que me vem dele é de um homem escorado numa parede, embaixo de um daqueles postes antigos”. (Glauber)

A seguinte “história de vida”, extraída do jornal Hora Grande, assemelha-se muito à lenda grega da feiticeira Medéia – que, traída pelo herói Jasão, estrangulou os filhos que tivera com ele. Em geral, as narrativas sobre “histórias de vida” de exus e pombagiras têm um forte apelo lendário.

“Exu Capa Preta, em sua penúltima encarnação, era um rapaz que vivia afastado da vila principal, onde havia uma princesa que ele gostava, mas só que o Rei, pai da Princesa, não gostava dele, pois, além de pobre, vinha de uma família de bruxos. Ele fez uma bruxaria para matar o rei e ficar com a princesa. Assim aconteceu. Com o casamento, ele herdou todo o reino. Com o passar do tempo, a princesa descobriu a verdade, e, por vingança, matou seus dois filhos. Ele, com muita raiva, matou a esposa, destruiu a aldeia e foi degolado” (HORA GRANDE, Ano VIII, edição 51. Junho/Julho de 2002).

As roupas - relacionando-se com estes personagens e suas supostas “histórias de vida” - representam, no imaginário do grupo, os usos da moda de séculos passados, uma vez que estes *espíritos* - segundo a crença corrente nos terreiros - ainda se encontrariam estacionados temporalmente na época de sua última encarnação. Assim, é possível compreender o porque da necessidade de utilizarem trajes com aparência de antigos, dentro dos conceitos estabelecidos através dos *merecimentos*: prática no “bem” em troca de ascensão espiritual, que corresponde também a um vestuário apurado. Nesse sentido, gradualmente cada

entidade vai recebendo o seu quinhão correspondente em termos de vestuário, e o *médium* poderá trajar-se com novos figurinos.

O imaginário acionado pelos informantes para compor o vestuário de exus e pombagiras que se identificam como “entidades ciganas” remete à utilização de acessórios considerados representativos desse grupo. Embora não fujam das cores preta e vermelha, seus trajes são compostos por lenços, saias fartas, adornos e medalhões dourados.



“Os espíritos ciganos que aqui vem dar seu axé de alegria e fartura, gostam de tudo o que representa a riqueza. As pombagiras ciganas gostam de absorver um pouquinho da cultura dos países por onde passam. Incorporaram, por exemplo, os lenços hindus filetados a ouro, os fartos babados espanhóis, seus xales valencianos, cinturões bordados, franjonados ou medalhados dos países árabes ou ainda os adornos marroquinos.

Gostam de saias fartas e dançantes, tecidos ricos e brilhantes, rendas bordadas, estampas vistosas, cores vibrantes e muitos adornos reluzentes (...). Os homens ciganos gostam de camisas estampadas de fino tecido, mangas longas e fartas, coletes bordados, lenços chamativos, cinturões de couro ou faixas bordadas com pedras preciosas ou moedas, calças ou bombachas de bom corte, usam argolas, anéis vistosos, braceletes ou grossas correntes com medalhões dourados”. (Jornal HORA GRANDE, ano VIII, edição 58, março de 2003)

Imagem 7 : Uma filha-de-santo de Pai Cristiano com as roupas de sua pombagira cigana. Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano.

Na casa de Pai Cristiano, as incorporações na Linha Cigana ocorrem sempre durante as sessões de exus, porém não são em todas as cerimônias que estas entidades “chegam”. Pude presenciar apenas duas “chegadas dos ciganos”

em todas as observações que realizei. Sobre uma delas, escrevi em meu diário de campo:

A sessão estava em seu auge, decorridos cerca de duas horas de seu início. As pombagiras já haviam dançado e recebido a corte dos exus presentes no salão quando os tamboreiros pararam de tocar. Pai Cristiano desincorporou, Glauber e outros filhos-de-santo também. As pessoas incorporados com exus e pombagiras se afastaram, muitos foram para a rua conversar com o público. Pai Cristiano voltou, vestindo uma camisa vermelha e com um lenço amarrado na cabeça, também vermelho. Os tamboreiros tomam água, descansam um pouco e começam a tocar outros ritmos. O clima do salão se modifica, parece ficar mais leve. Os ciganos chegam; Pai Cristiano lidera o grupo. Glauber se incorpora, as incorporações não são iguais às dos exus e pombagiras. Parece que as pessoas ficam com a expressão mais suavizada. Glauber e os demais fazem uma roda, como se estivessem em um acampamento cigano. Há duas mulheres vestidas com roupas de cigana, noto que são as mesmas pessoas que estavam incorporadas com suas pombagiras. Glauber toca um pandeiro e aproxima-se de mim, pega na minha mão e diz que vai ler a minha sorte. Ele parece falar num castelhano complicado. Pai Cristiano dança com um lenço colorido nas mãos, passando em todos que estavam no salão e dizendo 'Ori, ori, ori' (ouro). Depois de algum tempo, todos se desincorporam. Reconstituído, Pai Cristiano explicou que a chegada dos ciganos sempre traz "bons fluidos", mas que "tem que saber lidar com eles: assim como eles dão, eles tiram". (09 de maio de 2003)



Imagem 8: Eliete, ao fundo, incorporada com sua pombagira *Cigana do Pandeiro*. Foto tirada com o consentimento da informante.

Também estas entidades possuem suas *histórias de vida*, que ajudariam seus *médiuns* a compreenderem seus gostos e preferências. Glauber, que afirma receber uma pombagira *Cigana do Pandeiro*, diz saber que esta entidade gosta de música e colorido, sendo por isso que a presenteou com um pandeiro decorado com muitas fitas de várias cores.

A senhora Eliete, que também recebe a mesma entidade, não se preocupou em adquirir o instrumento, uma vez que sua entidade “é

muito faceira e o que ela gosta mesmo é de



dançar”. Nas sessões consagradas à sua *Cigana do Pandeiro*, a senhora Eliete balança as mãos imitando *castanholas*, ri muito e não para de dançar, convidando os presentes a acompanhá-la. A possibilidade de adquirir as *castanholas* para autenticar o visual de sua pombagira não foi mencionada pela senhora Eliete - que preocupou-se, ao constituir o vestuário da *Cigana do Pandeiro*, em adquirir bijuterias e semi-jóias ao invés de instrumentos musicais.

Imagem 9: Eliete imitando o chocalhar de castanholas. Foto tirada com o consentimento da informante.

Embora os informantes não saibam detalhes sobre possíveis “histórias de vida” de suas entidades ciganas, o vestuário remete às representações da Andaluzia. No jornal *Hora Grande* pude recolher uma “história de vida”, que remete – tal como as “histórias de vida” de exus e pombagiras - a uma existência mágica.

Paloma

“Sua última encarnação na Terra foi em Granada, Espanha. Paloma era uma cigana cartomante que viveu até os 56 anos. Conhecida de todos como feiticeira do fogo, brilhava nas festas em que ia pelos belos trajes. Tinha um olhar de águia e a pele muito morena. Os negros cabelos derramavam-se pelos ombros. Do pescoço pendia uma linda figa de esmeralda e ouro. Vestia-se de amarelo e vermelho, flor, mantilha, pente nos cabelos e xale de gaze. Gostava de flores vermelhas e seu perfume predileto de verbena era confeccionado por ela mesma”. (HORA GRANDE, ano VII, ed. 53, setembro/outubro de 2002)

A inspiração para compor os detalhes do vestuário, tais como os acessórios, vem, segundo os informantes, não somente das supostas “histórias de vida” de exus e pombagiras, mas também de outras fontes. Questionando os informantes sobre estas fontes, estes relataram – para minha surpresa - que filmes de época, minisséries, revistas, livros e representações pictóricas ajudam a compor o visual de suas entidades. Estas fontes são particularizadas pelos

informantes, que retiram delas os aspectos que julgam mais convenientes para representar determinados acessórios do vestuário de seus exus e pombagiras.

“Os dois chapéus da minha pombagira [Maria Quitéria] são forrados por fora. Eu me inspirei pra fazer vendo filmes de época, tipo *Titanic*. O Felipe [seu noivo] viu num filme antigo um desses relógios de cordão que os homens guardavam dentro do bolso do colete, e achou que seria bom que o Marabô tele tivesse um também. Nas sessões ele bebe naquelas garrafinhas de uísque que os homens usavam antigamente”. (Amanda)

No relato a seguir, o informante Glauber priorizou a representação explorada pela mídia e pelos meios de comunicação sobre a boemia. A atribuição da sensualidade e do luxo em sua fala remete ao filme *Moulin Rouge – amor em vermelho* (2001), musical cujo enredo se situa em um cabaré na Paris do final do século XIX e tem como personagens principais uma prostituta e um escritor.

“Acho que a melhor definição das roupas do meu exu [Sete Encruzilhadas] está naquele filme *O Xangô de Baker Street*. Eu gostei tanto do filme que li o livro também. A minha pombagira Maria Padilha já eu acho que tem tudo a ver também com aquele filme *Moulin Rouge*”. (Glauber)



Imagem 10: Glauber antes da incorporação, vestido com as roupas de seu Exu Sete Encruzilhadas. Foto cedida por Pai Cristiano, com o consentimento do informante Glauber.

