

É COM CERTEZA UMA CASA LUSO-AFRO-BRASILEIRA

O objetivo deste trabalho¹ é refletir sobre a presença da Umbanda em Portugal, por meio de um primeiro contato com o Terreiro de Umbanda Ogum Megê, situado no Benfica, em Lisboa. A nossa preocupação é, ao mesmo tempo, o processo de transculturação da “memória coletiva brasileira” e as mudanças por que passa a religião umbandista brasileira ao se instalar na sociedade portuguesa.

MEMÓRIA COLETIVA BRASILEIRA

A memória se inscreve sempre no presente. Toda lembrança pertence, a um só tempo, ao passado e ao presente e é modificada por este último. O indivíduo solicita, entre todas as imagens que podem lhe fornecer sua experiência pessoal, sua tradição familiar e a cultura de seu grupo, aquelas que são significativas para seu engajamento presente. As tradições sobrevivem somente quando são significativas para seu engajamento no cotidiano. Dito de outra maneira, as tradições sobrevivem quando podem se inscrever na “práxis” dos indivíduos e grupos.

A capacidade da memória é a de conservar e reconstituir informações. A memória representativa (Pollack, 1990) é complexa, pois necessita de operações mentais que permitam representar os objetos ou fatos na sua ausência. E as principais maneiras de manifestá-las são a linguagem e a imagem visual.

A invenção da arte da memória por Simonide não repousava somente sobre a descoberta da importância da ordem na memória, mas também sobre a descoberta do sentido da visão como o mais forte de todos os sentidos (Yates, 1994).

As lembranças serão conservadas muito mais no pensamento se o olhar participar na apreensão daquilo que deve ser memorizado (Yates, 1994:14). A memória possui características que se manifestam em seus aspectos afetivos e sociais.

ISMAEL PORDEUS JR.*

RESUMO

O trabalho apresenta uma análise da transculturalidade na umbanda de Omolocô em Lisboa, no Terreiro Ogum Megê, no Benfica. Faz uma reflexão sobre o panteão umbandista na sociedade portuguesa e, ao mesmo tempo, discute o processo da permanência da “memória coletiva brasileira” e as mudanças por que passa essa religião ao se instalar na sociedade portuguesa.

*Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da UFC

As lembranças seriam incompletas se não fossem situadas no tempo e no espaço. Daí estratégias utilizadas a esse propósito: sinais cronológicos ou estimação temporal global. O distanciamento temporal do evento e sua localização é uma das funções características fundamentais da memória que visa favorecer a adaptação do homem a seu meio. Nesse sentido Michael Pollack (1990) chama a atenção para o fato de que a desigualdade de acesso à linguagem opera uma escolha daquilo que

pode ser traduzido em palavras, pois a memória se inscreve em uma dinâmica de reapropriação e se manifesta por meio de sua mediação com a identidade do sujeito.

Temos advertido para os aspectos que se encontram interligados no que se refere à memória e à questão do espaço no teatro da possessão (Pordeus, 1994a; 1995). A disposição ordenada do espaço permite a ordem das coisas. Os personagens da Umbanda ao serem visualizados, chamam eles mesmos os personagens. Queremos dizer que a aprendizagem e a rememoração encontram-se intrinsecamente articuladas à memória. E a ordem ritual, por sua vez, encontra-se ligada ao olhar que irá permitir fixar e ordenar as lembranças. Os locais são como páginas em branco a serem inscritas e as imagens, os próprios mitos que são reinscritos no imaginário.

Para Roger Bastide (1972), o empobrecimento da sobrevivência da memória coletiva dos mitos africanos ocorreu pela falta de referência para ligar ao grupo. Para que as lembranças permaneçam, é necessário que façam parte do pensamento de um grupo. No entanto, é necessário que essa memória seja articulada entre os membros desse grupo.

Estudando a topografia da Palestina encontrada pelos cruzados, profundamente modificada pelos

romanos e árabes, Halbwachs (1972) mostra que as representações da memória cristã são reconstituídas para a conservação dessa memória por meio da criação de centros materiais visando à preservação das imagens do cristianismo.

Roger Bastide diz que “a memória coletiva é um conjunto de imagens mentais ligadas, de um lado, a mecanismos motores, os ritos, se bem que os ultrapassando, e de outro, às estruturas morfológicas e sociais (...) lugar, gestos e memória constituem uma só unidade” (Bastide, 1972:344). A memória se inscreve igualmente no corpo, como estrutura e sistema coerente de representação, do gesto necessário e valorizado pelo grupo.

A Umbanda, no seu processo de catequização antropofagizou em todo o Brasil as práticas de outras religiões, tornando-se uma síntese das religiões brasileiras, ou melhor, da própria cultura.

Assim, pensamos que designaríamos de memória coletiva brasileira, no caso específico da Umbanda, as representações que permanecem nas práticas e rituais da religião, seja no Brasil ou mesmo em outros países.

CURSOS E PERCURSOS DE UMA MÃE-DE-SANTO

A mãe-de-santo Virgínia de Albuquerque migrou de Portugal para o Brasil com os pais no final da década de 1940. Sua adesão à Umbanda se deu da mesma maneira que encontramos no discurso de grande parte dos umbandistas: sentia tonturas e procurou, em 1960, em Jacarepaguá, bairro da cidade do Rio de Janeiro, um terreiro denominado “Vovó da Bahia”, pertencente à mãe-de-santo Lucinda. Ressalva que o terreiro era da “linha de Omolocô”, e foi fechado, posteriormente, quando a mãe-de-santo, que era mineira, voltou à terra natal.

