

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Dissertação

Oriente a Brasileira em circuitos fluminenses:
Umbanda, Esoterismos e Sociabilidade

Thiago do Valle Paiva

**Seropédica
Agosto de 2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Oriente a Brasileira em circuitos fluminenses:
Umbanda, Esoterismos e Sociabilidade

THIAGO DO VALLE PAIVA

Sob a Orientação da Professora
Carly Barboza Machado

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Curso de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

**Seropédica
Agosto de 2016**

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

THIAGO DO VALLE PAIVA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Curso de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM

Banca examinadora

Prof. Dra. Carly Barboza Machado (Orientadora)
(PPGCS/UFRRJ)

Prof. Dra. Luena Nunes Pereira
(PPGCS/UFRRJ)

Prof. Dra. Ana Paula Pereira da Gama Alves Ribeiro
(PPGECC/UERJ)

Agradecimentos

Dedico esse momento a tudo e todos que possibilitaram o desenvolvimento desta pesquisa. A minha orientadora Prof. Dra. Carly Barboza Machado, por me apoiar e ajudar a enxergar com mais clareza o campo, com seus apontamentos e questionamentos que forneceram a bagagem e o suporte necessário para trilhar os caminhos seguidos na pesquisa. Agradeço a banca examinadora, Prof. Dra. Luena Nunes Pereira e Prof. Dra. Ana Paula Ribeiro, pela disponibilidade e por seus apontamentos no processo de qualificação.

Agradeço a “Rural Mãe” por sua acolhida, que me formou para o mundo acadêmico e da vida. “Ela” que, do mesmo modo, apresentou muitas coisas além do campo de pesquisa assim como me deu uma nova família, composta por todos os amigos que fiz durante o período de graduação e mestrado, dos alojamentos as salas de aula. Amigos que como uma família de verdade, compartilharam comigo os vários momentos de alegria e alguns de tristeza, dando o apoiando emocional e por vezes “logístico” ao longo desta trajetória.

Amigos e familiares que sempre estiveram comigo, e sempre estarão, nomes e agradecimentos que não caberiam neste pequeno espaço, mais que estão presentes em cada vírgula, linha e palavra deste trabalho.

RESUMO

PAIVA, Thiago do Valle. **Oriente a Brasileira em circuitos fluminenses: Umbanda, Esoterismos e Sociabilidade**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

A intensa e complexa convivência sincrética entre as influências de matrizes africanas, ameríndias, católicas e kardecista dentro da Umbanda, a leva a um contínuo fazer e refazer, sem um produto final até os dias de hoje. Este mesmo processo tão marcante na Umbanda, como a autonomia religiosa de seus terreiros que realça o seu sincretismo, ainda continua promovendo a influência de uma enorme gama de outras doutrinas religiosas das mais diferentes tradições culturais, como por exemplo as doutrinas religiosas "Orientais". Esta influência que se faz presente em alguns terreiros, em seus rituais com a presença do chamado "Povo do oriente" e de espaços alternativos destinados ao alinhamento de chakras, terapias de floral, cristal e jogos de taro cigano. Sendo este um campo ainda pouco explorado, o presente trabalho tem como principal objetivo analisar como se construiu essa relação entre a Umbanda e as doutrinas e práticas religiosas chamadas de "Orientais", partindo da observação de um terreiro situado na Baixada Fluminense e perto das proximidades da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. A região da Baixada Fluminense que hoje é marcada por grandes transformações econômicas e sociais, transformações que se espelham na Universidade Rural em seu campo religioso e, conseqüentemente, no terreiro estudado. Espaços e mudanças que parecem interligados, de maneira dinâmica formando um "circuito", onde estas mudanças e relações parecem contribuir para a prática diferenciada da Umbanda, a chamada Umbanda Esotérica.