Outras idéias de vestuário são retiradas de novelas e minisséries de época. Novamente, os informantes buscam aquilo que é possível copiar. Os modelos de chapéus, as luvas e demais adereços – tais como a *garrafinha* relatada por

Amanda - são os acessórios mais representativos extraídos de novelas e minisséries.



“Na sessão a gente vê bastante coisa bonita, tem gente que gasta bastante pra fazer roupa, mas as roupas da Mulambo eu me inspiro nessas novelas da televisão. Agora mesmo tá passando a Escrava Isaura, né? Lá tem um monte de roupa e coisas que as pombagiras usam”. (Vera)

Imagem 11: Vera com os trajes de sua pombagira *Maria Mulambo*. Foto cedida por Deolinda com o consentimento da informante Vera.

A crença de que exus e pombagiras sejam *espíritos* que transitam livremente pelo mundo aciona, para os adeptos da Quimbanda, representações referentes ao vestuário que não se limitam somente às roupas utilizadas nas cerimônias. Estas representações referem-se à forma como as entidades se apresentam aos seus *médiuns*, com traços característicos próprios. Geralmente estas representações, como relatam os informantes, vêm através de um componente mágico, tais como *vidência* ou sonhos. A *vidência*, nesse caso, seria a possibilidade de *ver* estes *espíritos* – e não a capacidade de *prever* situações que ainda não ocorreram.

“A gira apareceu em sonho pra mim e disse que queria uma homenagem pra ela, porque ela tem trabalhado muito aqui na terreira. Ela queria uma festa pra mostrar o quanto ela é bonita e faceira, o quanto ela gosta de dançar. Ela me apareceu de vermelho, por isso eu pedi que o vestido que eu ia usar fosse vermelho”. (Eliete)

Os relatos dos informantes referem-se às suas entidades como se estas fossem indivíduos com personalidade própria, demonstrando exigência no cumprimento de suas vontades.

“A minha pombagira já apareceu pra minha avó, num dia em que eu ia pra sessão só de chinelo. Ela apareceu toda de preto, e disse pra minha avó que não era mulher pra andar calçada de chinelo, que eu tinha que me arrumar decente pra ela. Outra coisa que ela queria é que eu pintasse o cabelo de preto, porque ela tem o cabelo preto, mas isso eu não vou fazer”. (Amanda)

“Já sonhei com o Sete Encruzilhadas e a Maria Padilha. Eles estavam vestidos com umas roupas bem antigas, que não tem como fazer pra sessão. Eram roupas muito elegantes, a pombagira era muito bonita e parecia ser muito sensual. Minha irmã também sonhou com a minha gira, ela deu uns conselhos pra minha irmã”. (Glauber)

Apesar das “exigências” de exus e pombagiras, seus *médiuns* têm a escolha de acatar ou não suas vontades. Amanda não cedeu aos apelos de sua pombagira Maria Quitéria para pintar o cabelo de preto e Glauber não mandou costurar a roupa com que viu suas entidades.

“As pessoas não se vestem contra a vontade, tem livre arbítrio pra fazer isso ou aquilo. Pode até um homem se incorporar com uma gira, mas ele só vai se vestir de mulher dos pés à cabeça se ele quiser”, (Glauber).

A forma com que exus e pombagiras se apresentam aos seus *médiuns*, conforme crêem os informantes, também representa muito de suas características, especialmente os traços mórbidos – morte, cemitério, caixão, ossos humanos – associados aos *pontos cantados* e aos materiais empregados nos *trabalhos*. Outras representações acionam uma aura mágica a envolver estas entidades, ou remetem a questão dos *merecimentos*.

“Eu sei que a Maria Mulambo vive no lixo, algumas usam uma roupa toda podre, toda velha, suja, mas quando ela tá na terra [quando está incorporada no médium] ela quer tudo do bom e do melhor, quer usar uma roupa chique, nem que seja por pouco tempo. A pombagira do Lodo também pede uma roupa bonita, mas é porque ela também tá sempre suja, o próprio nome diz: Lodo. Ela nem consegue parar em pé, fica sempre escorregando porque acha que tá andando no lodo. Mas se elas estão ali na sujeira não é por acaso, tudo tem um porque na religião, é por isso que alguns merecem mais, outros menos”. (Glauber)

Exu Pimenta

“Sua apresentação astral é igual a de um verdadeiro mago, como a aparência do feiticeiro do desenho *O aprendiz de feiticeiro*. É só imaginar essa figura e acrescentar ao redor do corpo fluídico do exu Pimenta uma diáfana camada de vapores químicos que o envolve completamente e o acompanha sempre”

Exu Morcego

“Apresenta-se astralmente sob a forma de um homem forte com uma grande capa preta forrada com a cor vermelha e com um morcego desenhado no peito, ou como alguns dizem, na forma de um grande vampiro”. (HORA GRANDE, ano VII, edição 51, junho/julho de 2002)

Os exus e pombagiras e suas representações através do vestuário efetivamente *ganham vida* nas sessões consagradas em sua homenagem. É nas *curimbas* - termo êmico que designa tais festividades – que os *médiuns*, presumidamente possuídos por suas entidades, têm oportunidade de mostrar a roupa e celebrar, bebendo, fumando e dançando. Também durante as *curimbas* são procurados pelo público participante das sessões, que os buscam para receber conselhos e solicitar pedidos. A *curimba*, com os seus momentos rituais, será apresentada e analisada no próximo capítulo.

3 – O VESTUÁRIO ENTRE A POSSESSÃO E À CELEBRAÇÃO: A CURIMBA

Neste capítulo proponho uma análise da *Curimba* - ou mais especificamente das sessões de exus e pombagiras. Foi participando de uma *curimba* onde pude, pela primeira vez, exercitar meu estranhamento com relação ao objeto de pesquisa; meu primeiro olhar para as representações relacionadas ao vestuário e as entidades *sui generis* da Quimbanda. É a base de minha etnografia, onde a emoção de presenciar tais cerimônias cedeu espaço para a análise detalhada e investigativa de seus momentos rituais e de seus personagens.

Para efetuar esta análise procurei dividir a *curimba* em dois momentos, considerando a mesma conter elementos característicos das demais cerimônias afro-brasileiras – tais como a possessão, as danças e as músicas, os sacrifícios. Assim, para buscar uma diferenciação dos demais trabalhos que versam sobre a Quimbanda, caracterizo as sessões que presenciei nas duas casas de culto através de duas situações específicas: a possessão e a celebração. Em ambos momentos o imaginário e as representações contidas no vestuário de exus e pombagiras se fazem presentes de forma característica, demarcando tais festividades como singulares. Com relação aos sacrifícios – onde são *alimentadas* as entidades e assentadas ritualmente suas ferramentas, na *casa de exu* -, tive a oportunidade de observar apenas uma sessão consagrada a este fim, durante o ano de 2003, no terreiro de Pai Cristiano de Oxalá. Assim, tendo em vista a insuficiência de dados, a questão dos sacrifícios não será contemplada nesta análise, e também porque a dissertação de Adriane Rodolpho trata deste assunto com maestria.

O primeiro momento analisado corresponde ao delicado tema da *possessão*, apresentado brevemente no primeiro capítulo e que faz parte da compreensão do *ethos* de qualquer modalidade de religião afro-brasileira. Aqui, a

possessão será analisada exclusivamente através da Quimbanda – e, neste sentido, a ida à campo foi fundamental para visualizar o fenômeno -, considerando a mesma como primeiro momento “mágico” em uma *curimba*, depois de saudados os exus que guardam a frente do terreiro.

“(…) nos rituais afro-brasileiros, o corpo é o centro visível da ação divina, é a manifestação por excelência desta presença, via transe possessivo. Odores, cores, sons; os sentidos são chamados à ação num movimento de exterioridade. Não encontramos um filho de santo em contrição e silêncio, interiorizado: seu corpo expressa em si as representações míticas dos orixás ou, no caso da *quimbanda*, dos exus. A voz gutural, os braços retorcidos acabando em mãos que se crispam como garras, o mancar dolorido de um Exu Caveira, as gargalhadas das pombas-gira. O corpo expressa e atualiza um discurso mítico, rende-se à entidade que *o ocupa*, que *o possui*. (RODOLPHO In: LEAL, 1995:158)

O segundo momento do texto remete à celebração, quando os *médiuns* pretensamente incorporados com suas entidades realmente aproveitam a festa que lhes é consagrada: dançam, bebem, fumam, interagem com os demais participantes da cerimônia. É a hora de mostrar a roupa, de ver e ser visto, de elogiar e também criticar. Durante a construção deste texto procuro efetuar um diálogo permanente tanto com a etnografia efetuada, quanto com os percalços e as descobertas vividas na convivência com a Quimbanda e seus personagens singulares. Conforme Vagner Gonçalves da Silva:

“Quando o pesquisador constrói uma descrição pedindo ao leitor que ‘creia’ nele, solicita uma cumplicidade do leitor em relação à realidade mítica que ele próprio experimentou ao conviver com pessoas que acreditam na ingerência dos deuses em suas vidas. Isto não seria, porém, um problema epistemológico se a narrativa etnográfica tivesse por objetivo também explorar suas próprias condições de produção e refletir as complexas percepções da experiência social e religiosa dos investigadores e investigados. Mas a obrigação imposta ao cientista de produzir explicações sobre a realidade social evitando questionar ou problematizar essas percepções faz com que as fronteiras entre a natureza das percepções religiosas e científicas permaneçam sempre vigiadas para que não se misturem e poluam a objetividade e a transparência da realidade fixada pela narrativa etnográfica”. (SILVA, 2000: 303)

As duas casas de culto sobre as quais versa este capítulo da etnografia tem também profundas diferenças entre si. A casa de Pai Cristiano de Oxalá é de

Linha Cruzada; a da senhora Eliete admite apenas Umbanda e Quimbanda. Conseqüentemente, há diferenças também nos rituais observados nas *curimbas*, que serão apresentados com maior detalhamento no decorrer do texto.