Iniciou-se e recebeu os cruzos; quando ia a Portugal para visitar a família, dava consultas com a Preta Velha Maria Conga. Uma preta velha muito comum nos terreiros de Umbanda do Nordeste, diversas vezes citada por meus informantes.

Havendo contraído casamento no Brasil com um português, em meados da década de 1970, o marido achando que os negócios não iam bem, resolveram retornar a Portugal e instalaram-se em Lisboa. Mãe Virgínia começou a trabalhar na casa de Oxóssi. Depois saiu dessa casa e foi para a casa de Santa Bárbara de Almada, em 1984. Permaneceu nesse terreiro até o momento em que resolveu fundar sua própria casa, designando-a de Terreiro de Umbanda Ogum Megê, em 1989.

Vale a pena lembrar que desde a época de João do Rio, no início do século, destaca-se a presença de migrantes como seguidores da Macumba e, pos-

teriormente, do Candomblé e da Umbanda.

Ressalve-se ainda que “a linha de Omolocô” tem um ritual originário da nação Angola, destacando-se principalmente na Umbanda do Rio de Janeiro. Segundo a mãe-de-santo Antonieta Alves, que tem um terreiro em Santíssimo, subúrbio carioca, essa designação era dada genericamente aos antigos terreiros de Umbanda até o final da década de 1940. Para a mãe-de-santo Maria Luiza, dona de um terreiro de Umbanda de Omolocô na grande Fortaleza, e que se iniciou em Belém, Pará, foi em Uberlândia, Minas Gerais, que contactou o pai-de-santo Nilton para vir ao seu terreiro e iniciá-la nessa linha de Umbanda. E conta também que esse pai de santo havia se tornado herdeiro “dos fundamentos” trazidos de Angola por Chico Rei e divulgados por Tancredo, que, por sua vez, tinha seu terreiro no Rio de Janeiro.

Arthur Ramos nos fala de um terreiro situado no alto de um morro em Niterói, pertencente a Honorato, considerado como protótipo dos terreiros de macumba do Rio de Janeiro: “... último compartimento da parte posterior do edifício e ocupando toda a largura deste, é destinado ao altar do santo protetor do terreiro. O do Honorato era Ogum Megê, conseqüência do sincretismo gêge-nagô” (Ramos, 1934:96).

Aqui fica a questão se o nome do terreiro seria somente possível de ser atribuído à popularidade alcançada pela entidade Ogum Megê ou ao fato de a própria mãe-de-santo ser filha desse Ogum. E ainda, poderia ser a conseqüência de um fenômeno que vem sendo detectado: os livros acadêmicos terem se tornado fonte de inspiração e legitimação dos pais e mães-de-santo nas práticas religiosas afro-brasileiras.

No discurso de Mãe Virgínia não é feita nenhuma referência ao marido como também pertencente à Umbanda; no entanto, encontramos nos “Estatutos e regulamentos” os agradecimentos a todos os que participaram da criação do terreiro e acrescenta: “Não queremos no entanto deixar de mencionar o nome do presidente do terreiro, senhor Antônio de Mello Albuquerque, esposo de Mãe Virgínia, que deu toda a sua força e coragem para sua construção” (p. 3).

Essa mesma publicação, na página final, diz o seguinte: “... com o falecimento do presidente (...) fiz uma assembléia geral para se eleger os corpos gerentes dessa associação. Tendo esta assembléia sido realizado no 16.02.91”. O filho, Pedro Simão, passou a ser o presidente e é quem cuida da parte financeira, bem como das publicações editadas pelo próprio terreiro.

Poderíamos aqui fazer algumas observações: no

retorno da família biológica a Portugal, em um primeiro momento, a mãe-de-santo continua a trabalhar em casas de Umbanda já existentes e, com o auxílio do marido e do filho, constrói o terreiro. Nos terreiros de Fortaleza, quando a mulher exerce o papel de mãe-de-santo, geralmente o marido fica na presidência; o mesmo não ocorre quando o homem é o pai-de-santo. O mais das vezes a mulher também “trabalha” ou, quando muito, fica no papel de cambone.

O terreiro de Mãe Virgínia é registrado no Ministério da Justiça portuguesa como associação religiosa e filiado à Federação Brasileira de Umbanda, com sede no Rio de Janeiro. Poderíamos pensar que essa filiação à Federação estaria ligada às questões de legitimação perante os terreiros lisboetas aos quais Mãe Virgínia pertenceu, assim como aos terreiros do Rio de Janeiro.

De acordo com informações do presidente Pedro Simão, o terreiro possui 50 (cinquenta) filiados. Não tivemos oportunidade em nossos primeiros contatos de explorar essa questão.

A LOJA DE UMBANDA

Situado no bairro do Benfica, em Lisboa, o terreiro localiza-se em um edifício de apartamentos. Uma loja no térreo sem nenhuma placa indicativa nos surpreende, pois é semelhante às lojas de Umbanda existentes no Brasil. Um balcão envidraçado com livros expostos à venda, apostilhas editadas pelo próprio terreiro. Caixas de contas com cores diversas para confecção de guias. Outras contendo incenso, defumadores, velas, ex-votos em cera, banhos de descargas, perfumes, cocos-de-dendê, cavalo-marinho. Já confeccionadas algumas guias: de Ogum (vermelha), das Almas (pretas e vermelhas), Oxalá (branca), Oxumaré (amarela e preta). Nas prateleiras fixadas nas paredes encontram-se quatinhas de santo em barro, estátuas de Exus e Pombas-Giras, Caboclos e Pretos Velhos e ainda bacias e pratos brancos em louça.