Palavras-chave: religião, religiões afro, sincretismo, Umbanda, Oriente, Esoterismo

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo I – Umbanda, religião e sociabilidade: cotidiano universitário e redes de sociabilidade na Baixada Fluminense.....	5
1.1 - A UFRRJ e a Baixada Fluminense.....	6
1.2 - A Religiosidade no Campus	16
1.3 - Da Universidade ao Centro.....	22
Capítulo II - A Umbanda apresenta o Oriente.....	26
2.1 - Primeiras imagens do Centro Espírita Pai Tomé	27
2.2 - Um pouco da história do Centro Espírita Pai Tomé.....	33
2.3 - Do “baixo espiritismo” a “linha mais branca”.....	37
Capítulo III - O “Oriente a brasileira” na Umbanda.....	44
3.1 - O Ritual.....	44
3.2 - O Circuito	54
3.3 - Orientalismo, Esoterismo e Umbanda.....	56
Conclusão.....	62
Referencias Bibliográficas	68

INTRODUÇÃO

A Umbanda como religião foi constituída juntamente com a história cultural brasileira, sofrendo, da mesma forma, influências dos mais variados povos que hoje compõem essa sociedade. Estas influências podem ser observadas nos rituais da Umbanda como, por exemplo, os traços da cultura ameríndia com a incorporação de espíritos de caboclos e utilização de ervas e plantas nativas para banhos e chás, a africana com o culto aos orixás e a presença de espíritos de preto velhos nos rituais, e por fim a influência européia que pode ser observada pela forte utilização de imagens de santos católicos e da doutrina kardecista de evolução espiritual.

Influências culturais, e até mesmo algumas mudanças, podem ser observadas ao longo da história da Umbanda e da formação de seus terreiros, como por exemplo no caso do *Centro Espírita Pai Tomé*¹. Como na maioria dos casos já descritos anteriormente pelas literaturas especializadas, à história da criação do *Centro Espírita Pai Tomé* não parece ser diferente dos casos relatados. Assim como descrito em um dos informativos distribuídos dentro do *Centro Espírita*, e que conta parte de sua história, seus pais de santo, *Seu Edmundo* e *Dona Margareth*, possuem formação religiosa de origem católica e freqüentavam juntamente com seus parentes sessões espíritas kardecistas. Com passar do tempo, *Seu Edmundo* começou a manifestar e incorporar espíritos, como o espírito do preto velho *Pai Tome*, e desta maneira logo passa a dar consultas a familiares e vizinhos em um pequeno salão de madeira construída no terreno da própria família. Anos depois, *Seu Edmundo* é levado a um Centro Espírita de Umbanda, por intermédio de um parente, para fazer sua iniciação como pai de santo, e assim poder atender o numero crescente de pessoas que frequentavam seu pequeno salão. Posteriormente, ele próprio faz a iniciação de mãe de santo de *Dona Margareth*.

Nos dias de hoje o *Centro Espírita Pai Tomé*, que se localiza em uma região afastada do centro urbano da cidade de Paracambi, município da Baixada Fluminense do estado do Rio de Janeiro, apresenta-se de uma forma muito diferenciada do que descrita em sua história. Por se tratar de um lugar distante, após percorre uma pequena estrada de chão, ao se chegar as proximidades do Centro é notória o grande numero de carros, parados em um estacionamento improvisado no gramado em frente as suas instalações. Em determinados dias de culto ou

¹ Nome do Centro de Umbanda e atores apresentados no texto serão fictícios, para assim manter sua privacidade.

festas, este estacionamento geralmente se encontra lotado, com aparentemente mais de 80 carros de placas dos mais diferentes municípios do Rio de Janeiro.

Não diferente, o espaço físico conta com dois grandes salões, onde são realizados seus cultos. Um denominado *Templo de Oxalá*, onde são realizados os cultos destinados às entidades dos pretos velhos, caboclos e crianças. Já o outro salão chamado de *A Cova*, é dedicado a entidades conhecidas como *exus*. No pequeno salão de madeira onde *Seu Edmundo* iniciou suas atividades, hoje estão alocadas uma biblioteca, uma área de recreação para crianças e uma pequena venda de artigos religiosos. Localizado na região quase que central do terreno, há uma construção hexagonal e outras três pequenas construções, espaços onde são realizados alinhamento de chakras, terapias de floral, cristal e jogos de taro cigano. Mais ao fundo se encontra um hospital, voltado a terapias e cirurgias espirituais. Todo este grande espaço é organizado por aproximadamente 200 membros pertencentes ao *Centro Espírita Pai Tomé*, que é freqüentado por um grande numero de pessoas que geralmente lotam este espaço.

