

O IMAGINÁRIO LUSO-AFRO-BRASILEIRO NA UMBANDA PORTUGUESA

O PROCESSO DE TRANSCULTURAÇÃO

ISMAEL A. PORDEUS JR.*

RESUMO

A partir de considerações sobre os processos de transculturação da Umbanda de Omolocô procuro no seio do grupo religioso do Terreiro de Umbanda Ogum Megê em Lisboa – Portugal, discutir a textualização da memória, a (re)invenção das tradições implícitas nos textos escritos por Virgínia Albuquerque e editados no Terreiro. A memória do corpo e da voz deitada na escrita permanece com seus princípios performáticos nos textos que são utilizados pelo grupo religioso. E apontam para a complexidade dos fatores envolvidos na manutenção, reprodução e inovação no que tange ao universo religioso estudado.

* Doutor em Antropologia, professor Titular do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

O processo de transculturação da Umbanda para Portugal permite perceber os fenômenos de esquecimentos, memórias e recriações, ao se estabelecer em um novo sistema socio-cultural. Fernando Ortiz, aponta que a transculturalidade permite compreender “as diferentes fases do processo de transição de uma cultura a outra cultura, que é o que implica realmente a palavra inglesa *acculturation*, assinala que esse processo compreende também a perda ou o arrancar pela raiz uma cultura prévia, a qual seria definida como deculturação. Traz, além disso, a idéia de conseqüente criação de novos fenômenos culturais, o que se chamaria neoculturação” (Ortiz, 1947:102-3).

A Umbanda, fundada no Rio de Janeiro, difundiu-se no Brasil através dos meios massivos, livros, jornais, programas de rádio. Outro fator que contribuiu para este processo foi a migração, principalmente no que se refere ao Nordeste. Exemplar neste sentido é o caso da Mãe Júlia que se mudou para o Rio e, retornando, instala em 1954 um terreiro e o registra na Polícia. A primeira casa matriz de centenas de outras.

A instalação da Umbanda em Portugal, particularmente em Lisboa, se deve entre outros fenômenos também à questão da migração. O Nordeste português sempre foi uma

fonte de sucessivas migrações. O final dos anos 40 conheceu partidas em massa de famílias que se dirigiram para vários países e particularmente para o Brasil, sendo que poucas retornaram. Foi nessa vaga migratória que o pai de Mãe Virgínia Albuquerque veio para o Brasil: *Meu pai foi para o Brasil no ano de 1949, tinha eu catorze anos e no ano seguinte fomos ter com ele. Em princípio eu não queria ir para o Brasil, quando meu pai falava nes-*

sa viagem eu reclamava sempre, pois que a minha vontade era ir para Angola. Não pudemos ir porque o Salazar proibiu a migração para a África.

A política de Salazar era a de evitar toda tentativa de autonomização. A política geral visava reter o desenvolvimento econômico das colônias sem incentivar a migração branca e, ao mesmo tempo, ocupar os territórios com uma administração discreta e eficaz.

Meu pai ao chegar no Brasil arranhou trabalho nas oficinas de serralharia de Paganni e Pimheiro onde trabalhou durante muitos anos. As grades e portões do palácio do Bispo que foi elevado a Cardeal na Guanabara foram feitos pelo meu pai. Os portais e grades do Jockey Club, também os portões do Banco do Brasil no Largo de São Francisco. Meu pai era um excelente serralheiro, mas sem ambições. (...)

Primeiro o homem, depois mandou buscar a mulher e a filha:

O navio aportou primeiro no Recife, não me lembro também se em Salvador, cheguei no Rio de Janeiro, fomos morar numa vila que hoje já não existe, pertinho da Praça 11. Tinha uns tios que moravam perto do morro do Catumbi, eu ficava horas à janela para ver o vai e vem dos negros que desciam e subiam. Certas noites havia o toque de samba, ao ouvir sentia meu corpo vibrar, mas era proibido subir o morro para mim que era branca. Gostava do Carnaval e saía no bloco carnavalesco de Catumbi juntamente com meus primos, à noite íamos ao Orfeão Portugal.

Penso ser importante perceber o olhar do migrante frente à nova sociedade: O seu sentimento de estranhamento. Logo se destacam as redes familiares, tanto no processo de migração quanto na nova sociedade. Os primeiros de cada família desbravam, se instalam e outros seguem o mesmo caminho. Ao chegar, recebem o apoio na busca de emprego através das relações que os familiares já haviam estabelecido. Interessante é a impressão que a música deixou, o toque do samba que fazia o corpo vibrar e a interdição da dança pela discriminação de cor, o morro não era lugar para branco.

Minha mãe ao chegar não arranhou emprego, toda sua vida tinha sido criada de servir e no Brasil ficou com a vida da casa e lavadeira de roupa. Os imigrantes homens davam a roupa a lavar e minha mãe fazia esse trabalho para ajudar a pagar as nossas passagens que o seu irmão Antônio tinha emprestado ao meu pai. Depois deixou para cuidar dos netos.

Aos 12 anos começou a trabalhar como aprendiz de costureira em uma modista no Porto. Logo à Mãe Virgínia chegar encontra um lugar como ajudante em uma das casas de modas mais importante no Rio de Janeiro dos anos 50.

Fui trabalhar na Casa Sibéria. Naquele tempo tinha boas clientes, como a família Vargas, Matarazo, hoje esta casa não existe. Madame Celine era judia francesa, achava que eu ti-

nha um corpo igual ao de um manequim e convidou-me para ser manequim lá da casa. Como era menor, meu pai não consentiu (...) Eu gostava de copiar para mim os modelos que vinham de Paris e era constantemente chamada a atenção por um dos patrões.

O fato de ela copiar os modelos acabou provocando a sua dispensa, e ao sair montar seu próprio atelier em casa. Narra como veio a encontrar o rapaz português também migrante, o namoro e o casamento. E os percalços do dia a dia, o insucesso do marido nos negócios, as aflições do cotidiano, a busca e a adesão à Umbanda.

