



III EBE | III ENCONTRO BAIANO DE CULT | ESTUDOS EM CULTURA



A UMBANDA EM SALVADOR: MEMÓRIAS E CONSIDERAÇÕES

Mariana Mendes de Moura
Mestranda em Antropologia – UFBA
marianamoura.m@gmail.com

Resumo

Ao abordar o tema das religiões de matrizes africanas no Brasil, abre-se um amplo leque de informações e conhecimentos científicos há tempos explorados e construídos por pesquisadores nacionais e internacionais. Porém, ao se tratar da Umbanda na cidade de Salvador-BA, percebe-se haver certo silêncio sobre a formação e perpetuação desse campo religioso. Conforme pesquisa quantitativa de mapeamentos de terreiros (SANTOS, 2008) há aproximadamente 25 casas que se auto-intitulam de culto umbandista, um número bastante reduzido se comparado à imensa quantidade de terreiros de Candomblé. Sob esta perspectiva, o presente trabalho propõe discutir aspectos da formação e presença de centros e terreiros de Umbanda neste local, analisados a partir de uma etnografia focalizada nos templos mais antigos da cidade.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; Umbanda; formação

Introdução

O estudo das religiões de matrizes africanas no Brasil está repleto de teorias e pontos de vista divergentes, até o momento de encarar a oposição entre os conceitos de tradição e mudança cultural. Antes de discutir a situação da Umbanda na cidade de Salvador, Bahia, é válido tecer algumas considerações acerca das teorias que buscaram compreender as práticas culturais resultantes da presença africana, considerando também as pesquisas da Antropologia Urbana e sua perspectiva de entender a cidade como propiciadora do contato entre as etnias formadoras do contexto social brasileiro, uma vez que a Umbanda é frequentemente concebida como religião urbana, por excelência.

A proposta da Antropologia Urbana surge a partir de uma ótica diferenciada, algo que contraria os primeiros momentos da disciplina, os quais priorizavam o estudo do “exótico”, guiados por uma idéia de evolucionismo, muitas vezes tratando como culturalmente inferiores as pessoas e os lugares que se depararam e propuseram explicar. Naturalmente ocidentais, e com suas próprias maneiras de encarar o mundo, interpretavam em grande parte de forma preconceituosa os modos de vida do outro. Sendo assim, os primeiros antropólogos desenvolveram pesquisas em lugares que consideravam distantes e retratos fiéis das primeiras civilizações humanas. África, América e Oceania eram destinos certos para a realização das etnografias. O processo de mudança social

resultante da descolonização política desses territórios, propiciou o surgimento de uma nova mentalidade cultural. Termos como cultura, resistência e tradição passaram a fazer parte do discurso desses segmentos étnicos mediante ameaças externas do gênero.

No Brasil, o trabalho antropológico seguia a tradição de pesquisar grupos indígenas, aspectos referentes à herança dos povos africanos ou, grosso modo, que remetesse a um passado de colonização e opressão. Expondo a sua opinião acerca do que qualifica fenômeno do “pós-modernismo”, Stuart Hall (2003) comenta:

Devemos ter em mente a profunda e ambivalente fascinação do pós-modernismo pelas diferenças sexuais, raciais, culturais e, sobretudo, étnicas. Em total oposição à cegueira e hostilidade que a alta cultura europeia demonstrava, de modo geral, pela diferença étnica – sua incapacidade até de falar em etnicidade quando esta inscrevia seus efeitos de forma tão evidente – não há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um certo tipo de diferença: um toque de etnicidade, um sabor do exótico e, como dizemos em inglês, a bit of the other [...] (Hall, 2003:337)

E à cidade e seus habitantes, restou uma gama de pensamentos correlacionados aos conceitos de aculturação, desagregação cultural e desorganização social ou como “o lugar da reorganização da cultura, do declínio dos deuses e do avanço do individualismo, isto é, como o oposto da aldeia, supostamente isolada, fechada, sagrada, homogênea e harmônica.” (Montoya, 2003:42). Tal fenômeno chegou a causar reboliço no meio acadêmico, havendo antropólogos que alegavam um possível fim do principal objeto de estudo antropológico, a cultura e suas diversas manifestações. Porém, esta conjectura de crescimento das grandes cidades, modificações de relacionamentos e comportamentos dos cidadãos, conseqüentemente despertará na antropologia um interesse maior em estudar os recentes fenômenos sociais resultantes dos rápidos acontecimentos característicos da organização estrutural do ambiente urbano.