Os livros expostos na vitrine do balcão e publicações no Brasil têm os seguintes títulos: *Pomba-Gira; 1500 pontos riscados de Umbanda; Oferenda para meu orixá; O Ebô no culto dos orixás; Maria Padilha; No reino dos Exus: mirongas, magia e feitiçaria; Dicionário africano de Umbanda; Como curar pela água e homeopatia; Iorubá o lugar dos orixás; Jogo de búzios; Magia do ano de São Cipriano; Manual de festejar caboclos; Orixás e Candomblé; Iemanjá; O mágico mundo dos orixás; Gira de Candomblé; Pomba-Gira cigana; Exu senhor da vida e da morte; Balangandãs e figas da Bahia; Babalaôs e ialorixás; O destino revelado no jogo de búzios.*

Queremos chamar a atenção para o seguinte: de acordo com os livros e a maior parte do material da loja para venda, há um constante fluxo Portugal – Brasil. Significaria para nós então uma constante reatualização da memória coletiva brasileira.

Outro aspecto a ser destacado são os livros dedicados aos Exus e Pomba-Giras, magia, feitiçaria e mesmo uma das versões do livro de São Cipriano. Moisés Espírito Santo (1994a, 1994b) tem escrito insistentemente sobre o sincretismo do catolicismo popular português não só com o judaísmo, mas também com as antigas religiões da bacia do Mediterrâneo.

Não nos detemos aqui nos aspectos tradicionais do catolicismo popular nem em Portugal nem no Brasil, que se encontram fora de nossas preocupações. Estamos muito mais interessados nas questões da memória, suas reproduções e permanências, seu esquecimento, e mesmo seus vazios. Mesmo sabendo que a Umbanda traz em seu bojo fortes elementos desse catolicismo.

A LITERATURA UMBANDISTA E A SUA PRODUÇÃO NO TERREIRO

A existência de toda uma literatura escrita pelos próprios intelectuais da religião umbandista nos conduz à questão da transformação da linguagem escrita em oral e a uma linguagem corporal. Caminho inverso percorrido por Santa Teresa D'Ávila, obrigada, pelo seu confessor, a pôr em seus cadernos todas as sensações extáticas que sentia em sua busca do contato com o sagrado. Como nos diz Paul Zumthor (1993), o corpo não é somente uma única fonte de metáforas, ele é também uma fonte de medidas, ele procura os elementos de uma linguagem.

A criação do terreiro de Umbanda Ogum Megê torna-se então o local onde, por meio da literatura, da possessão, dos gestos e das canções se vive um Brasil imaginário.

Vale a pena nos atermos mais detalhadamente às publicações em forma de apostilhas editadas pelo próprio Terreiro Ogum Megê, pois nelas encontramos alguns aspectos a serem explorados.

Conforme citamos, Arthur Ramos, descrevendo o terreiro de Honorato, em Niterói, diz que Ogum Megê é consequência do sincretismo gege-nagô. O autor da apostilha, por sua vez, se diz da “Nação Angola”.

Pesquisadores das religiões afro-brasileiras têm verificado que pais e mães-de-santo vêm consultando livros acadêmicos sobre a temática, seja como forma de informação ou mesmo de legitimação. Nesse sentido, Pedro, o presidente do Terreiro Ogum Megê, em uma rápida conversa conosco, fez questão de dizer que havia lido vários livros de Roger Bastide.

Essas apostilhas se referem às histórias míticas dos orixás, e seus respectivos cultos. Essas histórias são claramente compiladas, sem os respectivos créditos, de enciclopédias, no que se refere à África, com reproduções de fotografias e de autores como Pierre Verger, Roger Bastide, Juana Elbein dos Santos e outros.

Em uma das apostilhas que analisaremos a seguir e da qual mantivemos os títulos dos tópicos da publicação sobre Exu, a ilustração da capa e algumas internas parecem ser de autoria de Caribé.

A capa

A capa da coleção dos orixás é padronizada em cor azul, enquadrada por duas colunas que tem como capitel a flor-de-lis e que seguram um portal estilo neoclássico, onde está inscrito “**conhecimento**” de um lado, ao meio de uma estrela de seis pontas, e de outro a palavra “**sabedoria**”. No centro dessa moldura está desenhado um Exu estilizado (o desenho parece um Caribé, como nos referimos acima), e o nome **Terreiro de Umbanda Ogum Megê**. Ao lado, um logotipo que tem um altar com uma cruz e apoiando-se nela um escudo com uma estrela de cinco pontas. Aos pés do altar, duas espadas de punhos cruzados. Embaixo da ilustração, o nome **Exu**. Separados por um traço ligando as duas colunas, do lado esquerdo, estão a palavra “**Paz**” e o desenho de uma pomba com um ramo no bico; do lado direito, escrito “**Luz**”, sobre um sol. Entre as colunas, em maiúsculas, “**Os Orixás Africanos**”. Doze medalhas contendo uma folha de parreira fecham a moldura e ligam as colunas.

A concepção gráfica da capa inspira-se em diversas fontes: encontramos elementos que podem ser atribuídos, entre outros, à Maçonaria, como as duas colunas e a palavra “**conhecimento**”, além da estrela de seis pontas, designada de estrela de Davi.

Não constam origem, local e data de publicação. No entanto, na apostilha intitulada “Proposta de sócio”, encontra-se impresso na quarta capa: “Este livro é de utilização interna do Terreiro de Umbanda Ogum Megê. O seu uso limita-se exclusivamente aos seus sócios, sendo a sua reprodução proibida”. Essa advertência nos permite aferir a origem da publicação que é objeto de nossa análise.

Essa publicação está organizada em treze tópicos, número tradicionalmente ligado, como o número sete, a toda uma ordem de significados mágicos, principalmente na Cabala. “... boa parte da religião popular portuguesa é judaísmo disfarçado de cristianismo, um cristianismo adotado exteriormente por judeus” (Espírito Santo, 1994b).