Gostaria de chamar atenção para a metodologia da pesquisa. A história de vida e a biografia aplicada aos fenômenos de aculturação, da imigração e aos momentos de mudança social, permitem perceber os processos de adaptação ao novo contexto, redefinição de identidades e suas relações com outros grupos. Apesar de já ter utilizado a história de vida para saber do percurso da Mãe Virgínia, pedi-lhe para escrever sua biografia. Assim, pude comparar o que foi narrado na história de vida com a biografia escrita, na medida em que minha proposta é trabalhar a tradição oral por ela deixada na escrita. E, ao mesmo tempo, fazer a triangulação sugerida por Thomas & Zananieki (1998), muito menos em busca de veracidade, mas procurando perceber as diferentes formas narrativas e as performances nelas implícitas.

O estado de aflição por que passam as pessoas no seu cotidiano tem sido constatado como um dos fatores principais para a adesão as religiões que utilizam as técnicas da possessão,

A desgraça bateu a nossa porta, mais uma vez. Depois de alguns negócios muito maus, tive de dividir o meu tempo entre os meus filhos, ajudar meu marido no restaurante que tínhamos perto do Largo da Freguesia em Jacarepaguá; e a costura para pagar algumas despesas com luz do restaurante. Foram tempos tão difíceis que não gosto de lembrar (...).

No princípio do século, já havia sido constatada a presença de migrantes inclusive portugueses freqüentando a macumba carioca.

Meu marido ia aos terreiros de Umbanda procurar ajuda, nada resolvia, ele passou a ir sozinho porque eu não tinha fé. Gostava dos cânticos e das danças, mas não aceitava os trabalhos que via fazer (...) Depois de Jacarepaguá voltei para Cascadura para um restaurante, aí já tinha três filhos, Pedro, Fátima e Antônio. O Antônio era muito doente, todos tiveram problemas, onde a morte esteve perto, mas só morreu aquela que já me referi, a Rosinha. Naturalmente isso é coisa da vida, só quem não anda cá é que não passa por elas.

A crise financeira, a doença, a presença da morte, a contínua situação de aflição por que passa a família, levam o marido a procurar soluções nas práticas umbandistas:

Naquele restaurante eu passei a morar nos fundos, e além dos problemas do meu filho mais novo, eu também tinha uma ferida que não conseguia curar. Não era falta de tratamento médico nem falta de higiene. Não podia costurar doente e sem dinheiro porque o restaurante não ia bem, só vivia a lamentar-me. Meu marido foi procurar uma mãe de santo que lhe disse terem feito uma macumba para mim. Tinha de ser desmanchada e pediram-nos nessa altura 21 mil cruzeiros. Meu marido disse que o bom seria pedirmos o dinheiro emprestado para fazer o trabalho, só assim eu ficaria boa. Não concordei e disse com voz rouca e fora de mim: "Não pedes nada, dentro de dias estou boa". Era noite de lua cheia e ela estava mesmo em frente à porta do quarto que dava para um pátio, ajoelhei no chão e acendi a lamparina e pedi com fé a minha cura se isso acontecesse muito breve teria a prova da minha força e passava a acreditar nas leis da Umbanda.

Vale ser ressaltada, neste trecho, a tentativa de solucionar os estados de aflição muito

comuns na Umbanda. E, ao mesmo tempo, o uso da categoria acusatória "feito uma macumba", isto é feitiço, como causa primeira da desorganização da vida cotidiana.

A biografia permitiu trazer à tona uma narração mais rica em fatos e, ao mesmo tempo, uma reflexão por parte da Mãe Virgínia sobre os mesmos. Deixando entrever melhor o imaginário matricial português ao qual iria ser articulado o imaginário da Umbanda. Nas aldeias, vilas ou cidades de Portugal, segundo Moisés do Espírito Santo, em seu trabalho sobre a religião popular portuguesa, "continuam a praticar-se ritos vindos do fundo dos tempos inúmeras vezes condenadas pelas instituições eclesíásticas ou mesmo pelos regulamentos municipais. Religião cristã, magia, feitiçaria formam um todo coerente no seio das camadas populares, recorrem aos mesmos símbolos (...) a religião parece aqui imutável desde há séculos" (Espírito Santo, 1994:20) Lisboa não foge a regra. Penso poder afirmar que as práticas religiosas portuguesas do Catolicismo denominado de popular não diferem em sua essência das mesmas práticas que podem ser encontradas no Brasil e na América Latina de um modo geral. Todas essas práticas mostram a capacidade de (re) criação no campo religioso. O que me permite dizer que o substrato pagão existente na prática do catolicismo português muito se assemelha ao encontrado no Brasil, como se percebe na fala de Mãe Virgínia relativa a explicação do restabelecimento da saúde se deve mais à lâmpada acesa na noite de lua cheia, ao azeite e a reza do que ao atendimento médico.

O meu médico era um primo do Antônio meu marido que no dia seguinte veio a minha casa acompanhado de sua mãe que era do Santo. D. Maria disse-me, sei que estás mal e não acreditas no Santo, mas recebi uma mensagem para vir ter contigo. Olhou para as minhas pernas, molhou os dedos no azeite da lamparina e untou-as e rezou. O Dr. Moura disse-me para eu ter de ir com ele na clínica Brasil - Portugal no dia seguinte para ser observada por um ginecologista seu amigo. Fui no dia seguinte saí de lá trata-

da. As pernas estavam curadas e eu sentia-me outra vez forte e cheia de vida. A minha lamparina nunca mais se apagou.

A recorrência do marido Antônio a vários terreiros é enfatizada e sempre impulsivada pela crise financeira,

Meu marido de repente ganhou um mau gênio insuportável, o dinheiro não havia. Eu pedi ajuda a D. Maria, ela levou-me ao Centro que freqüentava e a senhora mãe de santo disse que eu tinha um Santo muito caprichoso e que enquanto não tratasse como devia só teria miséria. Eu cedi a ir dizendo: "Se o mal é meu está bem, eu vou e tudo bem, eu conserto".