Para compreender o presente e prever o futuro da antropologia é essencial ter plena consciência de que a cidade e a rápida urbanização do mundo desde os anos 1950 tiveram efeitos sobre a constituição dos conhecimentos da antropologia em geral, tanto do ponto de vista da pesquisa de campo como dos conceitos que a acompanham. (AGIER, 2011:33)

Não cabia mais zelar por um “padrão aldeia” (Magnani, 2000) de pesquisa, ao contrário, notou-se que nenhuma sociedade podia ser entendida pelo simples olhar etnográfico de sua base funcional ou simbólica separadamente. Tal como pensava Mauss (1923), os fatos sociais devem ser encarados de uma forma “totalizante”. Não vale igualmente contrastar as sociedades através de qualificações “simples” ou “complexas”, assim como, ignorar no homem moderno a capacidade multidimensional de viver e sentir os centros urbanos.

A partir dos anos 70, a antropologia brasileira começa a ganhar visibilidade com a maior atuação e inserção dos “novos atores políticos”, antes tidos como marginalizados, desviantes e minorias (Durham, 1986) no cenário social. Essa mudança de perspectiva em relação aos segmentos citados reflete no meio acadêmico sob forma de reavaliação dos paradigmas clássicos, mesmo isso não significando um deslocamento total de atenção a temas como populações indígenas, relações raciais etc. Ganham espaço, por sua vez, “estratégias de sobrevivência na metrópole; religiões populares urbanas; comunidades eclesiais de base; cultura e festas populares; formas de lazer e entretenimento; movimento feminista; negro; homossexual [...]” (Magnani, 2000).

As religiões afro-brasileiras têm sido representadas nas pesquisas executadas pelos antropólogos, até então, como produção do contexto urbano, resultante do sincretismo possibilitado, mais facilmente, pelo contato entre as diversas etnias. “Em termos gerais, vemos que, em todas as áreas culturais, a pesquisa urbana foi uma fonte importante para (re)pensar as teorias do contato e da mestiçagem racial ou cultural de que as cidades, enquanto cadinhos de encontros e experiências de alteridade, são exemplares” (AGIER, 2011:35).

Religiões de matrizes africanas e a cidade

As manifestações remanescentes da herança africana têm sido no geral classificadas hierarquicamente por conceitos de pureza, degradação cultural e legitimidade. Em outras palavras, quanto mais se diferenciam, se recriam os cultos aos moldes nacionais com as influências indígenas, européias e etc., são encaradas como falsos e ilegítimos em detrimento de locais mais antigos e considerados portadores das práticas mais fiéis das culturas africanas. Todavia, estudos atuais como o do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1993) sobre o processo de formação e perpetuação dos terreiros de candomblé e centros de umbanda nas cidades brasileiras, empregam um tipo de abordagem que pretende não fazer uso de dicotomias, a exemplo de pureza/sincretismo; Nordeste/Sudeste; nagô/banto.

Uma vez que, termos desse gênero, como explicam Yvonne Maggie Velho (1975) e Patrícia Birman (1980) ambas, antropólogas engajadas em estudar a umbanda na região Sudeste, tratam de um sentido de “africanidade” no qual alguns antropólogos clássicos encaixam os terreiros de candomblé tradicionais. “Os africanismos são representações dos africanos realizadas pelos intelectuais que os estudaram (com vistas a disciplinar seu conhecimento em categorias de análise, tais como pureza nagô) que adquiriram sentido e repercussão também fora da academia.”

Os primeiros estudos e levantamentos notáveis sobre religiões negras no Brasil foram realizados por Nina Rodrigues (1935); Artur Ramos (1940); João do Rio (1951); Roger Bastide (1946) e Edison Carneiro (1978).

Nina Rodrigues (1935), médico legista compactuando com os pensamentos científicos europeus racistas desenvolve um estudo sobre as práticas culturais e religiosas dos negros, implantando a idéia de inferioridade racial, ou seja, os negros eram incapazes de abstrair mentalmente uma

religião à maneira dos brancos, monoteísta e a seu ver, racional, precisando recorrer a uma simbologia primitiva à qual eles ainda não tinham se desapegado, devido a seu processo de evolução tardio. Realizou pesquisas em terreiros de candomblé de Salvador, entre elas, em sua condição de médico, tentando explicar o transe mediúnico característico desta religião. Seu “diagnóstico”, acusou de serem manifestações patológicas, comum de mentes atrasadas.