3. 1 – A POSSESSÃO

As cerimônias religiosas da Quimbanda tem em comum com as demais religiões afro-brasileiras e as de apelo mediúnico - termo utilizado por Pierre Sanchis (2003) - o fenômeno do transe possessivo. A diferença deste fenômeno na Quimbanda para com as demais religiões afro-brasileiras presentes no Estado - e também com relação ao espiritismo Kardecista - é a *forma* como se dá, durante as sessões, as pretensas incorporações das entidades, geralmente marcadas por urros, gestos violentos, gargalhadas, manipulação de brasas incandescentes e alto consumo de álcool. O transe possessivo é sempre um momento de tensão: é a ocasião precisa, mas ao mesmo tempo liminar, de entrega do corpo e dos pensamentos do fiel. Para alguns, é a derradeira reminiscência da memória, que emergem do processo respondendo sob outro nome, sob outra personalidade.

Carlos Galvão Krebs dedicou um capítulo de seu livro *Estudos de Batuque* (1988) para o controverso tema da possessão, na tentativa de interpretar e compreender o fenômeno. Valendo-se de extensa bibliografia (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro, Melville Herkovits), Krebs contou também com um vasto material de pesquisas etnográficas, realizadas por ele a partir da década de 1940, em sua grande maioria em terreiros localizados em Porto Alegre. Para este autor, o *estado de santo* se constitui num fenômeno de difícil explicação, que tem como base o psiquismo individual de cada um, influenciado por diversos fatores durante as cerimônias - especialmente o ritmo, a percussão musical e a hipnose. Krebs procura dissociar o fenômeno da interpretação religiosa dos fiéis - a de que uma divindade se apodera da consciência e da personalidade dos crentes -,

buscando tentativas de compreensão do processo empreendidas pelas ciências médicas ou biomédicas, perpassando a psiquiatria, a psicanálise e a psicologia.

Este viés de compreensão do transe possessivo é contestado por Beatriz Góis Dantas (1988). A autora observa que os primeiros estudos relevantes sobre religiões afro-brasileiras aproximaram a possessão da *histeria*, considerando-a como um distúrbio patológico. Assim, a repressão e o controle sobre as modalidades de religião de matriz africanista estariam legitimadas pelo saber médico.

“A feitiçaria aparece, assim, ambigualmente, ora como estágio anterior à religião, ora como degenerescência da verdadeira religião. Mas, tanto numa como noutra concepção, a possessão é o núcleo central irredutível, e a possessão ou estado de santo era interpretada como histeria, portanto, um distúrbio patológico. Por essa via, o estudo das religiões africanas imbrica com o da Psiquiatria, diga-se de passagem, uma psiquiatria de base organicista, em que a histeria era vista como resultado de lesões orgânicas. Assim, a tentativa de controle dos negros, particularmente de suas religiões, não seria um caso de polícia mas, antes de tudo, um problema médico-psiquiátrico”. (DANTAS, 1988:169)

François Laplantine (1974) observou o fenômeno a partir dos lugares onde este desenvolveu-se de forma significativa: a África ocidental (Dahomei, Senegal – vodun, tambor-de-mina e cultura fon), a zona nigeriana (culto Yorubá, tradição que migrou para o Brasil), a Etiópia, o Brasil e o Haiti (através dos cultos sincréticos e do vodu). Com base em seus estudos, analisa o processo da possessão sob o ponto de vista do imaginário, que teria como foco inicial a *memória coletiva* e a *crença nas divindades ancestrais*. Definidora de sobrevivências de valores étnicos e culturais, onde a possessão representa um importante papel, a memória coletiva resiste ao passar do tempo – e, para os cultos de matriz africanista presentes no Brasil, representa o *fundamento*, a pedra angular -, assim como a crença nas divindades ancestrais.

A análise de Laplantine compreende também duas outras categorias salvacionistas ou de esperança: o *messianismo* e as *utopias religiosas*. O

messianismo tem como temas recorrentes a crença no *eterno retorno*, na *espera do Messias*, na *Terra sem males*, no *ancestral redentor*, enquanto as *utopias religiosas* corresponderiam a uma tentativa de afastamento do mundo, para fins de ascetismo ou liberação absoluta (amor livre, poligamia, entre outros). Estas três categorias correspondem, conforme Laplantine, em três atitudes ou comportamentos que os homens projetaram sobre suas expectativas, visando a regeneração do mundo. Geralmente estas três vertentes desenvolveram-se no seio das populações oprimidas, seja por meio de repressão política, seja por frustrações de outras ordens, tais como penúria alimentar, epidemias ou desequilíbrio social.

No Brasil, as culturas africanas de possessão não acionaram, no decorrer dos tempos, a categoria messiânica de salvação – sem incorrer, portanto, no imaginário de um líder carismático ou na esperança de um herói redentor. São culturas baseadas no imediatismo, no pronto restabelecimento de uma determinada situação. Para tanto recorrem à possessão, à resposta mágica dos ancestrais ou dos deuses, a guiarem os destinos e os caminhos dos homens.

No que diz respeito à Quimbanda, a compreensão de que exus e pombagiras “vem à Terra” para “ajudar” em problemas que necessitam resolução imediata é uma constante. Para tanto, nas sessões consagradas em sua homenagem, tomam um “cavalo” ou “aparelho” – um medianeiro, intermediário ou *médium* - que lhes possa oferecer boas condições de comunicação. Este intermediário deverá ter um certo *adestramento dos sentidos* – isto é, um determinado controle de si mesmo – para interagir com tranquilidade à intervenção de uma inteligência estranha à sua. O transe possessivo, dessa maneira, é encarado como um tema delicado, no qual farsa e veracidade se digladiam.

“Tem muita falsidade, tem muita gente que se faz que tá incorporado. Tem gente que finge, tem de tudo pra se aparecer. Isso acontece quando a casa não é séria, quando o dirigente não é sério, aí vai acontecer isso, dar margem pra esse tipo de coisa. Já cansei de ver gente se fazendo de exu, se fazendo de pombagira, só pra usar uma roupa bonita e sair por aí se

aparecendo. Sei lá o que chega na pessoa, se é que chega alguma coisa”. (Glauber)

“Desqualificam a nossa religião por causa dos chefes de terreira que não são firmes com os seus filhos. É muita fofoca, muita intriga, e tem muito fingimento. É por isso que criticam a religião, porque tem gente que não é séria, que faz tudo errado e mente”. (Senhora Eliete)

Os meios de adestramento dos sentidos remetem, na Quimbanda, à necessidade de desenvolvimento do indivíduo e adequação do mesmo durante o transe possessivo, uma vez que exus e pombagiras são consideradas entidades “imprevisíveis”.

“As pessoas que possuem o dom de incorporar os exus deveriam ter o pensamento e a cabeça muito firmes, pois estas entidades, por já terem vivido no plano terrestre, sabem tudo o que o ser humano gosta. Sendo assim, muitas pessoas acabam por influenciá-las, fazendo mau uso das mesmas, misturando suas necessidades pessoais como drogas, sexo e álcool, e por consequência disso, acabam envergonhando o nome desta religião que é a mais antiga do mundo e deixando muitos adeptos decepcionados e afastando os mesmos da vida religiosa”. (Jornal HORA GRANDE, Ano VII, ed. 50, p.6, maio/junho de 2002).



Imagem 12: Os *merecimentos* (chapéu, guia imperial e bengala) de um dos filhos-de-santo de Pai Cristiano. Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano.

A seriedade e dedicação de um filho-de-santo responderiam pelos *merecimentos* – as concessões materiais de itens de vestuário - outorgados pelo pai ou mãe-de-santo ao exu ou pombagira de seus filhos-de-santo. Nesse sentido os *merecimentos* atuam de forma significativa, correspondendo a anos de *aprontamento* na *religião*. Este *aprontamento*

também corresponde aos sacrifícios de aves e cabritos – chamados *quatro-pés* -, ao

assentamento ritual das ferramentas – facas e tridentes - e das imagens no interior da *casa de exu*. Remeto novamente à questão dos *merecimentos* – já apresentados no capítulo anterior - pela sua importância para a compreensão do

ethos da Quimbanda, que pressupõe o vestuário como *prêmio*, como título de distinção entre as entidades espirituais exu e pombagira.