Penso ser inútil buscar a causalidade na eficácia simbólica, procurando no senso científico explicações da ação mágico-religiosa. A eficácia simbólica não teria nada de específico enquanto causa eficiente, no entanto guarda sua originalidade enquanto eficácia significativa, quer dizer, a eficácia representada que se torna conteúdo de uma mensagem. (Isambert :1982) A Umbanda com seus rituais tem sua eficácia significativa, como pode ser percebido na narração de Mãe Virgínia quando encontra o terreiro aonde iria se desenvolver e iniciar-se.

E fui, ao chegar no Terreiro D. Lucinda jogou os búzios e disse: "Es filha de Omulu tem Ogum que quer tua coroa e Nana como tua mãe". Ela disse tudo aquilo para mim era o mesmo que nada, daqueles nomes só conhecia Ogum como São Jorge, mas perguntei o que deveria fazer para melhorar a nossa vida. "Faz tua cabeça", disse. (...) confiei nela, perguntei se podia tratar de mim ao que ela respondeu: "Estou sentindo que es muito difícil de tratar, debes ter mau gênio, mas es pura no Santo aceito fazer tua cabeça".

ADESÃO À UMBANDA

O primeiro transe parece ser o marco de ruptura não só com o cotidiano, mas prin-

cipalmente com a aceitação inelutável da eficácia da religião.

Começou a gira e D. Lucinda, minha Mãe de Santo, disse-me para eu olhar tudo e aprender naquele dia era só ver. O atabaque tocava, todos cantavam e eu olhava. Analisando achava-me a mais e que aquela religião não era para mim portuguesa, pois desta raça só era eu. O toque continuava cada vez me sentia pior, comecei a ficar tonta, a minha cabeça andava a rodar, eu sabia que estava parada, mas via as bandeirinhas presas no teto a andar, a roda. Quando passou a sensação de tudo rodar eu estava ajoelhada no meio do terreiro, deram-me água e pouco a pouco melhorei, então minha Mãe disse: "Você recebeu seu Boiadeiro", ao que respondi: "o que é isso?" Ela explicou, mas fiquei mais envergonhada por não entender nada.

A descrição do primeiro transe não difere dos inúmeros depoimentos que encontrei em minhas pesquisas no Ceará e os que são relatados na bibliografia etnográfica. Embora Mãe Virgínia conhecesse a possessão pelas inúmeras vezes que havia ido, acompanhando o marido aos diversos terreiros por ele freqüentado, não deixa de ser importante essa aceitação da possessão pois o fenômeno da possessão, em Portugal foi combatido pela Igreja Católica e pelo Estado, ficando reduzida a um fenômeno individual como mostrou José Leite Vasconcelos, escondido nas aldeias, coisas de bruxedos. A complexidade dos fatores envolvendo a reprodução, manutenção e inovação da memória no que se refere a Umbanda em Portugal, se deve no meu entender às práticas tradicionais do catolicismo relativas às soluções dos estados de aflição.

PROCESSO RITUAL E PERFORMANCE

Comecei no Terreiro de Mãe Lucinda em 1959, ela explicou-me que eu tinha Santo de Nação (Candomblé). Então ela pediu ao Pai de Santo dela que desse assistência à minha

camarinha para que tudo corresse bem. Iniciei as obrigações no Santo no ano de 1960. Fui batizada na cachoeira da Vargem Grande em Jacarepaguá e meu batismo de praia foi em Septiba. Entrei para a camarinha em janeiro de 1961, num Domingo à tarde e minha mãe falou que precisava de água de chuva de trovoada para o abô do seu Santo que era Xangô. Não havia ninguém a não ser eu no Terreiro, Mãe Lucinda morava numa casa perto, passei parte da noite só com os santos da casa. Depois do banho fui outra vez me deitar e Mãe Lucinda disse-me que eu tinha mais duas companheiras, eu era a dofona. Não posso dizer o que se passou no dia de segunda-feira, devo ter dormido todo o dia.

O processo ritual tal como foi realizado no terreiro onde foi iniciada, é repetido hoje em Portugal, assim como posto na escrita nos “livros” de Mãe Virgínia. Vai-se encontrar, no entanto, uma (re) criação motivada pelo ecossistema, assim como pela sociedade portuguesa, como já tratei em ensaios anteriores sobre as folhas rituais (Pordeus: 1997) e o espaço do terreiro (Pordeus:1997). Exemplar desta recriação é o assentamento do Orixá Tempo, onde no centro de dois círculos, um menor e um outro maior e no meio está plantado um Pinheiro. Fala dos círculos como o pequeno e o grande touro. A Mãe de Santo remete a explicação às tradições célticas. E a utilização do pinheiro natalino, o argumento é que os galhos formam uma estrela. As tentativas de adaptar as plantas brasileiras não tiveram sucesso em decorrência do clima. As folhas rituais, que não são encontradas na flora portuguesa vão sendo substituídas por outras que ela procura no próprio jardim do terreiro, o mais das vezes na floresta em Sintra. Dessa maneira, as (re)criações na substituição das plantas vai preenchendo as lacunas sem alterar a eficácia significativa do ritual.

O imaginário religioso da Umbanda se manifesta nos sonhos que desempenham no processo ritual, como desenvolvido no contexto brasileiro, a partir da própria experiência de Mãe Virgínia. Os sonhos relatados na

sua biografia remetem a um imaginário do luso-afro-brasileiro. Quando recolhe alguém para fazer a iniciação em Portugal, recomenda que anote os sonhos para serem por ela interpretados, pois o santo manda mensagens através do sonho.