Mitologia

O primeiro tópico trata da mitologia e, referindo-se a Exu, frisa que “tanto no Candomblé como na Umbanda, esta entidade dá continuidade ao pensamento e às tradições do pensamento africano. É a representação de um simbolismo, *cujo sentido se encontra não apenas na estrutura do imaginário, como também na real*” (grifo nosso).

Esse trecho introdutório e assinalado é demonstrativo daquilo que falamos anteriormente, ou seja, a compilação literal de livros acadêmicos sobre a temática afro-brasileira. Sabemos que encontraríamos, na afirmação “tanto no Candomblé como na Umbanda” aparentemente uma contradição, na medida em que o papel reservado ao Exu no Candomblé difere fundamentalmente da Umbanda. Enquanto no primeiro o Exu é um ser primordial e dinâmico, como demonstramos em nossa tese (Pordeus Jr., 1988), na codificação da Umbanda o Exu é posto na Quimbanda, o pólo negativo da religião, e reduzido a operário da magia. Ampliamos a mesma questão quando abordamos o imaginário e a representação do trabalho e da magia na macumba cearense (Pordeus Jr., 1993).

Ferramentas de Exu e suas qualidades

Ressalte-se que a palavra *Êsu* (Exu) guarda a forma gráfica iorubá, assim como o nome de todos os orixás. Dentre as representações gráficas dos ferros, uma é o clássico tridente atribuído ao demônio, e outra um candelabro (*menorah*) judaico.

Falamos anteriormente do aporte do judaísmo ao catolicismo popular português. No entanto, não podemos nos esquecer de que na Umbanda encontramos estrelas de Davi e de Salomão, e mesmo, em alguns terreiros, o *menorah* ocupa o lugar central no altar portando as velas com as cores relativas às sete linhas da Umbanda. Leão Teixeira e Raul Lody (1994) demonstraram a presença de símbolos judaico-cristãos no Candomblé decorrente do sincretismo com o catolicismo.

As qualidades conforme os nomes

Seguido da palavra *Êsu* (Exu), são relacionados: *Youngi*; *Obá* (Exu Rei); *Igba* (Dono do Futuro); *Agba* (Exu Chefe); *Obã Sin* (Rei Mensageiro); *Ije Lu* (Agelu ou Jelu); *Ina* ou *Lona*; *Odara*; *Elebo*; *Olóbe*; *Aresan*; *Marbô*; *Lalu*. Tendo cada um a sua especificidade, como das entradas, dos cruzamentos, etc.

De todos esses nomes, tenho encontrado em minhas pesquisas na Umbanda somente Marabô, que é designado de Seu Marabô e associado ao diabo católico. E ainda Lalu, que também recebe o mesmo tratamento e associação.

O texto fala da infinidade dos nomes de Exu, mas faz a ressalva de serem, de certa maneira, descendentes uns dos outros. E ainda que cada orixá possui seu Exu correspondente e tem seu assentamento ao lado do próprio orixá.

O tópico em questão conclui dizendo: “Na nação Angola, o genérico tem o nome de Aluvaia, mas há outros também bastante conhecidos (...) Na Umbanda, os nomes são em português mas a característica é a mesma”.

O Pacto

Segundo o texto, o sacerdote faz um pacto com Exu que dura sete anos, traz muito sofrimento e é realizado no cemitério, e que nesse ritual é necessária a cabaça contendo elementos ministrados à maneira de porção. Ressalva que no Candomblé tradicional é raro receber Exu, mas na Umbanda ele é muito solicitado para dar conselhos. “Então dá-se a incorporação Eguns, que ele é Êsù, escolheu para serem os seus servidores...” Encontramos nesse trecho a mesma explicação dada por Babá Didi, do terreiro em Fortaleza, o qual vem sendo objeto de nossos estudos há mais de quinze anos. O interessante é que esse terreiro possui um percurso inverso, quer dizer, se encaminha para uma Umbanda Esotérica, ou seja, despido de imagens e tendo os rituais sido modificados ao longo do tempo (Pordeus Jr., 1993).

O culto ao Êsù

Esse tópico trata da qualidade primordial do Exu, que, por ser uma entidade propiciatória, possui prioridade em qualquer ritual, invocações ou sacrifícios. Relata ainda que nos terreiros onde os orixás são cultuados, existe um ritual especial ao qual se dá o nome de Padê. Mas nos terreiros de Eguns, “onde os ancestrais são invocados, o despacho do Padê não é necessário (...) a obrigatoriedade de cultuar Êsù em primeiro lugar, segundo a lenda, advém de um compromisso assumido por Ifá (...) a despeito de todos, continuaria sempre a ser o primeiro”. Nesse mesmo tópico, é interessante perceber o sincretismo entre a Umbanda e o Candomblé: “Há dois tipos de Egun: Iku - Eguns - espíritos desencarnados com menos iluminação espiritual e que são os auxiliares diretos de Êsù, que se serve deles para o trabalho sujo que, muitas vezes, lhe é pedido - e os Baba - Eguns - ancestrais com uma capacidade muito elevada, denominados de Baba (Pai), e destes o Êsù não se serve para trabalhar, como, por exemplo, os Pretos Velhos e os Caboclos”(p. 15).

Como realizar o Padê

O texto explica o significado da palavra *Padê* como reunião, e fala do ritual propiciatório de oferenda a Exu realizado antes de cerimônias públicas ou privadas. Adverte que, erroneamente, é designado de despacho. O ritual tem por finalidade pedir ao mensageiro que proteja e leve a mensagem aos orixás. Vem a seguir a descrição de um Padê. Embaixo da página, fechando o texto, um desenho mostrando uma tigela, um copo até a metade com água e uma vela acesa. Logo a seguir, um parágrafo mostrando a possibilidade de um Padê mais simples feito de farofa de água e outra de dendê, sem mais explicações do significado dessas farofas.