Na cidade de Salvador, prevalecia dentre as muitas nações aportadas da África, negros de origem sudanesa, chamados freqüentemente de nagôs, havia também os de raízes banto, como ficaram conhecidos àqueles que partiram da região de Angola, Moçambique e Congo. A mistura (ou o encontro) natural entre diferentes povos e nações, refletiu no surgimento de casas de culto, candomblés também de diferentes vertentes, no entanto, Nina Rodrigues, vai eleger como negros de traços menos “primitivos”, os de nação nagô. Desenvolveu grande parte da pesquisa no Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê, o renomado terreiro do Gantois, e o confirmou como “modelo para uma idéia exata do que é um templo fetichista na Bahia”(Rodrigues apud Silva, 1993:36).

“Apesar desse crescimento dos cultos de origem africana na cidade, o autor finaliza seus textos vaticinando que esses tendem a desaparecer como culto organizado pela injunção de um novo meio social em que o sacerdócio iorubano perde progressivamente sua influência nos atos da vida civil [...] e também pela paulatina “deturpação dos conceitos primitivos da mitologia africana” imposta pelas práticas católicas, espíritas, cartomantes, etc., somadas à ação repressora da polícia e da opinião pública, que nos jornais da época, expressavam seu horror diante da presença crescente dos bárbaros candomblés que migravam da periferia e dos lugares ermos para o centro da cidade, em prejuízo da civilização que nela pretendia se instalar. (Idem: 37)

A opinião defendida nesta tese vai marcar por anos as futuras pesquisas correlacionadas, uma vez que o estigma de pureza dos candomblés de origem nagô, tidos como os mais autênticos, aparece em praticamente todas as pesquisas, excetuando-se as mais atuais, conforme veremos adiante.

Artur Ramos (1940), seguindo os passos do mestre Nina Rodrigues, e como ele, médico legista, amplia sua pesquisa ao tomar contato com teorias norte-americanas culturalistas e vê a questão das manifestações religiosas afro-brasileiras sob um viés cultural ao invés de racial. Vai ceder lugar ainda à pesquisa dos “catimbós” nos outros estados de Nordeste e às macumbas cariocas. Concorde com a visão de “pobreza mítica” direcionada aos candomblés banto, predominante na região Sudeste e a superioridade nagô das casas nordestinas, baianas, principalmente. A macumba praticada largamente nas instâncias da cidade do Rio de Janeiro seria uma degradação da “verdadeira” religião africana e não contaria com a consistência ritual e simbólica dos candomblés de origem nagô. E essa afirmação ganharia embasamento para ele, pelo fato de os terreiros banto, celebrarem as divindades do panteão iorubano em seus cultos, num perfeito exemplo de sincretismo e degradação religiosa.

João do Rio tinha como informante um africano chamado Antonio, que o levava a vivenciar os candomblés e macumbas cariocas. Com seu auxílio, escreveu “As religiões do Rio” (1951).

Antonio explicava (e acreditava) a João do Rio que havia uma enorme diferença entre os africanos e os negros “cambindas” como eram chamados os negros brasileiros mestiços e participantes da macumba. Assim, Antonio esclarecia para João do Rio: “Por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco [...] Cambinda é burro e sem vergonha” (Rio, 1951:27). Nessa passagem, é perceptível o desprezo pelas tradições dos negros brasileiros, mestiços e urbanos.

Para Roger Bastide (1946) as cidades do Sudeste haviam influenciado na decadência e desintegração das religiões africanas, pautadas num conceito de solidariedade que ele acreditava haver nos candomblés nagôs da Bahia, “representantes de pequenas Áfricas no Brasil”. A macumba carioca urbana, seria na sua visão:

Esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem, sem que os substituíssem os valores do mundo moderno [...] A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais ; o espiritismo de umbanda , ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (Bastide, 1985:407)