Sonhei que eu voava num cemitério, só via cruzes de madeira e campos de terra à volta não havia nada, nem árvores, nem casas, e eu voava, voava até que encontrei uma campa vazia e aterrei lá. Estava uma noite com luar e eu fiquei ali deitada naquela campa. Ouvi que chamavam por mim e voei de novo, desta vez para o infinito. Continuava a ouvir chamar por mim e vi um homem todo vestido de preto, voei até os seus pés e ali fiquei, quando olhei o seu rosto era uma caveira e suas mãos eram ossudas.(...)

O sonho justifica a informação de ser filha de Omulu. A busca do conhecimento se concretiza na prática religiosa, mas também nas leituras, nas pesquisas bibliográficas realizadas para a construção dos seus textos.

Acordei porque minha Mãe de Santo chamou por mim. Estava na hora do banho ritual. Nessa hora aproveitou para dizer que tinha passado a noite toda ao meu lado, porque o Pai de Santo dela que tinha ajudado a fazer as minhas oferendas para Exu pediu para ela ficar, dizendo que eu ia Ter uma noite agitada. Mãe Lucinda confirmou que eu estive sempre muito agitada e só depois das três horas da madrugada é que acalmei. Na terça-feira virei o Irê e não me lembro de nada que se tenha passado a não ser um grande banho e um sonho.

Na perspectiva religiosa dos praticantes das religiões Luso-Afro-Brasileiras essas categorias fazem parte de uma totalidade e encontra-se relacionada entre si pelo sentimento de pertença à família de santo. Os termos nos quais são expressos estão de acordo com crenças tradicionais, expressões verbais das palavras no sentido completo do termo, in-

cluindo-se os pensamentos, os sons articulados, quer dizer a linguagem no qual são transmitidos e onde recebem sua forma material, enfim, a ação exercida do exterior pela expressão desse pensamento. Os termos são compreendidos como pensamento, palavra sonora, linguagem e verbo.

O Orixá entende o oriki (oração) que “age” no ritual por seu poder intrínseco, sob uma forma mais ou menos igual e comparável ao sacrifício ou a toda outra operação ou manipulação ritual. O que me leva a dizer que, nos encontramos frente a um material como o designado por J.L. Austin (1970), de “enunciação performativa”, que permite fazer qualquer coisa através da palavra (em quanto tal), considerando-se toda enunciação digna desse nome como sendo antes de tudo um ato de discurso produzido na situação onde se encontram os interlocutores.

A performance deve ser entendida como ato social definido por relação que se estabelece pelo meio da enunciação entre o locutor e o auditor. Cumprindo um ato ilocucionário, o locutor exprime um certo papel e o designa ao auditor um outro papel complementar; o locutor exprime sua vontade de que o auditor siga uma dada conduta, colocado-se como possuidor de uma autoridade que deixa o auditor a se conduzir de determinada maneira, simplesmente porque é a vontade do locutor. O papel social assumido pelo locutor é o de superior hierárquico institucionalizado quando emite uma ordem.

Os processos rituais das religiões de matrizes africanas, no Brasil, Cuba, Haiti, nos países da região do rio da Prata e em Portugal, implicam na voz, na música, na dança e na possessão, podendo assim ser designados de performativos. Pois nessas religiões encontram-se particularmente atos designados de ilocucionários como ordenar, interrogar, aconselhar, exprimir um desejo, sugerir, advertir, agradecer, criticar, acusar, afirmar, parabenizar, suplicar, ameaçar, prometer, insultar, desculpar-se, levantar hipóteses, desafiar, jurar, autorizar e declarar, entre outros. Austin destacou nas realizações institucionais os papéis

ilocucionários, para mostrar que a linguagem é uma espécie de vasta instituição, comportando uma pluralidade de papéis convencionais correspondentes a uma gama de atos de discursos reconhecidos socialmente.

Desta forma a vocalidade rege todo o conhecimento tradicional, no que concerne ao valor do conteúdo e à sua expressão. No universo luso-afro-brasileiro os textos são em sua essência vocais. O seu conhecimento implica em um exercício *mnemônico* imenso: suas transmissões são objeto de rituais cuidadosos que, em decorrência de seu caráter sacramental, necessitam de preocupações particulares. Transmitidos oralmente de geração em geração, por mães e pais-de-santo que transmitem oralmente para os filhos de santo essas memórias. Essa transmissão é cercada de garantias destinadas a proteger o saber de qualquer sacrilégio.

A linguagem, não é somente um dispositivo ou uma instituição permitindo a realização dos atos que não existem que por essa instituição. Os atos que se realizam na palavra são governados por regras, na medida que a crença do locutor naquilo que ele diz é associada por uma regra ao ato da palavra a qual pretende realizar. Afirmar alguma coisa é professar uma crença, exprimir convencionalmente.

Toda magia é magia do verbo, conjuração e evocação, apologia e maldição. Pela palavra, o homem estabelece seu poder sobre as coisas. A potência do verbo é de fato maior ou menor e se organiza de acordo com o respectivo poder da palavra de cada um, pois a força é o próprio verbo. Na África, nas culturas tradicionais, sem a ação da palavra, as forças se degradariam, não haveria nascimento, nem a metamorfose, nem a vida. O mesmo permanece na cultura luso-afro-brasileira. O fato de dizer o nome engendra o nomeado. Nomear é uma evocação mágica, um ato de criação, pois aquilo que não pode ser representado, é irreal, não existe. Porém todo pensamento humano, desde que ele é enunciado torna-se realidade. A palavra põe em movimento o universo das coisas, tem o poder de transformação sobre elas, a palavra

é o poder de metamorfose. Cada palavra é um engajamento, é ação, na medida em que tem esse poder. A palavra não cai no vazio, na medida que não existe gratuidade na palavra pronunciada, toda ela provoca consequência. Cada denominação engaja a magia que é responsável por sua palavra.

O poder da palavra, engajamento e responsabilidade consecutiva da sua enunciação, leva a consciência que somente o verbo transforma e muda, são critérios característicos do pensamento da tradição luso-afro-brasileira. O homem exerce o domínio das coisas, graças à palavra, através dela pode modifica-las, torna-las atuantes e as comandar. Comandar as coisas pela virtude da enunciação é isso a magia e a magia é o verbo. Transforma cada coisa que em essência é uma força na medida que engendra, colocando-as em tensão com as outras coisas que são engendradas ao mesmo tempo.