Padês mais usados e seus cânticos

Abrindo esse tópico é transcrito um cântico em iorubá, em seguida explica que enquanto a Dagàn e a Sidàgan levam o Padê para o Exu da Porteira, deve-se tirar outro cântico que fornece a seguinte tradução: “Êsù deve jogar para a rua tudo o que de ruim houver no terreiro, pois queremos estar à vontade e não deve haver brigas, fuxicos, discussões, etc...”.

Em seguida vem uma série de explicações sobre os Exus: eles não gostam de ser tratados por mulheres, exceto quando treinados para isso; estão sempre com fome e sede, pois a boca é o caminho pelo qual todo ser vivo é alimentado. O texto mostra que as oferendas possuem o significado de manter a harmonia do cosmo e a integridade do ser humano pela restituição do Axé à divindade; que o Axé designa a força vital que assegura a existência dinâmica, permitindo o acontecer e o dever; fala da ambigüidade do Exu, que tanto pode ser benéfico como maléfico, manter a ordem e a desordem; “Os símbolos representativos de Exu têm significado mágico, transmitindo ao ser humano os sentimentos ambivalentes de temor e segurança”; explica ainda o assentamento e seu significado; faz a ressalva de que não gosta de obedecer a ninguém. Essa parte é concluída com uma foto, que toma quase uma página, de uma mulher no primeiro plano caracterizada de baiana e mais outras duas, em segundo plano, em uma avenida, onde se vê parte de um carro, um poste de iluminação e um edifício. A foto traz como legenda: “As negras baianas, presença essencial das tradicionais escolas de samba carioca”. Fechando a página, uma explicação sobre o Afoxé como sendo uma “sátira a Exu e que nos dias de hoje passou a ser bloco carnavalesco na Bahia e no Rio de Janeiro”.

Assentamentos de Êsù e suas preferências

O texto faz uma diferença entre o assentamento e o Ebó e mostra a importância do primeiro como

“uma arma, impedindo que qualquer carga passe por ele”. Um desenho ilustra metade da página representando o Exu masculino, que tem em uma das mãos o tridente e na outra uma lança; na cabeça, chifres; possui um pênis, uma cauda e os pés dão idéia de cascos. O feminino porta um tridente na mão esquerda e um garfo de dois dentes na direita, como o anterior; à exceção do pênis, o corpo é representado da mesma maneira. O texto apresenta a terra como elemento especial, fala da pedra-ímã e que o Otá é a pedra vulcânica. Fala ainda da importância do ferro pela ligação entre Exu e Ogum; dois frutos, Obi e Orogbô, que servem para fortificar o pensamento. De acordo com o texto, é recomendável que as pessoas envolvidas nesse culto tenham o “corpo limpo”, e remete ao referencial católico sobre o “corpo sujo” “pelo facto de ter sido praticado acto sexual, e para limpar de toda a imundície deve-se tomar banho para purificar”. Imediatamente nega essa afirmação: “... o chamado ‘corpo sujo’, em se tratando desse exemplo, não existe. O que existe são sujeiras espirituais, pensamentos negativos ou carga de Eguns”. Mas, ao mesmo tempo, diz que não se deve ser “libertino e devasso”, pois é sinal de santo fraco; mas que na magia não existe essa questão; que as bebidas enfraquecem e são contra-indicadas; para qualquer ritual é importante que o corpo esteja preparado para receber as vibrações e afastar “as negatividades”. Descreve como deve ser a casa de Exu e estar localizada em um bambuzal; ensina o procedimento para se invocar o Exu na sua própria casa; fala da cruz do Exu que representa os quatro pontos cardeais e tudo o que colocar no assentamento, como pedras, ferros, moedas de cobre pelas forças “magnéticas que elas contêm”.

Este é, de todos os tópicos, o mais longo e bastante interessante quando trata das três abordagens do corpo: a do catolicismo como o “corpo sujo pelo ato sexual”; a da magia, em que essa questão não é relevante, tanto quanto para a própria prática da religião na linha do Omolocô, fazendo as ressalvas “que não deve ser libertino nem devasso”. O outro aspecto é da representação do Exu, pois tanto o corpo masculino como o feminino é a mesma representação do Demônio que encontramos nos terreiros de Umbanda, embora em nenhuma parte do texto trate do sincretismo entre o Diabo e o Exu.

Alguns assentamentos de Êsù

O texto começa diretamente tratando do Exu Tiriri: “21 búzios, 21 moedas, 1 ímã, 1 pedaço de aço, 1 pedaço de carvão de pedra, 1 obi, 1 orogbô,

lama de praia, terra de cemitério, tabatinga, 2 olhos de boi, ferramenta, pomba de 7 cores, 7 pulseiras de aço, 7 guizos, folha de fogo, cansação-branco, aroeira, São Gonçalinho, corredeira, graveto-de-cão, pimenta-da-costa, do reino, malagueta, 7 tipos de bebidas diferentes. Obs: Êsù de Ôgúm e Oyá”. Segue a relação e os respectivos assentamentos dos Exus Bará, Lalu, Marabô, Ebarab, Akesan, Toroni Batolá. Nessa relação, são citados três Exus que encontramos em nossas pesquisas na Umbanda em Fortaleza: Tiriri, Lalu e Marabô.

Folhas de Êsù

São designados os nomes em iorubá e em português: Folha-da-costa, Bredo-sem-Espinho, Favaquinha (Alfavaquinha), Tiririca, Folha-de-Bobô, Cansação-de-Porco, Cansação-Branco-de-Leite, Picão-da-Prata ou Carrapicho de Agulha.