Dentro deste espaço físico, e em sua organização, podemos notar as varias influencias da Umbanda, mas o que nos chama mais a atenção são os símbolos e atividades descritas como pertencentes ao Oriente. No espaço destinado ao alinhamento de chakras, a Mãe de Santo incorpora a divindade chamada de *Krishna* que, coordenando os outros médiuns, realiza suas seções em um ambiente cuidadosamente adornado com vários tecidos e almofadas coloridas onde se deitam as pessoas a serem atendidas. Completando ambiente cuidadosamente ornamentando, imagens de *Buda*, deuses Indianos, santos católicos, incensos e mais cristais dão um toque final remontando ao imaginário que conhecemos como "Oriente". Fora do espaço descrito, os traços do Oriente podem ser notados em outros espaços e aspectos do *Centro Espírita Pai Tomé*.

As menções ao Oriente nos cultos, podem ser percebidas desde os momentos iniciais, quando durante o mento de concentração e imposição de mãos aos céus, tanto alguns médiuns como féis, levados pela concentração e emoção, sussurram em um tom mais elevado em suas preces, onde claramente pode-se ouvir termos como fogo violeta, chama trina e carma. Nas palestras ministradas no *Templo de Oxalá*, que também parecem ser um tipo de preparação para o culto, são abordados temas do cotidiano que podem variar de assuntos como as relações familiares e auto-ajuda, a temas mais latentes como desastres recentes e questões políticas. Nestes temas geralmente relacionados às questões espirituais e energéticas, são

mencionados os trabalhos dos mentores e guias espirituais, o peso do carma, as energias cósmicas e suas influências cotidianas nos problemas que afligem não só as pessoas que buscam auxílio, assim como em toda a sociedade. Durante os cultos e consultas com as entidades incorporadas pelos médiuns, no diálogo e atendimento a assistência, elementos como equilíbrio de energias e carmas são comumente citados pelos exus, caboclos e pretos velhos que, por sua vez, podem encaminhar para o tratamento espiritual realizado lançando mão dos banhos de ervas, taro cigano, alinhamento de chakras e entre outros tratamentos que possam auxiliar na cura ou solução dos problemas enfrentados pelas pessoas que lá buscam ajuda.

O *Centro Espírita Pai Tomé* assim se apresenta como um bom caso de estudo sobre a Umbanda. Pois além da origem católica e espírita de seus pais de santos, que pode exemplificar parte das transformações da Umbanda e do “alto espiritismo” (NEGRÃO, 1996), o grande número de carros no estacionamento que leva a crer que seus frequentadores podem ser de classe média, uma das características relacionada à consolidação de uma “sociedade urbana-industrial e de classe” (ORTIZ, 1978), em constante mudança e que parece encontrar na Umbanda, dentro de seu sincretismo e liberdade, um espaço para a reinterpretação e experimentação de novas práticas religiosas como a "Oriental". Uma ideia do que se considera Oriental (SAID, 2009), construída tanto dentro da Umbanda e sua história quanto a partir de uma visão eurocêntrica da sociedade.

Um orientalismo recente que faz parte de um movimento conhecido como “Nova Era”, que conjuntamente com seu Esoterismo, busca nas religiões tradicionais do Oriente, no paganismo pré-cristão europeu e no xamanismo norte-americano e, conseqüentemente, seus símbolos como doentes, fadas, magos, cristais, pirâmides e incensos, experiências e contato maior com o sagrado (CAMURÇA, 2003; MAGNANI, 2000; GUERREIRO, 2003, 2009; OLIVEIRA, 2014). Práticas Esotéricas, que em parte, se encontram presentes nos espaços e rituais do *Centro Espírita Pai Tomé*, formados pelo campo ainda pouco explorado que é a Umbanda Esotérica. Tentando colaborar para o debate sobre o campo, o presente trabalho busca analisar, através da observação participante, como se constrói essa relação entre o Esoterismo e a Umbanda, partindo do princípio que esta relação se constrói dentro de seu sincretismo, porém baseado em elementos e símbolos estruturados ao longo de sua história e que contribuem para formar o Oriente a Brasileira.