O momento da possessão nas *curimbas* que presenciei geralmente ocorre logo após uma preleção inicial do pai ou mãe-de-santo. Nas duas casas observadas, apesar das diferenças verificadas no tocante às cerimônias, está é uma constante: Pai Cristiano se dirige aos seus filhos-de-santo exortando os valores de exus e pombagiras, enquanto a senhora Eliete procura conversar com cada um dos presentes explicando os gostos e manias de sua pombagira *Cigana do Pandeiro*.

Na casa de Pai Cristiano as *curimbas* ocorrem sempre às sextas-feiras e iniciam-se após às 21:00 horas, com muitos preparativos para receber filhos-de-santo e convidados que comparecem à cerimônia. Nas

curimbas que presenciei - mesmo nas noites mais frias do inverno de 2003 e 2004 - a quantidade de filhos-de-

santo e convidados passava da centena, sem contar o público consulente que comparecia às cerimônias. O barracão que nos abrigava era pequeno e se tornava um cubículo irrespirável quando - depois do transe possessivo - exus e pombagiras resolviam fumar.



Imagem 13: Pai Cristiano de Oxalá, ainda sem os *merecimentos* de seu exu, em sua preleção inicial, antes da sessão. Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano.



Imagem 14: Aspecto de uma *curimba* de exus e pombagiras na casa de Pai Cristiano de Oxalá. Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano.

No terreiro de Pai Cristiano as bebidas alcoólicas parecem ser imprescindíveis à cerimônia, sendo que a orientação é que os *médiuns* devam trazer a bebida de preferência de seu exu ou pombagira; da mesma maneira, trazem também as taças decoradas onde irão beber e os cigarros ou charutos que sua entidade aprecia. As bebidas – champanhe, uísque, vodca, cachaça e sidra, entre outras – são dispostas sobre uma mesa, que contém ainda um grande candelabro, onde velas pretas e vermelhas dão um toque requintado ao momento. A decoração da mesa se complementa com rosas vermelhas e frutas. Nas paredes, papel crepom preto e vermelho vai de uma ponta à outra do barracão. As lâmpadas normais são revestidas por papel celofane vermelho, escurecendo o ambiente.



Imagem 15: Pai Cristiano e um convidado. Ao fundo, os muitos chapéus utilizados durante a *curimba*. Foto gentilmente cedida por Pai Cristiano.

Depois de saudados os exus que guardam o terreiro, o toque de sineta dá início às cerimônias da *curimba*, que – como pude observar - seguem um determinado padrão em termos de procedimentos. Todos estão devidamente trajados com o vestuário característico de exus e pombagiras; alguns ostentam os *merecimentos* adquiridos ao longo do tempo, outros aguardam de pés descalços. Ao fundo do salão, há uma prateleira repleta de chapéus masculinos e femininos, que serão solicitados pelas entidades logo após a possessão.

Após a breve preleção do pai-de-santo, os tamboreiros começam a entoar os *pontos cantados* e o transe possessivo passa a dominar a cena, com as ruidosas gargalhadas e os giros sobre si mesmo que marcam a *chegada* dos exus e pombagiras. A corrente de *médiuns* – antes dividida por sexo, homens de um lado e mulheres de outro – mistura-se, as entidades saúdam umas às outras, com vozes guturais. O ambiente torna-se uma festiva desordem. Muitos lutam contra o

transe possessivo - atiram-se ao chão, cambaleiam -, necessitando do concurso de outros já tomados pela incorporação. Observando um momento semelhante, no qual a capa – um dos itens do “merecimento” - desempenha um papel importante, anoto em meu diário de campo:

A sessão havia começado e parecia que todos estavam tomados por suas entidades. Me positionei justamente atrás de uma moça que aparentava ter problemas em aderir ao transe possessivo. Pai Cristiano – já incorporado pelo exu Rei – aproximou-se da moça, ofereceu bebida numa taça de champanhe e colocou sua capa na cabeça dela. A moça pareceu cair, chegou a encostar em mim, e então deu uma sonora gargalhada e seguiu dançando com Pai Cristiano. (11 de fevereiro de 2004)

A capa envergada por Pai Cristiano, como pude observar, funcionou como uma espécie de artefato mágico, que facilitou o transe possessivo da jovem. Em outras situações pude presenciar a utilização de leques, xales, chapéus e capas para favorecer a incorporação. Geralmente o procedimento era o mesmo, onde o Pai-de-Santo – ou alguém indicado por ele, com frequência seus filhos mais experientes - envolvia lentamente a cabeça da pessoa com o acessório.

No terreiro da senhora Eliete pude observar que os procedimentos ritualísticos da *curimba* mostravam-se semelhantes aos das sessões de Umbanda. Realizadas todas as segundas-feiras, a sessão de Umbanda tem primazia na casa da senhora Eliete - sendo que nestas cerimônias ela diz incorporar um *caboclo*, *Ogum Bandeira*. Diferentemente da casa de Pai Cristiano, as *curimbas* realizadas neste terreiro se iniciam às 19:00 horas, com todas as luzes normais e sem o clima requintado da outra casa; ainda assim, as sessões ocorrem também na sexta-feira.

Nas duas cerimônias que pude presenciar na casa da senhora Eliete cerca de quarenta a cinquenta pessoas compareceram, entre convidados e consulentes. Inicialmente, os exus e pombagiras são saudados com o oferecimento de champanhe e cachaça no interior da *casa de exu* – procedimento que, independente de ser um dia festivo, a senhora Eliete realiza todas as semanas.

Antes da cerimônia começar, a senhora Eliete transita entre os convidados, já trajada com as vestes de sua pombagira; o ambiente é de grande descontração, todos conversam entre si. Pontualmente, às 19:00 horas, a senhora Eliete pede que haja concentração e silêncio, pois vai “dar início aos trabalhos”. Coloca-se em frente ao seu *congá* e mantêm-se em atitude de prece; num aparelho de som, um *compact disc* traz a *prece de Cáritas*, enquanto o público permanece em silêncio. A oração e a atitude gestual de prece, verificada na assistência e no público participante da *curimba* demarcam uma significativa diferença com relação ao terreiro de Pai Cristiano, que não vê a necessidade de oração antes de uma sessão de Quimbanda. Apesar disso, nas sessões de Umbanda nas quais participei, nas duas casas, a *prece de Cáritas* sempre é recitada.

PRECE DE CÁRITAS

Deus, Nosso Pai, que sois todo poder e bondade, dai força àquele que passa pela provação, dai luz aquele que procura a verdade. Ponde no coração do Homem a compaixão e a caridade.

Deus! Dai ao viajor a estrela guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso.

Pai! Dai ao culpado o arrependimento, ao espírito a verdade, à criança o guia, ao órfão o pai.

Senhor! Que vossa vontade se estenda sobre tudo o que criastes. Piedade Senhor, para aqueles que não vos conhecem, esperança para aqueles que sofrem.

Que vossa bondade permita hoje aos espíritos consoladores derramarem por toda a parte a Paz, a Esperança e a Fé.

Deus! Um raio, uma faísca do Vosso Amor pode abrasar a Terra, deixai-nos beber nas fontes dessa bondade fecunda e infinita, e todas as lágrimas secarão, todas as dores se acalmarão, e um só coração, um só pensamento subirá até Vós, com um grito de reconhecimento e de Amor.

Como Moisés sobre a montanha, nós Vos esperamos com os braços abertos.

Oh! Poder, Oh! Bondade, Oh! Beleza, Oh! Perfeição.

E queremos de alguma sorte merecer Vossa misericórdia.

Deus! Dai-nos a força de ajudar o progresso, afim de subirmos até Vós;

dai-nos a caridade pura, dai-nos a fé e a razão,

dai-nos a simplicidade e a humildade que farão de nossas almas o espelho onde deve refletir a Vossa puríssima e radiosa imagem. Que assim seja.

Após a prece, a senhora Eliete *chama* seus *guias* com o toque da sineta: é um momento tenso, pois há uma chance remota das entidades *não comparecerem*. As assistentes da cerimônia – também chamadas *cambonas* – são as duas filhas da senhora Eliete, que permanecem próximas ao *congá* prontas para realizarem qualquer solicitação de sua mãe. Uma das *cambonas* troca o *cd* da *Prece de Cáritas* por um outro que contém o *ponto* do *caboclo* que a senhora

Eliete *recebe*: é necessário que *Ogum Bandeira chegue* e abençoe a cerimônia, antes de entregar seu *aparelho* para a *Cigana do Pandeiro*.

Ponto cantado de Ogum Bandeira
"Ogum olha sua bandeira
Ela é branca, verde e encarnada.
Ogum nos campos de batalha
Ele venceu demanda sem perder soldado".



Imagem 16: Eliete *incorporada* com sua *Cigana do Pandeiro*. Foto tirada com o consentimento da informante

É preciso muita atenção para visualizar o momento exato da *incorporação*: a sineta cessa e a senhora Eliete curva-se para frente, ao mesmo tempo em que cruza os braços para trás, com o indicador e o dedo médio de cada mão estendidos, num gestual característico de quem *recebe* entidades da falange de Ogum.