Mãe Virgínia diz que as folhas são compradas nos herbanários de Lisboa que importam do Brasil; algumas são encontradas em Portugal, ou ela encomenda diretamente, chegando a plantar algumas espécies que se adaptaram ao clima lusitano.

Em outra comunicação “La nature dans l’espace religieux du terreiro de candomblé” (1995), chamamos atenção sobre a questão de a memória coletiva ser seletiva, como nos referimos acima, e encontrar-se relacionada ao presente. No entanto, os esquecimentos, as brechas, os buracos, são preenchidos para dar uma coerência a um todo. No caso específico, a utilização de folhas nos rituais obedece ao princípio de substituição, como afirma Mãe Virgínia: “*Vou ao mato perto de onde estou construindo o terreiro e ‘sinto’ que tal folha substitui o que eu utilizo normalmente*”.

Os sacrifícios e Ebôs

O texto conceitua o significado do sacrifício animal como sendo a transferência daquilo que tem vida para algo que não a possui. Entre os sacrifícios enumerados, destaca o de preferência do Exu, que é o cachorro; cita ainda, em iorubá e entre parênteses, a galinha, a cobra, o caracol, o pombo e o galo. No que se refere à cor dos animais consagrados, é preta, mas também qualquer outra cor, mesmo o branco. E quando for dada a comida a Exu, o mesmo deve ser feito para o orixá “para que ele não se volte contra nós”. No caso de os pedidos serem feitos “para coisas boas, pode-se oferecer mel, mas para o Êsù guardião da porteira, deve-se oferecer sempre que possível obi e pimenta (âtarê) e, ao oferecer, comemos também, o que nos vai causar salivação dependendo do tipo de ASE que queremos que o Êsù transporte, e se quisermos que a força esteja conosco, engolimos”. No

final, esse tópico descreve e explica os procedimentos e significados simbólicos dos sacrifícios.

Oferendas

Esse tópico tem um texto curto e repetitivo dos significados que foram explicitados anteriormente. “Só os sacrifícios é que podem ser de expiação por alguma falta cometida perante o Orixá, que a está reclamando, e, enquanto este não receber o sacrifício, não perdoa o faltoso”.

Ofertas de Obrigação

Como o tópico anterior, o texto que fecha a apostilha é sintético. Enumera as obrigações de obediência aos pais-de-santo: “Ao filho, só compete cumprir as ordens dadas pelos Pais-de-Santo, as quais são primeiramente observadas através do Jogo de Búzios. (...) É seu dever tudo fazer para que o ritual ao qual foi chamado seja o mais rapidamente executado, mas sempre sob as ordens dos Pais e nunca por conselhos dos Irmãos-de-Santo”. Percebe-se aí a reificação do poder dos pais-de-santo e o cuidado para a manutenção das hierarquias, bem como precavendo-se contra os conflitos existentes nos terreiros (Maggi). Na última página encontra-se a reprodução de uma estátua de Exu africana.

É importante ressaltar que em nenhuma parte do texto, tanto no que se refere à Umbanda de um modo geral como ao Candomblé, é feita qualquer referência ao sincretismo do Exu ao Diabo cristão, como encontramos no Brasil. Poderíamos pensar que para o português, de acordo com sua formação, no cotidiano é difícil associar o Demônio a outra representação que não seja ao mal absoluto, tal como é visto pelo cristianismo. Devem ainda permanecer no imaginário lusitano as representações dadas pela Inquisição. Em relação à literatura, um exemplo desse imaginário é a polêmica causada pelo livro de José Saramago, *O evangelho segundo Jesus Cristo*, que gerou muitas celeumas, principalmente pelo papel predominante que o Demônio toma na vida de Jesus.

No entanto, não devemos perder de vista que, na Umbanda de Omolocô, encontramos uma nova tentativa de síntese religiosa ao contrário do fenômeno que ocorreu na década de 1930 no Brasil. Não somente “a morte branca do feiticeiro negro”, mas o restabelecimento do papel do Exu não mais como simples operário da magia na Quimbanda, e sim, personagem primordial e dinâmico das tradições africanas Iorubá e Fon.

O TERREIRO

No fundo da loja, há uma porta do lado esquerdo

que dá acesso a uma escada que conduz a um subsolo, desembocando em um pequeno corredor com uma porta de cada lado: uma para o toailete e outra para uma pequena cozinha onde há uma geladeira e um fogão.

O corredor termina em uma sala ampla de cerca de 30 metros quadrados. Esta é dividida em dois espaços por uma balaustrada e uma pequena porta. A parte menor contém cadeiras e poltronas para a assistência. O espaço maior é o local onde se realizam os rituais. Ao fundo dele, vê-se um altar semelhante ao que encontramos nos terreiros umbandistas brasileiros. O altar é em três níveis: no superior, as imagens do Coração de Jesus, de Nossa Senhora de Santana e São Miguel Arcanjo. No nível intermediário, uma estátua de Santa Bárbara e da Cabocla Jurema. No nível inferior, encontram-se imagens menores de Santa Bárbara, Joana D'Arc, São Jorge e Santa Filomena, Nossa Senhora das Graças, São Pedro, São Sebastião e São Jerônimo. Sustentado por duas colunas, o altar tem embaixo uma Iemanjá, uma sereia cercada de conchas marinhas, São Jerônimo e um signo de Salomão em metal, e uma xícara com café, cercada de sete charutos para Pretos Velhos.