Apenas em Edison Carneiro (1978) a Umbanda e a Macumba passaram a ter maior visibilidade. Carneiro entendia que entre os dois tipos de práticas religiosas havia uma diferença econômica. Enquanto a Umbanda satisfazia a necessidade espiritual dos ricos, a Macumba privilegiava os mais pobres, isso porque, em meados da década de 50 a Umbanda já se legitimava como única religião genuinamente brasileira, levantando a bandeira de união entre as três principais “raças” formadoras da nação, ao passo que, alegava atender a todo tipo de público, independente de cor ou classe social. Um fenômeno interessante e digno de destaque é o aparecimento de novas entidades espirituais cultuadas na Umbanda cuja origem está intimamente relacionada à urbanidade. Pomba-gira, um espírito que representa a essência feminina, bastante procurada nos terreiros e centros de umbanda por mulheres que geralmente buscam algum tipo de auxílio, seja ele, espiritual, amoroso ou financeiro, é um exemplo. Aparece como um modelo de mulher independente e livre de certos padrões convencionais, exigidos da mulher na sociedade ocidental.

Sobre a Umbanda

Nas versões mais comuns sobre a Umbanda, alega-se ser este um culto de aproximadamente cem anos que resulta da mistura de religiões de matrizes africanas, espiritismo kardecista e rituais de povos indígenas do Brasil, com influência de filosofias orientais distinguindo-se em várias vertentes. Seu trabalho espiritual ocorre principalmente por meio de entidades ou guias, como o carismático e sofredor preto-velho, os altivos e corajosos caboclos, as alegres e irreverentes crianças, etc. Dos principais fundamentos, destaca-se o trabalho baseado na caridade com fins de atingir a evolução espiritual. O desenvolvimento da mediunidade é uma etapa importante para o

trabalho nos centros de umbanda, uma vez que, a presença dos médiuns “trabalhadores” é essencial para possibilitar a conexão direta entre os dois mundos.

É comum ouvir dos próprios adeptos, que a Umbanda representa uma legítima religião brasileira. O antropólogo Renato Ortiz (1978) argumenta que a Umbanda era conveniente à nova fase urbano-industrial do país, seu crescimento era inevitável por não haver barreiras de participação entre diferentes classes ou etnias. A nova religião tinha o poder de abraçar a todos, no entanto, essa diversidade implicaria diretamente nas práticas particulares de cada templo religioso, além das esferas rituais e litúrgicas, as próprias entidades cultuadas ganhariam significados relacionados a personagens formadores de uma identidade nacional, por exemplo, o caboclo, simbolizando o dono da terra, situado numa visão romântica do bravo e ao mesmo tempo, ingênuo nativo brasileiro; o preto-velho, o escravo brasileiro que perdoa todos os males que o acometeram em vida, transformando-os em experiência e voltando ao mundo para trabalhar em prol dos ensinamentos da caridade e amor ao próximo.

Segundo Patrícia Birman (1983), o culto umbandista é marcado por um paradoxo na relação entre unidade e multiplicidade, perceptível desde a incorporação até uma tentativa de legitimação religiosa ante a sociedade. Ou seja, no transe, há o conflito entre a consciência racionalista ocidental de um “indivíduo” num só corpo, ter o poder de intermediar outras personalidades; e num âmbito geral, ser um culto que se apresenta de forma tão diversificada, mas contém certas invariáveis capazes de classificar e limitar o estatuto da Umbanda.

Neste trecho, compreendemos, grosso modo, o corrente pensamento dos pesquisadores sobre a origem da Umbanda:

O culto da cabula é outro exemplo que demonstra a fusão das práticas bantos com o espiritismo. Ele foi descrito num documento difundido pelo bispo Dom João Correa Nery, retomado por Nina Rodrigues. “As sessões de cabula chamavam-se mesa, eram secretas, e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado “tata” se encarnava nos indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada mesa chamava-se “embanda” e era secundado pelo “cambone”; a reunião dos adeptos formava a “engira”. O culto da cabula, associada às práticas gegê-nagô, deu origem à macumba carioca, tal como foi descrita por Arthur Ramos por volta de 1930. Entretanto, já nos fins do século XIX observa-se a penetração do espiritismo no interior do culto [...] Na macumba carioca o “embanda” ou “umbanda” da cabula torna-se o sacerdote do culto, o “cambone” seu adjunto, o “engira” ou “gira” indicam agora o local onde dançam os fiéis, ou melhor, giram para receber os espíritos” (ORTIZ, 1978:34)

A cabula, o qual faz referência o trecho, é um culto situado na região Sudeste, especificamente no Espírito Santo assim como a macumba no Rio de Janeiro, esta última tida pelo autor como exemplo de “degradação religiosa” das verdadeiras práticas africanas, reconhecidas sob o parâmetro dos antigos candomblés nagôs da Bahia.