A enunciação performativa é, então, a enunciação objetivando a fazer qualquer coisa, o que exige freqüentemente o contexto da enunciação ou as circunstâncias. No contexto das religiões luso-afro-brasileiras, no movimento da voz permaneceriam os termos empregados se compreendendo como pensamento, ação, palavra e verbo das ações empreendidas nessas religiões, agindo nos rituais por seu poder intrínseco tanto nos sacrifícios, na iniciação, ou em todas as outras ações rituais.

Na quarta-feira também de nada me lembro até a hora do banho ritual e de me vestirem para ser catulada. (...). Começaram os sacrifícios e só lembro de ver alguém com uma galinha branca na mão. Eu que já não estava muito bem escorreguei do banco e ajoelhei no chão e não vi mais nada. Senti que pegavam em mim ao colo que eu tinha gritado, pois que conheci a minha voz, mas os gritos eram como os de um cavaleiro árabe. Meu Ogum recebeu minha coroa e deu a dijina de Ogum-Beira-Mar, isto naturalmente na Umbanda.

A eficácia significativa do rito remete então a performance. No entanto não se pode

transformar a performance em um ato mágico da palavra como chama atenção François Isambert, *un rite est performatif lorsqu'il réalise, sur un mode convenu, une certaine relation à l'outre (personne, objet, divinité) par la symbolisation elle-même de la relation à établir. (1979 passim)*. As condições intrínsecas, internas e circunstanciais presidem à eficácia do ato mágico. Quando olhada do ponto de vista do sujeito, não existe nada de misterioso nessa relação, na medida em que as atitudes tendem a se identificar aos símbolos, verbais ou não, que os designam e sem os quais dificilmente essas atitudes podem ser mantidas. Penso, então, que se avança em profundidade na análise sociológica dos ritos em geral, entendendo-os a partir da noção de performance.

Tive um sonho, era o mar e eu estava sentada na areia, apareceu um cavalo branco com uma crina e rabo muito grande e bonito. Ele galopou no mar relinchava e mexia a cabeça muito nervosa. Quando chegou a praia galopou sempre pela areia afora até desaparecer no horizonte.

A eficácia simbólica do processo ritual é confirmada através dos sonhos que ocorrem na camarinha e irá refletir-se no cotidiano do neófito. Ao mesmo tempo, reforça o sentimento de pertença à nova religião.

Até hoje a minha força vem da lembrança da força desse cavalo. Eu tinha presenciado o meu nascimento para a nova vida espiritual. Fui e serei sempre o cavalo de Ogum meu Pai e Senhor, rebelde, indomável, mas fiel e amigo como ele meu Orixá. Houve um ritual na sexta-feira que constava de fazer oferendas de comidas aos orixás. Mãe Lucinda entregou-me um prato de comida para eu carregar na cabeça. Eu tinha de dançar com essa comida e não deixar cair. Dancei e não deixei cair

No relato do dia da festa, quando a filha de santo é apresentada ao público, emergem

personagens históricos da Umbanda e do cenário político do Rio de Janeiro.

Sábado era o dia da nossa apresentação ao público. Antes da festa fomos retiradas para uma sala onde deveríamos ser vestidas para nossa apresentação. Enquanto estávamos à espera, a Mãe Criadeira ia-nos ensinando como deveríamos proceder com os cumprimentos tanto aos Pais de Santo presentes João de Freitas, Jerônimo de Souza, Darcy de Souza, Bethoven Gonçalves que durante o tempo da camarinha estivera a ajudar, foram convidados para assistir a minha festa entre outros Atila Nunes que depois elegeu-se Deputado. Através da divulgação pelo rádio e pelo seu trabalho na Umbanda foi eleito como de Deputado. Lembro que foi através do seu programa de rádio que eu ouvia enquanto costurava, que aprendi alguns pontos de Umbanda cantados até hoje em meu terreiro..

Fecha-se assim o processo ritual realizado no Brasil. E é assim que vem sendo realizado no Terreiro de Umbanda Ogum Megê em Lisboa, onde mais de quarenta pessoas foram por ela iniciadas, como veremos posteriormente em seus livros na série intitulada Os Orixás Africanos – Iniciação, em 5 volumes, perfazendo o total de 148 páginas de textos entremeados com ilustração reproduzindo fotografias e imagens desenhadas.

A narração continua mostrando, como a situação financeira mudou permitindo depois a ida a Portugal visitar os parentes e lá permanecendo por imposição religiosa, para cumprir a missão de divulgar a Umbanda.

Nossa vida melhorou e deixamos de ter tanto sofrimento. Foi realmente através do Santo que nós encontramos os nossos caminhos. Nessa altura tínhamos a Ervanária na rua Monsenhor Felix em Vaz Lobo. Eu sempre trabalhei na Ervanária e ali fiz amizade com alguns Pais de Santo, costurei muita roupa de Santo para saídas e fiz coroas (adê) para Orixás, cocares para caboclos e saias para Pomba Gira, além das guias que encomen-

davam. Enriqueci muito o meu saber com conversas ali no balcão e como queria saber sempre, aproveitei para ler alguns livros sobre Umbanda que naquele tempo eram poucos

O estado de aflição financeira não se encerra com a iniciação, mas com a dedicação ao santo e ao contínuo trabalho daí em diante realizado na prática religiosa.