Nas paredes laterais dois nichos: no da direita, uma estátua de Cosme e Damião e um prato com doces aos pés de duas bonecas de plástico. No nicho da esquerda, as imagens de São Roque, São Judas Tadeu e São Lázaro, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora da Conceição e da Índia Jupira. E, ainda, um vidro com uma cobra mergulhada em um líquido, dedicado ao Caboclo Cobra Coral, além de duas quartinhas de cerâmica. Nas paredes laterais estão fixados a corda e o chicote do Caboclo Boiadeiro, e uma armadura medieval de madeira, com uma lança e um escudo, representando Ogum Megê. No chão, abaixo da armadura, imagens de Santa Filomena, Santo Antônio, Nossa Senhora de Fátima e São Miguel, uma bacia com pipocas e um pote de incenso. Vale a pena observar que não existe nenhuma imagem de Exu, diferentemente de todos os terreiros de Umbanda que conhecemos. Teríamos assim, como na publicação, a exclusão do Exu como é concebido no Brasil.

Uma porta lateral abre-se para o quarto de jogo de búzios, e uma outra dá acesso ao altar de Exu.

SEMANA RITUAL E PANTEÃO

Mãe Virgínia explica que três dias por semana os rituais são coletivos e que pessoas que não pertencem ao terreiro vêm assistir, sejam elas das redondezas ou convidados por aquelas que pertencem à casa.

Segunda-feira, correntes coletivas ou individuais que têm por objetivo “abrir os bons negócios”, estimular o “bem-estar na vida” e a “cura de doenças”, dedicadas ao Espírito Santo, a Oxalá e Omulu. O ritual resume-se a acender quatro velas, duas nas cores dos Orixás e duas para as almas trabalhadoras.

Quarta-feira, corrente de Preto Velho. Não é considerada na linha de Omulu, “pois Preto Velho é da linha das Almas, e da linha dos Ancestrais”. Falange de São Benedito e de Nossa Senhora Aparecida. Trabalham na linha de Kalunga Grande, linha do Mar. São acesas velas para Vovó Maria Conga, Pai João de Angola, Tia Maria do Cruzeiro, Velha Quitéria. “... Os Pretos Velhos dão consultas de caridade e aceitam esmolas para as despesas.”

Sexta-feira, a mesma corrente da segunda-feira. Velas para Oxalá, na Falange do Divino Espírito Santo.

Nos outros dias da semana, A Mãe Virgínia dá consultas individuais jogando búzios, e ainda em certos casos de “trabalho particular”, incorporada com o Exu Caveira. Em nenhuma das publicações do terreiro a que tivemos acesso nem no texto que analisamos sobre o Exu encontramos referência ao “seu Caveira”, como é designado correntemente nos terreiros do Nordeste brasileiro.

No primeiro **sábado** de cada mês há a Gira de Caboclos. “Os portugueses tiveram que estudar os Caboclos porque não conheciam a floresta, e não entendiam que índio era caboclo.” Encontramos nessa afirmação de Mãe Virgínia a mesma concepção índio-caboclo percebida pelos umbandistas de Fortaleza (Pordeus Jr., 1994a). Fazem parte da corrente Caboclos: Boiadeiro, Peito de Aço, Jupira, Tupinambá, Jurema, Pena Negra, Pena Dourada do Sol, Mata Virgem, Pena Verde e Jussara. Trabalham na linha da saúde, dão passes e não aceitam pagamentos. Aqui encontramos uma inversão de papéis, pois essa “linha da saúde” é atribuída aos Pretos Velhos enquanto aos Caboclos estão afetos “lutas e batalhas” (Babá Didi, Fortaleza, 1993).

Vale observar que nessa relação fornecida pela mãe-de-santo estão somente aqueles que baixam no Terreiro. Essa ressalva se aplica também aos Pretos Velhos e Exus.

Na última **segunda-feira** do mês é realizada a gira de Exu. Os Exus incorporados pelos médiuns são Seu Tatá Caveira, Seu Sete Encruzilhadas, Exu Marabô, Exu Calunga da Praia, Pomba-Gira Sete Estrelas da Calunga, Pomba-Gira Rosa da Praia. Ressalte-se que somente o Exu Marabô consta da publicação que vimos anteriormente, enquanto o Exu Caveira que Mãe Virgínia recebe para consultas particulares não é relacionado. Isso nos permiti-

ria afirmar que na Umbanda de Omolocô coexistem duas concepções desse personagem, como já chamamos atenção anteriormente: a concepção tradicional do Candomblé e a da Umbanda.

JOGO DE BÚZIOS

O jogo de búzios é utilizado tanto para consultas de clientes quanto para a filiação. A publicação *Proposta de sócio* tem uma página que trata do jogo: “Sempre que desejar saber sobre o seu futuro deve consultar o jogo, porque só assim terá certeza de como proceder hoje para não se lamentar amanhã”. Em seguida vem uma explicação sobre o jogo: “... é uma prática divinatória de origem africana, que visa determinar e conceituar a cosmogonia e teologia dos povos africanos (...) Podemos entendê-lo para desvendar o culto, como, por exemplo, o destino das pessoas (Odu) e, mais do que isso, é um guia seguro para negócios imprevistos...”. Mãe Virgínia diz que a consulta é gratuita e muito demorada, pois os portugueses não conhecem nada de mitologia. A cada designação do jogo, tem de ser explicado o significado ao consulente. Ao mesmo tempo, por meio do jogo que são encomendados os “trabalhos” e algumas vezes se promove à adesão ao terreiro.