Nota-se assim, uma imensa gama de interpretações no tocante à origem da umbanda, porém, segundo propagam certos grupos, a Umbanda teria sido “fundada” no Rio de Janeiro através do

médium Zélio Fernandino de Moraes, o qual no dia 15 de novembro de 1908, teria incorporado numa sessão kardecista, uma entidade chamada “Caboclo das Sete Encruzilhadas” que o incumbiu de abrir outras “tendas” umbandistas, com o propósito de realizar trabalhos normalmente vetados em centros espíritas kardecistas, por exemplo, ceder espaço a entidades que se apresentavam como espíritos de índios, escravos, ciganos e malandros, não era muito aceitável nas reuniões desse tipo, conhecidas como de “mesa branca”.

Proveniente do Rio de Janeiro ou não, cada vez mais cresce o número de umbandistas, no Brasil e no exterior. É digno de nota, o processo de legitimação da Umbanda, cuja importância reflete-se no reconhecimento e visibilidade social e política alcançadas, assim como, no impressionante número de federações espalhadas por todos os estados.

A Umbanda em Salvador

A pesquisa faz parte da dissertação que estou desenvolvendo sobre a formação do campo umbandista em Salvador, através de uma etnografia focalizada nos Centros com mais de 50 anos.

A discussão torna-se pertinente uma vez que é perceptível o reduzido número de centros de umbanda na capital baiana, conforme pesquisa quantitativa de mapeamentos de terreiros (SANTOS, 2008) há aproximadamente 25 casas que se auto-intitulam de culto umbandista. Com base no conhecimento disponível, tomamos como pressuposto que essa realidade deve-se ao fato de haver no contexto da cidade uma ideologia predominante de pureza e originalidade atribuída aos antigos candomblés de nação nagô¹. As conseqüências desse modo de pensar podem ser registradas desde pequenas expressões de senso comum (revelando certo desconhecimento e preconceitos sobre o culto umbandista ou sobre suas entidades) à teorias acadêmicas e opções metodológicas de interpretação do universo religioso afro-baiano.

Pesquisando a figura do caboclo nos terreiros de Candomblé soteropolitanos, o antropólogo Jocélio dos Santos constatou uma ausência de estudos sobre esta entidade, também bastante presente na Umbanda. Conforme ele, “há uma passionalidade exemplar dos estudiosos para com os terreiros em que foram realizadas a maioria das pesquisas, notadamente os de origem nagô, onde é ressaltado o discurso tradicionalista.” (Santos, 1995).

Durante meu percurso etnográfico por centros de Umbanda tive a oportunidade de conversar com líderes religiosos e freqüentadores assíduos e esporádicos. Entre os tantos, centralizarei os seguintes: Centro de Umbanda Ogum de Ronda Rei dos Astros (1956); Centro de Umbanda São Jorge Guerreiro (1960) e Casa de Lua Cheia (1977). Relatarei brevemente a história de vida de cada liderança, associando suas memórias a uma interpretação macro da inserção umbandista em território baiano.

Dona Mariana: a “mãe preta” de Amaralina

O Centro de Umbanda Ogum de Ronda Rei dos Astros, localizado no bairro de Amaralina, tem como responsável Dona Mariana, uma senhora de aproximadamente 90 anos, nascida na cidade de Mundo Novo (BA), criada na cidade de Cachoeira, chegando a Salvador aos 18 anos, onde abre seu centro religioso. Filha de mãe índia e pai africano, foi entregue aos cuidados de um casal branco, família de posses que não tinha filhos. Estudou até os nove anos de idade, sabe ler e escrever, mas diz ter tido uma infância muito sofrida, igualando-se a uma escrava. Conta que desde nova via espíritos, adoecia e tinha reações estranhas, quando compartilhava esses acontecimentos com seus pais de criação, apanhava muito e era tida como histérica, doida etc. Sua mãe freqüentava sessões espíritas de “mesa branca” e obrigava Mariana a ir para ver se a garota “parava com aquelas coisas do diabo”.