No primeiro capítulo voltamos nossa atenção para a presença religiosa dentro do campus universitário da Rural, buscando através deste ponto descrever parte de sua atuação e a construção de redes sociais, estas redes que tendem a formar as pontes entre a realidade da Baixada e a Universidade, demonstrando elementos de seu campo religioso, ora mais latentes e visíveis, ora mais discretos e reservados como a rede que leva ao foco da presente pesquisa, a Umbanda. No segundo capítulo, apresentamos o campo representado pelo *Centro Pai Tomé*, observando toda a sua estrutura física, seus rituais e parte de sua história. Buscando demonstrar neste campo, a forte associação entre a Umbanda e o Oriente montada de formas simbólicas e concretas, através de discursos e de seus rituais que contribuem para uma assimilação e disseminação destes elementos e valores da Umbanda. Por fim, o último capítulo descreveremos o processo percorrido dentro do *Centro Espírita Pai Tomé* até se chegar aos “trabalhos do Povo do Oriente”. Deste modo tentaremos mostrar a relação fluida entre a Umbanda e Oriente, interligados por diálogos e símbolos, em seus rituais e discursos, contribuindo para *Umbanda Esotérica* e a existência de um circuito que a fortalece e a recria a cada momento.

CAPITULO I

UMBANDA, RELIGIÃO E SOCIABILIDADE: COTIDIANO UNIVERSITÁRIO E REDES DE SOCIABILIDADE NA BAIXADA FLUMINENSE

A Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/UFRRJ situada Baixada Fluminense, participa de todas as contradições, valores culturais e religiosos desta região. Como um micro cosmos, o campus da Universidade onde há o convívio e o fluxo contínuo de estudantes e funcionários, os traços do cotidiano da Baixada podem ser observados entre os corredores e salas de aula, nas conversas do grupo de amigos, nos cartazes dependurados nos murais que divulgam de palestras científicas a encontros religiosos a serem realizados em uma das salas de aula. Tais elementos se potencializam com a ampliação da Universidade, estendendo assim a comunidade universitária e suas redes de sociabilidade para além do campus, assim como o numero de pessoas que vivem na Baixada, promovendo um movimento de troca constante entre as redes compostas dentro e fora Universidade e a realidade local.

Dentro deste espaço do campus, estas redes sociais que se ampliam parecem também contribuir para uma maior presença religiosa na Universidade, com a organização de grupos de orações, palestras e sede de agremiações religiosas nas dependências do campus. Presença que contrasta com uma visão de um espaço comumente associado apenas à produção do conhecimento científico e afastado do pensamento religioso, e que do mesmo modo que na sociedade, onde se acreditava que, a partir de um modelo de “modernidade” pautado em certa visão da relação entre religião e ciência, que este distanciamento do campo religioso se aprofundaria com os avanços tecnológicos e da modernidade, parece se seguir uma tendência contraria do que o esperado. Como se pode observar, é forte presença religiosa ao se transitar pelas ruas de qualquer cidade do país, revelada através dos vários templos evangélicos espalhados pelos centros urbanos, de anúncios de pais de santo, jogo de cartas e búzios ou salmos bíblicos pintados nos muros ao longo das grandes vias urbanas, ou simplesmente folheando o nosso calendário repleto de datas festivas de santos católicos.

Contudo, no presente capítulo voltamos nossa atenção para esta presença religiosa dentro do campus universitário da Rural, buscando através deste ponto descrever parte de sua atuação e a construção de redes sociabilidade. Pois a partir destas redes que se formam pontes entre a realidade da Baixada e a Universidade, demonstrando elementos de seu campo

religioso, ora mais latentes e visíveis, ora mais discretos e reservados como a rede que leva ao foco da presente pesquisa, a Umbanda.

1.1 - A UFRRJ e a Baixada Fluminense

Fiz a graduação na Universidade Rural (entre 2001 e 2005), onde durante este período de estudos e morando durante este tempo no alojamento universitário, vivi o cotidiano da cidade universitária e sua extensão social à cidade de Seropédica, município que faz parte da Baixada Fluminense, assim convivendo com o calor sufocante e a falta de estrutura que marcam a região, como a precariedade das muitas ruas sem pavimentação. Foi neste convívio dentro e fora da universidade que entrei em contato com um grupo de pessoas que freqüentavam o *Centro Espírita Pai Tomé*, que será alvo do presente estudo. Contato este que ocorrera em uma das longas greves da universidade, com a paralisação de aulas e vários serviços do campus inclusive do restaurante universitário. Normalmente durante as greves, grande parte dos alunos permanece em seus alojamentos, muitos por morarem em estados mais distantes do Rio de Janeiro ou simplesmente pela necessidade de darem continuidade as suas pesquisas desenvolvidas na Universidade. Assim, os alunos que permanecem no campus durante o período de greve, acabam se reunindo em pequenos grupos para a compra de mantimentos, na divisão de trabalhos para cozinhar as refeições e em momentos de lazer dentro ou fora do alojamento universitário.