A expressão fisionômica da senhora Eliete se transfigura: sua boca fica crispada, seu cenho, franzido. Com a *incorporação* realizada, *Ogum Bandeira* chama as *cambonas* e lhes

passa algumas orientações gerais referentes à sessão em homenagem à *Cigana do Pandeiro*, concluindo com

algumas palavras endereçadas ao público que compareceu à cerimônia. Bem humorado, argumenta ainda que não se sente à vontade com o vestido da pombagira, uma vez que está acostumado com seu bom e velho guarda-pó.

Durante as sessões de umbanda, a senhora Eliete possui três guarda-pós, nas cores da falange de Ogum/São Jorge: verde, vermelho e branco. Nas sessões que presenciei, ela jamais apresentou-se com outras roupas que não fossem guarda-pós.

Por baixo do guarda-pó, a senhora Eliete procura trajar-se toda de branco, inclusive calçando sapatos e meias brancas. Ela faz questão de usar sempre este uniforme, desde os tempos em que trabalhava como médium de corrente em outro terreiro. Uma de suas filhas (Elisete) é sua cambona (assistente) e, conforme relatou, filha de Oxum, sendo por esse motivo que *trabalha* nas sessões sempre com uma peça de roupa amarela, embora não possua uniforme ou guarda-pó nesta cor. (29 de junho de 2004)

As *cambonas* trocam novamente o *cd* – uma vez que a casa não possui tamboreiros – por outro que contém *pontos cantados* da Quimbanda. *Ogum Bandeira* se despede e em segundos a senhora Eliete *vira* ou *dá passagem* para a *Cigana do Pandeiro*; com uma gargalhada, a senhora Eliete faz um giro sobre si mesma e assume a personalidade de sua pombagira – completamente diferente da entidade anterior.

O fenômeno do transe possessivo nas religiões afro-brasileiras tem uma profunda significação dramática para aqueles que o vivenciam. Remete, nesse sentido, a um momento de *singularização* da pessoa, no qual a presumida emergência de uma individualidade estranha pressupõe que o *aparelho* ceda de si em função do *outro* (ANJOS, 1995). Com base nessa crença, fica evidente que os informantes, ao relatarem suas sensações com relação à possessão, referem-se a este *outro* com muito desprendimento, pois é o *outro* que traz consigo suas particularidades.

Na Quimbanda, as sensações preliminares que demarcam a *incorporação* são peculiares e subjetivas para cada fiel. Na fala dos informantes, significa um processo de gradativa perda da consciência, para permitir a interferência do *outro*. Algumas vezes esse processo se mostra doloroso, ou marcado por sensações que envolvem os órgãos dos sentidos, onde tato e olfato são os mais solicitados.

“Pra cada um é diferente: tem gente que sente um peso horrível, insuportável mesmo nas costas antes de se incorporar com exu. Tem gente que tem calor, tem gente que sente frio. Tem quem sente cheiro de flor, tem de tudo. Na hora que eu me incorporo com a Padilha eu sinto meu corpo todo gelado, e depois eu sinto aquele cheiro de flor de defunto, crisântemo. Pra mim é o cheiro de morte, de enterro, de velório, de lamentação. Depois me

dá uma vontade de rir e aí eu sei que ela tá chegando e não dá mais pra voltar atrás”. (Glauber)

“Eu não lembro de nada, absolutamente nada quando eu me incorporo. Eu só me sinto tonta, tonta, tonta, vai me dando uma vertigem, uma coisa, e quando eu volto eu nem sei o que aconteceu. Eu não lembro de nada, nada, nada”. (Eliete)

Por fim, a veracidade da incorporação é testada quando os *médiuns* são chamados a realizar atos que em estado normal de consciência provavelmente não fariam: manipulação de brasas incandescentes e mesmo de fogo e pólvora são uma constante nas sessões de Quimbanda, sem prejuízo para os *aparelhos*. Além disso, nas obrigações que requerem sacrifícios de aves e *quatro-pés*, os ritos cerimoniais incluem a *alimentação* das entidades com o sangue latejante do pescoço dos animais, ingerido pelos *médiuns* durante as sessões. São atos que, conforme Mauss (1974) qualificam o *mágico* – ou o agente da magia -, creditando sua autoridade em relação aos demais.

3.2– REFLEXÕES SOBRE O VESTUÁRIO NA CURIMBA

Vagner Gonçalves da Silva, em sua contribuição ao livro *Brasil Afro-Brasileiro* (2000) apresenta considerações importantes a respeito do trabalho de campo, da observação participante e da escrita etnográfica sobre religiões afro-brasileiras. Conforme o autor, cada momento do trabalho é marcado por profundas significações, nas quais a relação *observador-observado* mostra-se plena de interpretações e reinterpretações. A inserção no campo, a rede de relações, o estranhamento diante das cerimônias e, por fim, as conclusões estabelecidas a partir desta vivência compreendem um vasto e precioso material que responde pela escrita final do trabalho. Apesar disso, em nome da objetividade científica, o pesquisador tende a omitir as sutilezas da vivência e da convivência com a religião, receando que seu trabalho etnográfico possa tornar-se apenas mais um dado curioso sobre determinado assunto. O autor questiona, apresentando desafios que entrelaçam o campo e a construção do texto.

“Como transpor a riqueza, a complexidade, as difíceis negociações de significados ocorridas entre antropólogo e grupo pesquisado, enfim, toda a série de problemas e situações imponderáveis que surgem durante a realização do trabalho de campo, para a forma final, textual, da etnografia, sem perder de vista aspectos relevantes do conhecimento antropológico como o próprio modo pelo qual esse é produzido?”. (SILVA, 2000:297)

Analisar temas recorrentes à Quimbanda representa em muito os desafios propostos por Vagner Gonçalves da Silva em seu texto. A interpretação dos dados obtidos corresponde primeiramente a um burilamento de etapas, que se inicia com a própria inserção no campo; esta inserção significa reciclar conceitos, muitos profundamente demarcados pelo imaginário cristão. A abordagem aos informantes também requer o desenvolvimento de táticas, tais como o domínio de uma determinada linguagem êmica, ou a compreensão de algumas cerimônias básicas, como, por exemplo, os *assentamentos*. O questionamento por pessoas de *fora* da Quimbanda nem sempre é bem visto, pelo fato de a religião – assim como as demais religiões de matriz africanista, em maior ou menor grau – ser eminentemente iniciática. Apesar disso há uma grande vontade, por parte dos sacerdotes e dos meios de comunicação voltados para este público, de que as religiões afro-brasileiras sejam respeitadas em suas particularidades, como lhes é outorgada pela Constituição federal. O desrespeito por parte dos neopentecostais com relação à Quimbanda, aos exus e pombagiras e aos pais e mães-de-santo é uma constante nas falas dos informantes.

A *curimba* é o cenário das manifestações de exus e pombagiras num terreiro. É o momento da aparição pública destes personagens, vestidos nos trajes que lhe caracterizam o imaginário. Para o pesquisador, são ocasiões precisas para que a alteridade e o estranhamento mostrem-se presentes de forma insofismável. Exus e pombagiras aparecem singulares, ambíguos, de difícil interpretação; o trabalho de campo requer sensibilidade, por lidar com as compreensões dos informantes de que estes personagens *tenham vida própria*. Além disso, é preciso perceber quando o informante está falando de si e quando fala do *outro*, quando este *outro* é quem personifica com singularidade suas vontades.

A sessão estava para começar e ainda chegava gente. Acho que já passava das cem pessoas espremidas no pátio da casa de Pai Cristiano. Seria uma sessão festiva porque, conforme Glauber me informou, uma das filhas-de-santo de Pai Cristiano iria realizar um assentamento e dar de comer para o seu exu. Muitos homens compareceram vestidos de mulher e vice-versa. Tive um forte estranhamento com isso. Presenciei um casal onde a mulher se trajava de homem (o que não me impressionava tanto) e o marido, vestido de mulher, chegava a calçar sapatos com salto agulha! (trecho do diário de campo, 28 de agosto de 2003)

As diferenças marcantes entre as religiões praticadas no terreiro também são oportunidades de visualizar um outro tipo de estranhamento, especialmente se a casa for de Linha Cruzada, contando com a Nação. Este estranhamento corresponde às outras modalidades *com relação* à Quimbanda, e precisa ser necessariamente *sentido*, para que se tente chegar ao *ethos* significativo do grupo. Assim, a observação participante nos diferentes momentos e ritmos do terreiro – isto é, seguindo seu calendário litúrgico - é imprescindível e permite demarcar com nitidez as sutilezas entre Umbanda, Quimbanda e Batuque ou Nação.

Nesse sentido, com relação ao terreiro de Pai Cristiano pude perceber que, em todos os momentos litúrgicos, as pessoas estavam vestidas de uma forma especial. É uma exigência do Pai-de-santo e algo aceito pela grande maioria. Muitos, como Glauber relatou, não tem possibilidades econômicas de dispor de um guarda-roupa variado, “mas mesmo assim fazem o que podem. A roupa é importante pra religião”. Essa importância, no entanto, é relativa: é preciso estar vestido com “roupas de religião”, seja em qual modalidade for, porém a simplicidade é respeitada.