Quando jovem, casa-se e cumpre a obrigação de abrir um local para o culto de seu orixá, então, funda o Centro de Umbanda Ogum de Ronda Rei dos Astros. Quando perguntada sobre como ela “entrou” na religião ou percebeu-se umbandista, responde que não é uma questão de escolha. “A gente já nasce com isso, e os orixás ensinam o resto”. Seu discurso é enfático quando faz comparações com o candomblé:

— Sou da linha de umbanda, aqui não faz trabalho com sangue, nem com azeite. Só trabalho com flores, frutas e coisas da natureza. Como meus guias aceitam. Diferente do candomblé, que é quimbanda.

Em seu bairro é conhecida como “mãe preta”, bastante popular, recebe visitas de pessoas das mais diferentes religiões, inclusive de sacerdotes do Candomblé.

Centro de Umbanda São Jorge Guerreiro: A umbanda de “fora”

Localizado no bairro Sete de Abril, região considerada “popular” em Salvador, está o Centro de Umbanda São Jorge Guerreiro, fundado no ano de 1960 por Francisco da Silva. Seu Francisco (vulgarmente conhecido) é pernambucano, nascido no município de Paudalho e criado na capital, Recife.

Iniciou-se na religião através do culto de Jurema, que por sua vez foi trazido por uma “mestre de jurema” da Paraíba. Este culto religioso constitui-se de largas influências indígenas, de modo que é comum a inserção de entidades da jurema, como o Seu Zé Pilintra, nas giras de umbanda. Aos 17 anos, foi consagrado sacerdote umbandista com a obrigação de abrir seu próprio Centro. Ainda jovem, muda-se para Salvador e reabre o estabelecimento. Sobre este fato, afirmou:

— Comecei o trabalho no santo muito cedo, quando cheguei aqui na Bahia não tinha Umbanda não, só Candomblé. O povo nem sabia o que era Umbanda. Com 17 anos já estava destinado a abrir terreiro. Saí de Pernambuco muito cedo, e hoje tenho 77.

No momento em que manifestei o meu interesse em pesquisar a Umbanda, disse em tom de apoio:

— É isso aí minha filha, estamos aqui para ajudar. Tem muita gente que desconhece a Umbanda e sai por aí falando mal!

Casa de Lua Cheia

O centro umbandista Casa de Lua Cheia, situado no movimentado bairro do Cabula, é uma área extensa e arborizada. Fundado por Bispo Cerqueira em 1965, sua história começa há 45 anos. Segundo ele, casou-se aos 17 anos e sua mulher aos 15, oriundos do bairro da Federação em Salvador. Devido à extrema pobreza em que viviam, foram morar em um “barraco”. De repente, a sua mulher começou a demonstrar comportamentos estranhos, debatia-se à noite, de modo a sofrer de uma crise epilética. Posteriormente, tais acontecimentos revelariam a incorporação de um caboclo chamado Eru. Este exigia a abertura de uma casa de caridade. O pedido foi atendido e o número de consulentes, crescendo, necessitando uma casa maior para a realização do trabalho. Caboclo Eru, então, providenciou a residência do Cabula, terreno enorme com muitas plantas e ideal para o culto às entidades.

Após o falecimento de sua esposa, classificada como a “médium principal” houve uma mudança na organização das atividades religiosas do Centro. Considerando que Seu Bispo, se encaixa na posição de “médium sensitivo” e não conta com o poder da incorporação, o Centro passa, não a ter um sacerdote responsável pelas funções ritualísticas, mas, um presidente. Sobre isso, ele explica:

— Como sou médium sensitivo, só coordeno a casa, como se fosse um presidente. Aqui funciona como uma sociedade. Há outros médiuns e sacerdotes de terreiro de fora, que vêm aqui, e fazem sua obrigação independentemente.

Quando perguntado sobre a origem da religião, utiliza o discurso “legítimo” de algumas federações cariocas, de que a Umbanda nasce no Rio de Janeiro, por meio da intervenção do médium Zélio Fernandino de Morais. Sendo uma religião brasileira, que opõe-se ao candomblé, por ser pura e só trabalhar com a “linha branca da direita”.