Os pequenos grupos de estudantes eram de certa forma, construídos através de afinidades comuns entre seus membros, como colegas de curso, moradores do mesmo quarto, identidade regional, laços de parentesco, afinidades políticas e etc. Como exemplo deste convívio e formação de grupos de estudantes, e uma rica experiência a qual também pude observar, pode-se destacar o andar do alojamento onde residiam apenas gaúchos, quartos que residiam apenas graduandos de física ou matemática, outros com remanescentes de escolas agrotécnicas do interior do Brasil e até mesmo alunos de fora do país (angolanos, peruanos, bolivianos).

Enfim, estas afinidades também acabam por contribuir para a formação de grupos maiores, como os grupos regionais e culturais que podem ser facilmente notados com suas

sedes instaladas em algumas salas no espaço do alojamento universitário ou através da organização de eventos e festas dentro do espaço da universidade. Estes espaços que, de mesmo modo, servem de referências aos estudantes já alojados ou que estão de chegada ao campus, uma referência não só cultural mais também uma referência de assistência as dificuldades da vida do alojamento, como a procura de vagas nos quartos, a ajuda na adaptação dos estudantes e o contato com os demais membros do grupo.

Necessidades que levam ao indivíduo a interagir com demais indivíduos, como a busca por vagas no alojamento, ações e interações que compõem o que Georg Simmel (2006) chama de “sociabilidade”. Ainda como explica o autor, em seu texto *A sociabilidade (Exemplo de sociologia pura ou formal)*, estas ações levam a uma “sociação”

[...] a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses - sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados -, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, casuais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana.
(2006, pág. 60)

Estas “sociações”, que desta maneira formam “redes de sociabilidade” compostas pelos estudantes se figuravam dentro de um universo total aproximadamente de 7.200 (sete mil e duzentos) estudantes em 2005. Um universo de número de estudantes já em expansão como descrito por Fabiane da Silva de Lemos Predes e Ademir Ribeiro Predes Junior, no texto *A implementação do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI): um estudo de caso da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro* (2014). Segundo os autores, esta expansão se deu a partir do governo Lula, mais precisamente no ano de 2003, com uma política de reforma do ensino superior visando sua democratização com a ampliação do número de vagas ofertadas nas universidades públicas, política chamada de “Universidade do Século XXI”. Esta política tinha como objetivo atender uma demanda antiga por cursos de licenciaturas, estabelecida pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação/LDB 9394/96, onde se exige o curso do Ensino Superior para todos os professores do Ensino Básico. Assim a Rural passa ser um pólo para atender estas

necessidades na região da Baixada Fluminense, com a abertura de licenciaturas como, por exemplo, o curso de História no qual me graduei. Criado em 2001, o curso de licenciatura em História abria 25 (vinte e cinco) vagas apenas no início do ano letivo, funcionando no período noturno com o intuito de tentar atender um público que já estava inserido no mercado de trabalho da educação, e que estava em busca do diploma do Ensino Superior, como exigido pela LDB.

Graças expansão possibilitada pelo REUNI, atualmente a Rural possui aproximadamente 18000 (dezoito mil) estudantes matriculados nos 57 cursos de graduação oferecidos em seus campi de Seropédica, Nova Iguaçu e Três Rios², com um “... *intenso investimento nos cursos das áreas de humanas (...), conforme ênfase dada pelo próprio MEC, cuja proposta é destacar as licenciaturas*” (PREDES & PREDES, Jr. 2014. pág. 11). Nessa lógica, vários cursos também passaram contar com a licenciatura e o bacharelado, além de ampliar o número de vagas oferecidas ao longo do ano, como o curso de História que hoje dispõe de 80 (oitenta) vagas anuais, divididas entre os 2 (dois) períodos letivos. Os números aqui apresentados podem nos dar uma noção da amplitude não só do campus universitário e seu quadro de alunos, mais também a amplitude das redes compostas dentro e fora Universidade e, conseqüentemente, a sua importância para a Baixada Fluminense.