Pai Cristiano ilustrou essa possibilidade mostrando-me uma almofada, de um tecido de algodão bastante simples, utilizada por ele para “bater cabeça” nas cerimônias de Batuque. Aquela era a “primeira almofada” que ele usara; conforme o progresso econômico da casa passou a usar uma almofada maior, com bordados em richelieu. Segundo ele, “a função é a mesma, mas a gente vai oferecendo uma coisa melhor porque os guias merecem”. No terreiro da senhora

Eliete a preocupação com o vestuário não é tão acentuada, porém ela procura trajar-se sempre com seu uniforme em todas as cerimônias que preside.

Por fim, a análise sobre a construção social e cultural do vestuário na Quimbanda perpassa sobremaneira a compreensão de uma dimensão simbólica que interage continuamente com uma dimensão material. É preciso pensar a roupa como um artefato mágico, que liga e religa diversas pessoas ao imaginário e às *histórias de vida* das entidades. Além disso, compreende a possibilidade de leitura de uma determinada visão de mundo, demarcada por princípios morais – os *merecimentos*. Como me foi dito por um informante, *tudo tem um porquê na religião, mas esse porquê tem um fim prático*.

As sessões em homenagem aos exus e pombagiras são os momentos em que os adeptos da Quimbanda tem a oportunidade de mostrar o vestuário e os *merecimentos* adquiridos pelas entidades que afirmam receber. São festividades que – acredita-se - mesclam duas realidades antagônicas: a esfera dos vivos e dos mortos. Os vivos intermediam relações com seres alocados temporalmente em outras esferas, oferecendo-lhes o corpo e a mente pelo curto espaço de algumas horas. Em troca, recebem proteção e cuidados. Se compreendida sob o princípio da reciprocidade da dádiva (Mauss:1974), a prática no “bem” aumenta o cabedal de qualificações da entidade e de seu *cavalo*, propiciando a oportunidade meritória do vestuário. Naturalmente, o apuro no vestuário está condicionado às possibilidades financeiras de cada filho-de-santo, porém estas não qualificam ou reduzem os *merecimentos*.

A *curimba* é o momento em que exus e pombagiras *chegam na terra* para desfrutar da festa em sua homenagem. Para eles, muita bebida, cigarros e charutos; para o público que comparece à cerimônia, um “espetáculo” que envolve dança, música, comida e bebida. Nas *curimbas* em que participei - tanto em um terreiro, quanto em outro - a mesa farta para o público foi uma constante, demonstrando ser um resquício do Batuque, que considera a fartura como sinal

distintivo que permite diferenciar uma casa de religião para outra. Esta fartura corresponde a tortas, salgados e carnes de aves e cabritos, geralmente provenientes dos sacrifícios; bebidas alcoólicas e refrigerantes são servidos à vontade.

Na casa de Pai Cristiano de Oxalá pude verificar que a *curimba* pode ser dividida em dois momentos cruciais, demarcados pela possessão. Antes do início da festa – com convidados e filhos-de-santo em seu estado “normal” - a tensão pode ser lida no rosto de alguns, responsáveis em decorar o salão, organizar bebidas e alimentos e receber convidados. A estes considero tanto aqueles que iriam *se incorporar* quanto os que compareciam com o intuito de simplesmente participar da cerimônia, grupo ao qual me incluo. Muitos comparecem já trajados com o vestuário de suas entidades, outros buscam lugares sossegados para trocar de roupa; quartos e banheiros são os lugares mais concorridos, pela possibilidade de contarem com um espelho. Nas *curimbas* que participei presenciei costureiras e cabeleireiros improvisados, corre-corre, tamboreiros que se atrasam, pai-de-santo dando ordens, aparelhos de som que não funcionam. A azáfama, antes do início da sessão, era uma constante.

Decorridos os ritos preliminares que demarcam o início da sessão, a *curimba* ingressa no seu segundo momento, onde o transe possessivo faz emergir exus e pombagiras. As muitas entidades, respondendo sob nomes diversos – *Pantera Negra, Zé Pelintra, Tiriri, Dama da Noite, Cigana Puerê* – e incorporadas em seus *aparelhos* transitam entre os demais convidados, dançando freneticamente e cumprimentando uns aos outros. As conversas ocorrem num linguajar muito peculiar, onde as palavras normais são substituídas por outras; assim, vim descobrir que *burro, roda* e *calçudo* significavam, respectivamente, *médico, carro* e *homem*. Outras palavras remetem aos traços característicos destas entidades, que os associam com elementos mórbidos, tais como *lomba* e *calunga*, que são sinônimos para *cemitério*.

As músicas ou *pontos cantados* são marcadas pela percussão dos tambores e pelo chocalhar do porongo, recoberto com guizos. As letras falam de *catacumbas, ossos, morte, dor*, mas também de *luz, amor, paz*. São letras ambíguas, assim como a *personalidade* de exus e pombagiras, chamados durante a cerimônia por *comadre* e *compadre*. Estas palavras, freqüentemente utilizadas no círculo familiar, são as designações mais comuns para se referir a estas entidades. Com vozes roucas, exus e pombagiras travam diálogos com os convidados, brincando com as palavras e muitas vezes utilizando duplo sentido. Sobre este aspecto, anotei em meu diário de campo:

Eu estava observando a movimentação na festa quando percebi que um rapaz, incorporado, não parava de me olhar. Ele estava vestido todo de preto, com um chapéu de palha caído para o lado. Sorri e ele se aproximou:

- E aí, *cumadre*?! Tá gostando da festa? – disse, me oferecendo um gole da cachaça que bebia (e eu aceitei).

Assenti positivamente, dizendo que os compadres e comadres estavam muito *formosos* naqueles *trapos*. Perguntei seu nome e ele disse que era *Seu Sete*, e que eu podia ficar tranqüila que na hora em que eu fosse voltar pra casa ele ia me proteger – e, se eu quisesse, ele podia me levar até num *cabaré*. (06 de junho de 2003)

Elogiar o vestuário de exus e pombagiras é imprescindível nas *curimbas* realizadas no terreiro de Pai Cristiano. Durante a cerimônia, os *médiuns* incorporados vêm conversar e perguntar aos convidados se os acharam *formosos*, se repararam em algum novo acessório, no novo forro do chapéu. Exus e pombagiras “gostam de ser vistos, de aparecer” (Glauber).

20:30h (aproximadamente) Encontrei Glauber à caminho da casa de pai Cristiano. Ele disse que eu ia ter uma surpresa essa noite, porque a “mulher” (pombagira) ia chegar e eu ainda não a conhecia. Ele se referia à Maria Padilha, que há pouco começara a receber. Eu perguntei se ele ia usar saia, mas ele disse que não.

23:00h (aproximadamente) No meio da sessão, Glauber veio conversar comigo, incorporado com o exu Sete Encruzilhadas. Com uma voz gutural, rouca, perguntou se eu estava apreciando a festa e me ofereceu uísque. Eu aproveitei para perguntar pela Padilha, se ela ia chegar. Ele respondeu que não dava pra *mulher* chegar agora, porque ele já estava ali e dois espíritos não poderiam ocupar o mesmo corpo. Como achei que a pombagira “não chegaria”, já me dispunha a ir embora. Momentos

depois, Glauber aparentava estar em seu estado normal. Vi que ele corria para o banheiro e fui atrás. Quando ele saiu, estava transformado: vestia uma bata e saia-calça pretas, uma tiara, sapatos femininos, colar e usava batom. A *mulher* não tardou a chegar e veio me cumprimentar: sua voz era bem suave, e completamente diferente do exu. Elogiei sua roupa, e Glauber não parecia realmente mais a mesma pessoa com quem eu havia conversado antes. (28 de agosto de 2003)

Nas *curimbas* em que homenageou sua *Cigana do Pandeiro*, a senhora Eliete dividiu com as filhas o trabalho de arcar com a decoração e a organização da festa. De antemão – ou seja, nas sessões semanais que realiza na Umbanda – convidou pessoalmente alguns *clientes* e freqüentadores de seu terreiro, pedindo que os mesmos trouxessem um prato de doce ou salgado. A torta oferecida ao público, as bebidas (sidra e refrigerantes) e as frutas ficaram por sua conta. As festas, nesse terreiro, ficam restritas às demonstrações de dança da pombagira e de suas convidadas, que conversam com o público e tiram alguns dos convidados para dançar. Presente na cerimônia, a cliente que ofertou o traje da *Cigana do Pandeiro*



Imagem 17: Eliete incorporada com a *Cigana do Pandeiro*. Ao fundo, duas convidadas. Foto tirada com o consentimento da informante.

também foi convidada a dançar com a *médium*, recebendo uma deferência especial por conta de seu gesto.