Continuei a tratar o Santo, fiz minha obrigação dos sete anos. (...) Ali permaneci na minha obrigação durante os sete dias que era de praxe e com a ajuda da Mãe Lucinda e dos meus guias eu recebi ordens para seguir e fazer “filhos”. A loja prosperou e alguns tempos depois meu marido propôs virmos passar férias em Portugal. Como pensamos vir de férias meu marido consultou meu Preto-Velho que disse sim, que poderíamos vir passar só que eu e os meninos não voltaríamos, porque era chegado o momento de vir para cá cumprir minha missão. Explicou ao meu marido que eu ia abrir aqui casa de Santo e começar a “fazer filhos”. (...) eu nada fiquei sabendo até o dia em que decidi ficar aqui E foi com uma escassa bagagem que vim para Portugal começar nova vida.

A volta para Portugal passa a ter o caráter de uma missão a ser cumprida para a difusão da Umbanda.

A LIBERAÇÃO DA VOZ

A voz em Portugal, durante meio século preso no obscurantismo salazarista, desabrochava nos cânticos religiosos de exaltação à Virgem, na voz das bruxas protegidas pelas silvas, a voz, no sentir fatalista que se espelha no fado, nos poetas orais, nos dizedores nas aldeias, vem à tona como que a recuperar o silêncio.

Emblemático da liberação da voz, é o abrir da cortina do espiritismo kardecista até então praticado atrás das masmorras do silêncio. A instalação da Umbanda em 1976, das igrejas pentecostais e outras, permite dizer que em

personagens históricos da Umbanda e do cenário político do Rio de Janeiro.

Sábado era o dia da nossa apresentação ao público. Antes da festa fomos retiradas para uma sala onde deveríamos ser vestidas para nossa apresentação. Enquanto estávamos à espera, a Mãe Criadeira ia-nos ensinando como deveríamos proceder com os cumprimentos tanto aos Pais de Santo presentes João de Freitas, Jerônimo de Souza, Darcy de Souza, Bethoven Gonçalves que durante o tempo da camarinha estivera a ajudar, foram convidados para assistir a minha festa entre outros Atila Nunes que depois elegeu-se Deputado. Através da divulgação pelo rádio e pelo seu trabalho na Umbanda foi eleito como de Deputado. Lembro que foi através do seu programa de rádio que eu ouvia enquanto costurava, que aprendi alguns pontos de Umbanda cantados até hoje em meu terreiro..

Fecha-se assim o processo ritual realizado no Brasil. E é assim que vem sendo realizado no Terreiro de Umbanda Ogum Megê em Lisboa, onde mais de quarenta pessoas foram por ela iniciadas, como veremos posteriormente em seus livros na série intitulada Os Orixás Africanos – Iniciação, em 5 volumes, perfazendo o total de 148 páginas de textos entremeados com ilustração reproduzindo fotografias e imagens desenhadas.

A narração continua mostrando, como a situação financeira mudou permitindo depois a ida a Portugal visitar os parentes e lá permanecendo por imposição religiosa, para cumprir a missão de divulgar a Umbanda.

Nossa vida melhorou e deixamos de ter tanto sofrimento. Foi realmente através do Santo que nós encontramos os nossos caminho. Nessa altura tínhamos a Ervanária na rua Monsenhor Felix em Vaz Lobo. Eu sempre trabalhei na Ervanária e ali fiz amizade com alguns Pais de Santo, costurei muita roupa de Santo para saídas e fiz coroas (adê) para Orixás, cocares para caboclos e saias para Pomba Gira, além das guias que encomen-

davam. Enriqueci muito o meu saber com conversas ali no balcão e como queria saber sempre, aproveitei para ler alguns livros sobre Umbanda que naquele tempo eram poucos

O estado de aflição financeira não se encerra com a iniciação, mas com a dedicação ao santo e ao contínuo trabalho daí em diante realizado na prática religiosa.

Continuei a tratar o Santo, fiz minha obrigação dos sete anos. (...) Ali permaneci na minha obrigação durante os sete dias que era de praxe e com a ajuda da Mãe Lucinda e dos meus guias eu recebi ordens para seguir e fazer "filhos". A loja prosperou e alguns tempos depois meu marido propôs virmos passar férias em Portugal. Como pensamos vir de férias meu marido consultou meu Preto-Velho que disse sim, que poderíamos vir passear só que eu e os meninos não voltaríamos, porque era chegado o momento de vir para cá cumprir minha missão. Explicou ao meu marido que eu ia abrir aqui casa de Santo e começar a "fazer filhos". (...) eu nada fiquei sabendo até o dia em que decidi ficar aqui E foi com uma escassa bagagem que vim para Portugal começar nova vida.

A volta para Portugal passa a ter o caráter de uma missão a ser cumprida para a difusão da Umbanda.

A LIBERAÇÃO DA VOZ

A voz em Portugal, durante meio século preso no obscurantismo salazarista, desabrochava nos cânticos religiosos de exaltação à Virgem, na voz das bruxas protegidas pelas silvas, a voz, no sentir fatalista que se espelha no fado, nos poetas orais, nos dizedores nas aldeias, vem à tona como que a recuperar o silêncio.

Emblemático da liberação da voz, é o abrir da cortina do espiritismo kardecista até então praticado atrás das masmorras do silêncio. A instalação da Umbanda em 1976, das igrejas pentecostais e outras, permite dizer que em

Portugal existe uma relação direta entre o processo de democratização, a liberação desse imaginário, que traduziria uma inquietação social recusando os limites do presente e as condições reais do futuro. O fenômeno da possessão na Umbanda Portuguesa marcaria o fim de um período social e se encarregaria de um duplo significado: o desequilíbrio de uma cultura; e a aceleração de sua transformação por intermédio do imaginário coletivo. (De Certeau, 1980:7/8 passim)

Em relação ao Santo no princípio fiquei um pouco desorientada, estávamos no regime de Marcelo Caetano e embora já fosse mais livre continuava a ser um pouco tensa a parte religiosa, porque a Religião Espírita continuava a ser desenvolvida às escondidas. Procurei um centro Espírita, mas era tudo Kardeck e que para mim não servia, faltava algo. Em casa recebia meu Preto Velho para dar conselho só a nos. E tudo começou de novo, conselhos pequenos, oferenda em minha casa aos Orixás para ajudar as pessoas e assim começou a espalhar os ensinamentos da Umbanda. Palavra passa palavra e as pessoas começaram a procurar-me em segredo para eu as ajudar. O engraçado é que ninguém me chamava de bruxa e eu até me sentia bem.