Considerações Finais

Na organização deste artigo, anteriormente à exposição dos dados etnográficos coletados no trabalho de campo, priorizei traçar um breve panorama das abordagens teórico-metodológicas sobre a temática das religiões afro-brasileiras. Através das histórias de vida, apenas intencionei mostrar por estudos de caso, diferentes possibilidades da Umbanda de inserir-se no contexto social baiano. Vindos de fora, como aponta a maioria dos casos pesquisados, os umbandistas encontram em Salvador um terreno já dominado intelectualmente pelo discurso de “africanidade”, carregado por certo etnocentrismo cultural. Neste caso, para conhecer a própria cultura, fazia-se necessário o retorno às origens, isso significava voltar à África e “retomar” o elo que (acreditava-se) ter sido perdido ou distorcido com a diáspora africana para o Brasil.

Nesse sentido, convém salientar a teoria de Marshall Sahlins (2003) sobre os conceitos de tradição e mudança cultural.

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (Sahlins, 2003:7)

Sahlins explica que o sujeito em nada coincide com um ser vazio guiado pelas leis invariáveis de um sistema social. Ao contrário, são “pessoas envolvidas”, seres dotados da capacidade de agir de maneira criativa e organizar de acordo com os elementos significativos de sua sociedade, o rumo da história, assim como, de atuar conscientemente sobre sua própria cultura.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel (2011), *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985
- BASTIDE, Roger. *Os candomblés da Bahia*. São Paulo. Ed. Nacional. 1978
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1991.
- CAROSO, Carlos & RODRIGUES, Núbia. Exu na tradição terapêutica religiosa afro-brasileira. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (orgs), *Faces da tradição afro-brasileira*, pp. 239-253. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “ Être Affecté”. In : *Gradhiva : Revue d'Historie et d'Archives de l'Antropologie*, 8. pp. 3-9
- GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989
- GOLDMAN, Márcio. “A construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé”. In C.E. Marcondes de Moura (org). *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores
- GOLDMAN, Marcio. *Formas do Saber e Modos do Ser : Observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé*. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. 25 (2): 102-120, 2005
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003
- INGOLD, Tim. *Beyond art and technology: the anthropology of skill*. In: SCHIFFER, M.B. *Anthropological perspectives on technology*. Albuquerque (NM): University of New Mexico Press, 2001b.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992
- MONTOYA, Urpi. *Antropologia Urbana. Problemas e contribuições*. In: *Panoramas urbanos: reflexões sobre a cidade*. Salvador, EDUFBA, 2003
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. *Tempo social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, vol. 5, nos. 1 e 2, pp.113-122, 1984.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978
- PARK, Robert. “A cidade: sugetões para a investigação do comportamento humano no meio urbano” In: VELHO, Otávio (org) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967 (p.29-72)
- PRANDI, Reginaldo. *As Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec. 1996. pp. 139-164
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo. Hucitec/ Edusp. 1991
- RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1935.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo. Nacional. 1940

- RIO, João. As religiões do Rio. Rio de Janeiro. Organização Simões. 1951
- RODRIGUES, Raimundo Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1935
- SAHLINS, Marshall. Cultura na Prática. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, 2007
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). *Mana*. 30 (1), 1997, p. 41-73.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). *Mana*. 30 (2), 1997, p. 103-150.
- SANSONE, Livio. “Urbanismo, globalização e etnicidade”, in: Osmundo Pinho e Livio Sansone orgs. *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*, Salvador: Edufba, 2008
- SANTOS, Jocélio. Mapeamento dos terreiros de Salvador. UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008. 164p.
- SARACENI, Rubens. Orixás: Teogonia de Umbanda. São Paulo: Madras, 2004
- SERRA, O. J. T. No Caminho de Aruanda: A Umbanda Candanga Revisitada. *Afro-Ásia*, Salvador – Bahia, v. 25-26, n. 0, p. 215-256, 2001
- SILVA, Vagner Gonçalves da . O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia (São Paulo)*, v. 36, p. 33-79, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da Silva. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994
- SIMMEL, George. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio. *O fenômeno urbano*. RJ: Zahar, 1967
- SODRÉ, Jaime. Exu, a forma e a função. *Revista VeraCidade – Ano IV - Nº 5* , 2009
- TOREN, Christina. Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji. *Mana* 12(2): 449-
- VAN VELSEN, J. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. In: FELDMAN-BIANCO, B. org. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda. 1987. (p. 345-374).
- VEHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2 ed. 1987. Cap. “Observando o familiar”
-
- BECKER, H.S. *Observação Social e Estudos de Caso Sociais*; In: *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. HUCITEC, 1994. (p.117-133)