As *curimbas* realizadas no terreiro da senhora Eliete apresentam diferenças significativas com relação àquelas observadas na casa de Pai Cristiano. A constituição de um *corpo* ou de uma *corrente* de *médiuns* – como na casa de Pai Cristiano - é uma dessas diferenças. Sem esse corpo de médiuns os custos das cerimônias tornam-se muito altos, motivo pelo qual a senhora Eliete restringe as homenagens anuais à sua pombagira. A ritualística empregada pela

senhora Eliete também se modifica, com a necessidade da incorporação do caboclo *Ogum Bandeira* no início da cerimônia. Por fim, embora seja importante, o vestuário da *Cigana do Pandeiro* também é discutível pela própria Eliete:

“Essa festa foi pra homenagear ela, mas se ela tem que trabalhar ela não vai se importar se tá com aquela roupa bonita ou o meu guarda-pó branco. Ela tem que vir pra trabalhar, e só está recebendo essa festa porque o Ogum deixou, porque ele não gosta que eu dê passagem pra outras entidades”. (Eliete)

As diferenças rituais entre o terreiro de Pai Cristiano, onde se pode visualizar claramente a *Linha Cruzada*, e o terreiro da senhora Eliete, que prioriza a Umbanda, *sem* rituais de Batuque, permitem questionar sobre a modalidade da *umbanda cruzada*, referida por Adriane Rodolpho em sua dissertação de mestrado (PPGAS, 1994).

“Num certo sentido, a *umbanda cruzada* ou *quimbanda* está incluída no universo da *umbanda*, dita *branca* ou *pura*. Esta inclusão é nominal, de superfície, uma vez que entre estas duas formas de culto existe clara distinção. Foi referido (...) uma espécie de *continuum* entre as religiões afro: num pólo a *umbanda* ‘branca’, kardecista, sem exus, junto aos caboclos e pretos-velhos (ainda estaríamos num domínio mais ‘leve’, por assim dizer, já que aqui não se realizam sacrifícios com sangue e as ervas são muito usadas); a *quimbanda* seria a próxima nesta escala em direção ao mais ‘pesado’: é aqui onde se realizam sacrifícios de sangue e o domínio é dos exus e giras, não contando com a presença nem de pretos-velhos nem caboclos; o *batuque* ou *nação* seria a última instância, com a presença dos orixás e de sacrifícios de sangue”. (RODOLPHO, 1994:57)

A *umbanda cruzada* seria, portanto, a denominação mais acertada com relação ao terreiro da senhora Eliete, por transitar entre as práticas da Umbanda e da Quimbanda. Dentre as práticas relacionadas à Quimbanda pela senhora Eliete o sacrifício de aves e cabritos *não* foi relatado, constituindo uma grande diferença em relação à Quimbanda praticada por Pai Cristiano de Oxalá.

A utilização do vestuário se caracteriza como *merecimento* nas celebrações das duas casas, porém com um viés diferente. Para a senhora Eliete, a roupa da pombagira é uma concessão do “dirigente espiritual” da casa, *Ogum*

Bandeira; no terreiro de Pai Cristiano, o vestuário remete às orientações fornecidas pelo substrato “teórico” - prática no “bem”, livre arbítrio, mérito evolutivo - dado pelos conceitos do espiritismo Kardecista.

A construção do vestuário do adepto da Quimbanda perpassa – como tentei mostrar ao longo deste capítulo – diversas significações, envolvendo aqueles que irão envergar a roupa, os que a confeccionaram e ao *que* ou a *quem* se destina, simbolicamente, o traje. É nas *curimbas*, portanto, que o imaginário que cerca exus e pombagiras e as representações sociais do vestuário se concretizam: onde, no decorrer da festa, a roupa cumpre sua função simbólica.

CONCLUSÕES

As representações relacionadas ao vestuário mais freqüentemente acionadas pelos adeptos da Quimbanda e o imaginário atribuído aos *exus* e *pombagiras* se configuraram como o tema desta dissertação. Ao longo do exercício da escrita etnográfica, porém, a questão norteadora do trabalho personificou-se em termos de uma pergunta: de que forma os fiéis da Quimbanda articulam o imaginário e o vestuário? Para responder esta questão, proponho repassar as conclusões estabelecidas em cada capítulo.

Retomar historicamente a caracterização negativa atribuída aos *exus* e *pombagiras* contribui decisivamente para compreender os arquétipos cultuados na Quimbanda. As atribuídas irreverência, sexualidade e sensualidade do *exu* e da *pombagira* pressupõem um contexto que se enraíza historicamente no transplante de valores da África para o Brasil. Tendo por base o caráter *trickster* (MAGNANI, 1986) do *Exu* do panteão africano, o principal substrato de compreensão da identidade de *exus* e *pombagiras* é a liminaridade, o trânsito entre o proibido e o permitido. Compreender este aspecto corresponde à primeira atribuição percebida na fala dos informantes e fornecida aos *exus* e *pombagiras*: “são entidades entre a luz e as trevas” (Glauber).

A compreensão teórica da identidade ambígua de *exus* e *pombagiras* na Quimbanda é fornecida, no entanto, pela Umbanda. Através de um *continuum* (CAMARGO, 1961, Apud, RODOLPHO, 1994:16) é possível perceber que as religiões de transe no Brasil abarcam, num extremo, o espiritismo Kardecista – racional, cristão, ocidental, branco – e, no outro, as religiões afro-brasileiras. A Umbanda, caracterizada em termos de religião assistencialista, com suas muitas variantes regionais de culto aos caboclos, insere-se neste *continuum* sem acolher em seu cabedal a essência ambígua de *Exu*. Preferiu, antes, agregar os conceitos teóricos que caracterizam o espiritismo Kardecista – ação e reação, livre arbítrio, reencarnação, mérito evolutivo. Constituiu, dessa forma, um arcabouço de

compreensão de suas práticas, ancorado em princípios morais, tais como o “Bem” e o “Mal”. Esta categorização dualista pode ser tida, à primeira vista, na conta de um maniqueísmo extremista; representa, no entanto, os termos de uma escala que, para o fiel, propõe inúmeras gradações: a crença nos espíritos pressupõe que a *prática no Bem* transforme um *espírito endurecido* num *espírito esclarecido*, quando praticar o “Bem” é apenas uma conseqüência de seus atos.

No Batuque, a essência do personagem *Exu* foi preservada no *Bará*, com alimentos e fetiches semelhantes. Seu caráter irreverente, no entanto, foi relegado e reinterpretado nos *eguns*, considerados pelos nativos como espíritos perturbadores ou não esclarecidos - o oposto, portanto, dos disciplinados caboclos da Umbanda. É possível perceber, portanto, que não há lugar, nem na Umbanda, nem no Batuque, para a essência e a identidade espiritual que remete ao *Exu* do panteão africano, caracterizado pela liminaridade.

Esta identidade encontrou seu lugar na Quimbanda, que quer representar o meio-termo, a dualidade, os contrastes; seus fiéis compreendem a necessidade de “cada coisa em seu lugar: quando é luz, é luz, quando é treva, é treva. É assim com eles [exus e giras]” (Eliete). Por seu lado, a Quimbanda resgata e valoriza *exus* e *pombagiras*, fornecendo-lhes um nome e até uma história: são eles os *eguns* rejeitados no Batuque e interpretados pelos conceitos teóricos do *continuum* Umbanda/Kardecismo; são eles os marginalizados, os tiranos ou tiranizados, os ignorantes. Lá estão, sob o estereótipo da prostituta ou do contraventor, da amante, do bandido, dos que tiveram morte violenta.

Conseqüentemente, os fiéis da Quimbanda relacionam trajes à estes personagens, situando-os na fronteira entre o permitido e o proibido. A utilização de determinadas cores, adornos e mesmo na própria articulação de papéis masculinos e femininos em termos de vestuário quer demonstrar o quanto os fiéis compreendem estas fronteiras, demarcando-as significativamente em relação às demais modalidades de culto. Durante a possessão, o que o fiel enverga é uma

“personalidade”, uma “identidade” - a qual, na sua compreensão, corresponde a uma inteligência estranha à sua.

Asilados na Quimbanda, onde a fronteira entre o perigo - representado pela violência da possessão e pela manipulação de objetos arriscados - e a *dádiva*, presente na concretização de pedidos, é constantemente deflagrada, a identidade que os informantes compreendem como *exus* e *pombagiras* tem como fiel da balança os conceitos morais extraídos da codificação kardecista. Assim, os adeptos da Quimbanda crêem nos *merecimentos* do vestuário, ofertando às entidades que cultuam o quinhão correspondente em itens que, para eles, tem um significado altamente meritório: capa, bengala, chapéu, cetro... O imaginário que articula as representações relacionadas ao vestuário está aí configurado, traçado sob os critérios de *redenção* das entidades *exu* e *pombagira*.

Apesar de considerar que os critérios estabelecidos pelo espiritismo kardecista sejam assertivos teóricos, embora velados, que os adeptos da Quimbanda utilizam para explicar a conduta das entidades espirituais que cultuam, durante a construção da etnografia tive como viés interpretativo do objeto de análise a própria dimensão holista da *dádiva*. Compreendendo que esta perpassa todos os momentos da confecção do vestuário, busquei primeiramente percebê-la na fala dos informantes. Assim, se fez necessário o entendimento do conceito de *mana* – seja ele *energia*, *axé*, *luz* - e de quanto este se faz fluido, de quanto representa uma categoria maleável, manipulável. “Roupa é axé, é axé pra quem faz e é axé pra quem dá, não importa em que Linha seja”. (Glauber).