O processo de liberação política parece ser uma caixa de Pandora que ao ser aberta solta o imaginário. Os homens constroem no processo do imaginário os deuses que passam a existir no cotidiano de suas experiências sociais, transformando e reorganizando a sociedade.

A entrada de Portugal na Comunidade Econômica Européia pode ser considerada como um processo radical de modernização, e se manifesta entre outros, em nível do imaginário, na oferta nos jornais de toda uma categoria de serviços classificados como horóscopos, aonde se encontram anúncios que respondem aos estados de aflição do dia a dia: mestres e professores astrólogos, cartomantes, tarô, jogo de búzios, médiuns, médiuns espíritas, reiki, espíritas videntes, ocultistas e curandeiros das antigas colônias

africanas, mestras espiritualistas, parapsicólogos, pais e mães de santo brasileiros.

Com a revolução do 25 de abril novos cultos apareceram e os Rosa Cruz da Amorc também. Já tinha lido algo sobre eles no Brasil e resolvi fazer-me sócia o que aconteceu em 78. Os estudos que fiz nessa Ordem ajudaram-me muito porque vi que tudo o que se passava comigo era normal. O problema é que na Umbanda não tem uma escola onde se estude tão correctamente como na A.M.O.R.C. e fiquei mais enriquecida em esclarecimentos que depois pude transmitir aos meus Filhos de Santo.

Chamaria atenção para esta última frase do enriquecimento trazido pelo Rosa Cruz da AMORC e a transmissão para os filhos de santo. Embora não tenha sido explorado na pesquisa é provável que venham a ser encontrado essas influências nos textos escritos por D. Virgínia.

Minhas primeiras filhas de Santo foram a Mariazinha, sua mãe Conceição e sua cunhada Mariana. (...) Nessa altura já tinha se dado o 25 de abril e os hospitais eram um caos.

A INVENÇÃO E TEXTUALIZAÇÃO DA MEMÓRIA

Ao longo da nossa convivência, Mãe Virgínia fez inúmeras referências à sua leitura de Roger Bastide e Pierre Verger entre outros. Vários Pais e Mães-de-Santos no Brasil já me haviam falado das mesmas leituras. Percebi, então, a circularidade da produção da Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras que atravessam fronteiras e faz parte também do processo de transculturação. Temos aí, um fenômeno bastante importante, íamos ao campo colhíamos os dados, organizávamos a partir de nosso referencial acadêmico, deitávamos na escrita a oralidade, levávamos as oficinas dos nossos saberes; e esse material retornava à sua produção original passando a servir de referência legitimada do imaginário e das práticas religiosas dos terreiros em geral.

Esse fenômeno tem provocado no conhecimento das Ciências Sociais em geral e particularmente no antropológico uma circularidade – a popularização do conhecimento e do discurso científico divulgado e filtrado pelas mídias e por outras instituições de forma parcelar e desconexa criando assim “novas” realidades e esquemas perceptivos, cognitivos e performativos de senso comum que finalmente volta-se a estudar como algo já transformado, sob o efeito de uma circularidade hermenêutica.

A produção da Mãe-de-Santo Virgínia Albuquerque hoje alcança mais de 80 títulos utilizados pelos filhos de santo e pela clientela. O conteúdo dessas publicações é um material etnográfico completo em sua riqueza de dados, sobre a religião, mitos, ritos, espaço e tempo ritual; ao mesmo tempo, traduz uma das sínteses do Candomblé e da Umbanda denominada Omolocô. Deitada na escrita a religião luso-afro-brasileira, pode ser considerada uma teologização exaustiva da religião aí fundada, assim como, a (re)invenção de uma tradição como propôs Hobsbawm (1979).

Tenho me interessado na articulação do que aconteceu com as narrações míticas colhidas entre os narradores e posto na escrita, sendo posteriormente retomado pela vocalidade. A minha pesquisa associa um conjunto de reflexões sobre a descrição e que tem por materiais textos vocais e escritos em suas diversas articulações. Propõe-se uma leitura das narrações em um quadro de referência, concebido para estudar a construção simbólica dos objetos do conhecimento; como um saber se escreve e se torna possível à leitura, e retorna a vocalidade original articulado no corpo de quem diz e ouve.

Mãe Virgínia, explicando os textos contidos em seus livros, chama atenção que os versos comportam, às vezes, expressões de um simbolismo polivalente. São declamados, recitados e entendidos pela assistência. O que eles traduzem deve permanecer incompreensível por aqueles que desconhecem o seu significado e transparente para aqueles que sabem. A palavra age, mas o segredo permanece. Uma seqüência de um

texto, às vezes mesmo, uma só frase pode ser compreendida de várias maneiras. O sentido corrente inteligível a todos recobre um senso profundo, revelado progressivamente aos iniciados. Comentários sucessivos são dados pouco a pouco até a compreensão integral para os que chegam ao grau mais alto do conhecimento.

Essas orações performativas, não sendo nem falsas nem verdadeiras, são enunciações que objetivam desencadear os bons augúrios e afastar a aflição cotidiana. Invocar o Orixá, fazer alguma coisa para que o bem-estar permaneça sob sua proteção. Torno a dizer que é no ritual que se encontra o contexto da enunciação e são nele que se realizam os atos ilocucionários de expressão de desejo, sugestão, advertência, agradecimento, crítica, acusação, afirmação, súplica, promessa, desculpa, jura, autorização, declaração...

DESCRÇÃO OU INTERPRETAÇÃO

A experiência que produz o conhecimento do senso comum tem como objetivo resolver problemas do uso e do aproveitamento em relação à realidade empírica. Desta forma, ela difere da investigação científica cujo objetivo é o conhecimento pelo conhecimento, sem preocupação imediata de aplicação do saber adquirido em relação ao ser humano e ao ambiente que o cerca (Dewey, 1993).