É COM CERTEZA UMA CASA LUSO-AFRO-BRASILEIRA

Mãe Virgínia faz questão de frisar que todas as entidades do terreiro são originárias do Brasil, tanto as da “linha de cruzo” (Caboclos e Pretos Velhos) quanto os Exus. No que concerne à presença de entidades de origem portuguesa, nega a existência dessas em seu terreiro, como também em outros terreiros de Portugal, não vendo contradição em ter em seu altar imagens de Nossa Senhora de Fátima e Santo Antônio. Diz que “sentiu” uma única vez a vibração da presença do dr. Souza Martins, médico muito invocado pelos espíritas portugueses, quando realizava trabalho de cura. Falando sobre possíveis “entidades” portuguesas, afirmou que algumas poderiam se adaptar à Umbanda, como a Rainha Santa Isabel e o Marechal Nunes da Costa que em vida prestaram muita caridade.

Essa ambigüidade, no nosso entender, decorre de o terreiro se classificar como da “Linha de Omolocô” como falamos anteriormente. Podemos aí perceber uma linha da Umbanda que se africanizou em decorrência da “valorização do que é africano”, no caso, o Candomblé. Ou seja, a Umbanda incorpora representações rituais “africanas” que haviam de princípio sido recusadas de forma radical e tidos como de feitiçaria de magia negra, quando se deu a criação da Umbanda (Pordeus Jr., 1993).

Em oposição, a outra corrente procura ocupar o espaço que estaria afeto ao Espiritismo Kardecista, despidendo-se de altares e imagens e se auto-designando de Esotérica. Como é o caso do Terreiro Pai Tobias, do Babá Didi, em Fortaleza, que construiu uma sala voltada exclusivamente para esses estudos.

No que se refere à memória coletiva, Mãe Virgínia faz uso de duas linguagens para a manutenção dessa memória: a publicação de apostilhas e a linguagem do corpo nos rituais como forma de reutilização dos mitos. A divisão espacial do terreiro não difere da divisão dos terreiros brasileiros como chamamos atenção, ordenando o espaço e assim ordenando o ritual como constatamos na semana ritual e Panteão, onde lugar, gestos e memória constituem uma só unidade.

As folhas utilizadas nos diversos rituais para banhos, encontradas nos herbanários de Lisboa, importadas do Brasil ou encomendadas diretamente, e ainda, as que por "intuição" são substituídas, também são parte constitutivas dessa memória.

Algumas questões que ficam em suspenso para uma volta ao campo seriam: o que atrairia o português para a Umbanda ou o que há na Umbanda que o atrai? Como se manifestaria a memória coletiva brasileira nos outros terreiros em Portugal? Qual a importância da retomada da linguagem corporal através do teatro da possessão para festejar o sagrado? E finalmente, até que ponto o fenômeno da possessão teria relação com as mutações por que passa a sociedade portuguesa contemporânea?

NOTAS

1. Trabalho apresentado no XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu - MG, 1995.

BIBLIOGRAFIA

BALANDIER, G. (1970), "Avant-propos". *Sociologie des Mutations*. Paris, CNRS.

BASTIDE, Roger. (1971), "Mémoire collective et sociologie du bricolage". *L'année sociologique*, 3ème série (1970).

_____. (1972), *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Edusp/Pioneira.

_____. (1973), "Sociologie des mutations religieuses", in *Le sacré sauvages et autres essays*. Paris, Payot.

BOURDIEU, Pierre. (1989), *O poder simbólico*. Porto, Difel.

CAZENEUVE, Jean. (1993), *Sociologie du rite*. Paris, PUF.
DUVIGNAUD, Jean. (1993), *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/UFC.

ESPÍRITO SANTO, M. (1994a), "O que é um judeu", in S. Schwarz, *Os novos-cristãos em Portugal no século XX*. Lisboa, ISER, Universidade Nova de Lisboa.

_____. (1994b) *Origens orientais da religião popular portuguesa de Lisboa*. Lisboa, ISER, Universidade Nova de Lisboa.

HALBWACHS, Maurice. (1972), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, PUF.

_____. (1994a), *La mémoire collective*. Paris, PUF.

_____. (1994b), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*. Paris, PUF.

LEÃO TEIXEIRA, M. L. e LODY, G. R. (1994), "La présence des symboles judéo-chrétiens dans l'esoterisme d'une religion afro-brésilienne", in *Les défimagique*. Lyon, PUL.

LEIRIS, M. (1980), *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de gondar*. Paris, Le Sycomore.

MAUSS, Marcel. (1950), *Les technique du corps, Anthropologie et sociologie*. Paris, PUF.

PIRES FERREIRA, Jerusa. (1992), *O livro de São Cipriano – uma legenda de massas*. São Paulo, Perspectiva.

POLLAK, Michael. (1990), *L'Expérience concentrationnaire, essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris, Edition Métailié.

PORDEUS Jr., Ismael. (1988), *Prométhe mal enchainé ou Eshu le roi des carrefours*. Tese de doutorado. Université Lumière-Lyon II, mimeo.

_____. (1993), *A magia do trabalho – macumba cearense e festa de possessão*. Fortaleza, Secretaria de Cultura e Desportos do Ceará.

_____. (1994a), "Caboclos e índios na Umbanda: a (re)construção de uma identidade perdida". Rio de Janeiro, Encontro da ABA, mimeo.

_____. (1994b), "Percurso antropológico de heróis civilizadores". Lisboa, Congresso do Imaginário.

_____. (1995), "La nature dans l'espace religieux du terreiro de candomblé", in *Architecture et nature*. Lyon, PUL.

RAMOS, Arthur. (1934), *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

TRINDADE, Liana. (1989), *Exu: poder e perigo*. São Paulo, Ícone.

YATES, F. A. (1994), *L'art de la mémoire*. Paris, Gallimard.

VELHO, Ivonne Maggie A. (1979), *Guerra de Orixás*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

ZUMTHOR, Paul. (1993), *La mesure de monde*. Paris, Seuil.