O *axé*, de acordo com meus informantes e no que tange o vestuário, está presente em todos os lugares e pode ser estendido a todos que participaram da construção do traje, desde que haja boa vontade para manipulá-lo na intenção de agradar as entidades espirituais, sejam estas orixás, caboclos ou *exus* e *pombagiras*.

O vestuário cobre o corpo dos adeptos da Quimbanda recobrando, também, de uma dimensão simbólica o ato de *vestir-se* para as cerimônias. Este ato representa a demonstração pública dos *merecimentos* das entidades, motivo de orgulho para pais, mães, filhos e filhas-de-santo. No jornal analisado, muitas são as matérias que comentam o *brilho* e o *esplendor* dos *exus* e *pombagiras*, comemorando seus *assentamentos* e *merecimentos*. Ao longo da etnografia, o trabalho de pesquisa no jornal *Hora Grande* mostrou-se de suma importância, por apresentar o universo de concepções que os informantes relatavam. Ali, pude visualizar com maior precisão o quanto a questão dos *merecimentos* agita e mobiliza os nativos.

A noção de que o *corpo* é o centro das atenções nas *curimbas* – e também nas demais cerimônias da Quimbanda e das religiões afro-brasileiras, de uma maneira geral -, foi uma das propostas que busquei levantar no decorrer da etnografia. É nele que se dá o espetáculo do transe possessivo, da exposição dos *merecimentos* do vestuário, do sangue derramado em sacrifício. É por meio dele que a personalidade de *exus* e *pombagiras* se manifesta, durante a possessão, através de características que lhe são próprias: mancando, girando num pé só, agitando as mãos para imitar *castanholas*, dançando freneticamente. O corpo limita a dimensão material do vestuário, mas inscreve-se como repositório sagrado de sua dimensão simbólica: através dele, multiplicam-se as ofertas aos espíritos, por meio dele circula a magia.

Por fim, a construção da etnografia demandou, para mim, a compreensão de uma outra forma de ver o mundo. A leitura da simbologia do vestuário na Quimbanda permitiu que eu adentrasse um mundo à parte, permeado pelas significações dos informantes: segundo eles, eu deveria compreender que *quem* está vestido à antiga *não são* eles, mas sim as entidades que afirmam receber. Nesse sentido, lidar com estas percepções representou um desafio, onde eu precisava constantemente manter a objetividade do trabalho. Assim, quando meus informantes me perguntavam “Mas tu viu como minha Padilha tava bonita ontem?”

ou “E aí, o Destranca se comportou bem contigo na curimba? olha que ele é muito boca grande, fala as coisas e não tá nem aí”, eu buscava responder com outra pergunta: “e tu, como te sentiste durante a curimba? Tu te sentiste bonita usando a roupa da Padilha? O que representa pra ti usar uma roupa assim?”.

Para responder a esta pergunta eu tentava recorrer a Vagner Gonçalves da Silva (2000:295), para o qual é possível viver ou conviver nas religiões afro-brasileiras de múltiplas maneiras. Nesta convivência, ‘acreditar’ nem sempre é o único verbo a ser conjugado quando os nativos nos falam e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e íntimos do culto. Outros verbos como gostar, querer, desejar e aprovar podem ainda compor a semântica deste diálogo e desta participação. A troca, a reciprocidade e a convivência com os informantes no dia-a-dia dos terreiros foi altamente significativa, e as conversas não giravam somente sobre seus “trapos formosos” , mas também sobre suas perspectivas em relação à religião.

Assim, saliento mais uma vez a necessária sensibilidade para lidar com as crenças alheias. *Exus* e *Pombagiras*, seus trajes e as *histórias de vida* fazem parte do universo no qual os informantes acreditam. Infelizmente, este mundo à parte – rico em significações, muitas das quais ainda à espera de análise acadêmica – é constantemente vilipendiado por determinadas religiões neopentecostais, para os quais o imaginário negativo atribuído às entidades da Quimbanda é uma realidade, tido na conta de “demoníaco”. Os informantes estão cientes desse estigma, e este foi um dos temas mais recorrentes nos depoimentos coletados.

Finalizando, a partir da vivência experienciada, pude perceber que as pessoas que fazem parte da Quimbanda - pais, mães, filhos e filhas-de-santo, consulentes –reconhecem nos trajes de exus e pombagiras sinais marcadores de pertença ao grupo. Além de acreditar em sua magia, acreditam que o próprio vestuário congregue e dispense axé. Este é o aspecto mais importante na construção do vestuário: agradar às entidades e receber suas bênçãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA JUNIOR, Francisco de Assis de. **Apontando Filhos-de-santo**: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de 'Casas de Batuque' de Porto Alegre. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFRGS, 2002.

AMARAL, Rita de Cássia. A festa de candomblé como elemento estruturante da religião. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (org). **Leopardo dos Olhos de Fogo**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do Batuque. In: LEAL, Ondina Fachel. (org.) **Corpo e Significado**: Ensaio de Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 1995.

BACKZO, Bronislaw. **A imaginação social**. In: ROMANO, Ruggiero. Enciclopédia Eunnaudi, v.5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.

BARBOSA, Maria José Somerlate. Exu: "Verbo Devoluto". In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BARCELLOS, Daisy Macedo de. MOREIRA, Paulo Staudt. [et al.]. **Comunidade Negra de Morro Alto**. Historicidade, Identidade e Territorialidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. Vol. 1 e 2. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**. Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CORREA, Norton Figueiredo. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro (org). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

_____. Mãe Moça da Oxum: cotidiano e sociabilidade no batuque gaúcho. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

CORUJA, Antônio Alves Pereira. **Antigualhas**. Reminiscências de Porto Alegre. Porto Alegre: Erus, 1983.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. 1300-1800. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luis Fernando. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

JANCSÓ, István. KANTOR, Iris (orgs.). **Festa**. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. Volumes I e II. São Paulo: USP, 2001.

KREBS, Carlos Galvão. **Estudos de Batuque**. Porto Alegre: Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1988.

LAPLANTINE, François. **Les trois voix de l'imaginaire**. Paris: Éditions Universitaires, 1974.

LEAL, Ondina Fachel. Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas. In: LEAL, Ondina Fachel. (org.) **Corpo e Significado**: Ensaio de Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 1995.

LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre. **História: novos objetivos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988.

LEWGOY, Bernardo. O mal à moda espírita: as estruturas narrativas da desobsessão. In: **Debates do NER**. Ano 4, nº 4. Porto Alegre: UFRGS, julho de 2003.

_____. **O Grande Mediador**. Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.

LODY, Raul. **Jóias de Axé: Fios-de-contas e outros adornos do corpo.** A joalheria afro-brasileira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **Dicionário de Arte Sacra & Técnicas Afro-brasileiras.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LODY, Raul. SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira.** São Paulo: Summus, 2002.

LURIE, Alison. **A Linguagem das roupas.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MACHADO, Nara. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. In: **Estudos Iberoamericanos.** Anais do I Simpósio Gaúcho sobre a Escravidão Negra. Porto Alegre: PUCRS, XVI (1,2): 189-196, Julho a Dezembro, 1990.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda.** São Paulo: Ática, 1986.

MARIANO, Ricardo. Guerra Espiritual: O protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. In: **Debates do NER.** Ano 4, nº 4. Porto Alegre: UFRGS, julho de 2003.

MATTOS, Jane Rocha de. **"Que Arraial que nada, aquilo lá é um Areal".** O Areal da Baronesa: Imaginário e História (1879-1921). Dissertação de mestrado em História. Porto Alegre: PUCRS, 2000.

MAUCH, Cláudia. [et al]. **Porto Alegre na virada do século 19.** Cultura e sociedade. Porto Alegre/Canoas/São Leopoldo: UFRGS/ ULBRA/ UNISINOS, 1994.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, volumes 1 e 2, 1974.

MAZERON, Gaston Hasslocher. **Reminiscências de Pôrto Alegre**. Porto Alegre: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 1940.

ORO, Ari Pedro. Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata. In: ORO, A. P. (org.) **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

_____. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

PASTOREAU, Michel. **Dicionário das cores do nosso tempo**. Simbólica e sociedade. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

_____. **O pano do diabo**. Uma história das listras e dos tecidos listrados. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.

PÓLVORA, Jacqueline Britto. O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel. (org.). **Corpo e Significado**. Ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 1995.

PRIORE, Mary Del. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RODOLPHO, Adriane Luísa. **Entre a hóstia e o almoço**. Um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFRGS, 1994.

_____. O corpo na Quimbanda: contrapontos entre Eros e Thanatos. In: LEAL, Ondina Fachel. (org.). **Corpo e Significado**. Ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 1995.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião...alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: **Teoria e Sociedade**. Vol.1. Belo Horizonte: UFMG, maio de 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Observação participante e escrita etnográfica. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá**. Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar**. Medicina, Religião, Magia e positivismo na República Rio Grandense – 1889 – 1928. Bauru/Santa Maria: EDUSC/UFSM, 1999.

JORNAIS UTILIZADOS

Jornal HORA GRANDE. Edições: 50 (maio/junho de 2002), 51(junho/julho de 2002), 52 (julho/agosto de 2002), 53 (setembro/outubro de 2002) e 58 (março de 2003).

Jornal BOM AXÉ. Edição 5. Abril/maio de 2003