É fato admitido que todos os grupos culturais possuem um conjunto de significados enraizados profundamente em seus costumes, construindo categorias, formas de interpretar o que os cerca e a vida em grupo. O sistema de significações incorporados na linguagem veiculando a tradição permite tornar esse senso em práticas.

No caso específico de meu estudo, vejo a pesquisa realizada como uma explicação que objetiva fazer conhecer e saber o processo de transculturação das religiões luso-afro-brasileiras em Portugal. Tudo o que foi deitado na escrita por Mãe Virgínia Albuquerque, visando a teologização da religião,

assim como em sua biografia, marcam a autoria da fundação da religião em território português. Embora distintas em suas abordagens como formas de conhecimento e uso, são no meu entender, discursos de sentidos distintos, senso teológico e senso científico. Porém todo este material escrito recebe de minha parte um estatuto de material etnográfico de dentro, isto é observado, estranhado e explicado pelo próprio nativo.

O TEXTO PERFORMATIVO

O material vocal que compõe os livros organizados por Mãe Virgínia Albuquerque é importante, não só pelo interesse que apresenta em si mesmo, mas também pelo papel que desempenha no universo das cerimônias, no ritmo da execução de rituais complexos aos quais se integram na mesma rubrica que os gestos do oficiante, do sacrificador ou dos participantes. Simples preces, individuais ou coletivas, fórmulas de invocação onde intervêm repetições rítmicas, moduladas ou cantadas, textos longos que servem de base ao ensino para aqueles que se submetem à iniciação.

Algumas questões devem ainda ser sublinhadas – os textos são litúrgicos, não possuindo para aqueles que utilizam um caráter literário, mas oferecendo, no entanto toda sua especificidade de textos sagrados, ou seja, implicam na enunciação e na locução daquele que fala e daqueles que ouvem. A invocação, o testemunho da fé do indivíduo ou do grupo, o apelo dirigido a todos os Orixás, as potências sobrenaturais, aos ancestrais, para serem socorridos ou agradecimentos que lhe são dirigidos. Embora essas preces sejam acompanhadas freqüentemente de considerações que tratam de elementos naturais, às vezes, de objetos, os quais não se podem a uma primeira audição compreender o sentido, apoiam-se nas crenças e no sistema de pensamento da memória luso-afro-brasileiras, onde nada daquilo que se faz, se diz ou pensa é indiferente, nada do que foi criado pode ser negligenciado. Afinal o ho-

mem age dentro de um universo em função da presença e do valor de todos os elementos que o compõem.

Em *La lettre et la voix* (1987), Paul Zunthor chama a atenção que admitir o fato de um texto ter sido oral, em algum momento de sua existência, é ter consciência de um fato histórico que não se confunde com a situação onde subsiste o traço da escrita. Mais que uma ruptura, a passagem do vocal, manifesta uma convergência entre os modos de comunicação assim confrontados. A linguagem da comunicação direta fixada no manuscrito permanece, potencialmente. Assim posso dizer que as memórias do corpo e da voz deitadas na escrita permanecem com seus princípios performativos nos textos que são utilizados pelo grupo religioso.

Praia de Iracema (For), 2.000

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Virgínia.** *Iniciação. Lisboa. 4 vol. mimeo.* Terreiro de Umbanda Ogum Megê. 1997
- AUSTIN J.I.** *Quand dire, c'est faire, trad.fr.* Paris, Seuil, 1970
- BASTIDE, Roger.** *Mémoire collective et sociologie du bricolage.* In: *L'année sociologique*, 3ème série (1970), Paris: P.U.F., 1971.
- _____. *Sociologie des mutations religieuses.* In: *Le sacré sauvages et autres essais*, Paris: Payot, 1975.
- CAZENEUVE, Jean.** *Sociologie du rite*, Paris: P.U.F., 1965.
- CONNERTON, Paul.** *Como as sociedades recordam.* Oeiras: Celta Editora, 1993.
- DE CERTEAU, Michel** *La possession de Loudun.* Paris: Gallimard, Julliard, 1980
- DEWEY, J.** *Logique – La theorie de l'enquête.* : P.U.F., 1993
- ESPÍRITO SANTO, M.** *Origens orientais da religião popular Portuguesa de Lisboa.* ISER. Universidade Nova de Lisboa. 1994.
- _____. *A religião popular portuguesa.* Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

- FIGGE, Horst H.** *Umbanda: religião, magia, possessão*. Teresópolis: Jaguary Editores, 1983
- HALBWACHS, Maurice.** *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris, P.U.F., 1972.
- HOBBSAWM E. e RANGER, T.** *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- ISAMBERT, R. & FRANÇOIS, André.** *Le sens du sacré*. Paris: Les édition du minuit, 1982
- ISAMBERT, F.** *Rite et efficacité symbolique*. Paris. Ed.Cerf, 1979.
- PORDEUS Jr.,** *La nature dans l'espace religieux du terreiro de candomblé*. In Architecture et nature. Lyon P.U.L. 1997.
- _____. *La mise em texte de la mémoire de Omolocô, a Lisbone in Récit et Connaissance*. Lyon. P.U.L. 1998
- _____. *A Umbanda portuguesa tradições, mutações e permanências*. Rio de Janeiro in Caroso, C. & Bacelar J. org. *Faces da tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro. PALAS/CEAO/CNPq. 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa.** *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.
- THOMAS, W. I. & ZANANIEKI F.** *Le paysan polonais em Europe et em Amerique*. Paris. Nathan. 1998
- TINHORÃO, J.R.** *Os negros em Portugal*. Lisboa-Portugal. Editora Caminha. 1988.
- ZUMTHOR, Paul.** *La lettre et la voix*. Ed. Paris. Seuil. 1987.
- _____. *Babel ou L'Inachèvement*. Paris. Seuil. 1997.