Partindo desse quadro de amplitude das redes sociais, voltemos a caso dos alojamentos. Sendo boa parte de sua estrutura antiga, com prédios que remontam o período de construção do campus da Rural na década de 1940, os alojamentos passaram por uma pequena ampliação nos anos 2000, sendo compostos atualmente por 12 prédios, 06 (seis) masculinos e 06 (seis) femininos, nos quais residem 1500 (mil e quinhentos) estudantes, onde 800 (oitocentos) são homens e 700 (mulheres)³. Uma quantidade de vagas de moradia bem inexpressiva, para o crescente número de estudantes matriculados estimulado pelo programa do REUNI.

Diante deste fator, estes estudantes acionam suas redes de contato e sociabilidade, na tentativa de lhes garantir uma vaga no alojamento ou o aluguel de quartos na cidade de Seropédica, onde se situa a Universidade. Estas mesmas redes que geralmente fazem parte das redes de sociabilidade anteriormente descritas, como os grupos culturais ou amigos de curso de graduação e que, devido ao problema da falta de vagas nos alojamentos, acabam por se estender para fora dos muros da Universidade. Por sua vez, estes alunos que agora irão residir

² Disponível em: < <http://portal.ufrj.br/institucional/a-rural-hoje>>. Acesso em: 1 de mar. 2016.

³ Disponível em: < http://r1.ufrj.br/sba/index_alojamento.php>. Acesso em: 1 de mar. 2016.

em quartos alugados em Seropédica, também irão viver e fazer parte do cotidiano da cidade, circulando por entre as ruas a cominho de suas moradias temporárias ou indo para as aulas na Universidade, freqüentando o pequeno comércio e os bares locais na rua principal, a BR 465 (antiga estrada Rio/São Paulo) que corta toda a cidade e também que serve de ligação com a Rural. Assim, neste movimento cotidiano dos estudantes com a realidade local, as redes de sociabilidade tendem a se ampliar com o convívio e contato com as pessoas e as redes locais da cidade.

Porém, o fluxo contrário da relação entre a realidade da Baixada com a Universidade, parecia permanece distante. Em outras palavras, parecia que os habitantes da região não participavam efetivamente do cotidiano do campus universitário. Um dos fatores pode estar na razão de que mesmo localizada na região, o pequeno número de vagas nos cursos de graduação eram absorvidas em grande parte por alunos das capitais dos estados, onde historicamente se encontram uma quantidade maior e melhor de escolas públicas e particulares.

Nestas condições, os moradores da região apenas tinham um contato superficial com a Universidade, principalmente através dos estudantes de graduação e professores, que moravam temporariamente na região ou que freqüentavam o comércio local. Outro fator interessante é que mesmo com gerações e gerações de funcionários da Universidade morando na região de Seropédica, desde sua inauguração na década de 1940, este contato superficial com a realidade da Baixada parecia persistir. Um dos motivos pode estar ligado à própria diferença física estipulada pela Universidade, com bairros residenciais construídos dentro do campus e de maneiras distintas para professores e funcionários. Não diferente, também podemos observar bairros na cidade com uma maior concentração de moradias para estudantes, professores e funcionários, com prédios e condomínios fechados, destoando das construções simples dos moradores locais. Desse modo, podemos ver uma divisão e afastamento que, ente outros aspectos, pode ter contribuído para a formação de uma comunidade universitária (funcionários, professores e estudantes) a parte do município de Seropédica.

O afastamento entre a Universidade e o município de Seropédica, assim como a realidade da Baixada, mesmo estando fixada nesta região, parece ter sido construída e reforçada ao longo da historia da própria região. Uma região constituída por municípios do entorno da cidade do Rio de Janeiro, onde intensas disputas sociais, culturais e políticas a

todo o momento redefinem suas fronteiras. Disputas que ao mesmo tempo procuram fugir de um estigma de uma região composta por municípios de baixo desenvolvimento econômico, de infra-estrutura precária e um alto índice de violência latente; buscando de outro modo a construção de uma imagem da Baixada através de sua valorização cultural e econômica. Estas mesmas disputas e estigmas, sua valorização cultural e econômica, que amplamente noticiadas pelos jornais de grande circulação colaboram com a construção de uma visão sobre o local. (ENNE, 2013; MIAGUSKO, 2012; ROCHA, 2013)

Sobre a história construída entorno da Baixada, a pesquisadora Ana Lucia Enne, em seu artigo intitulado *A “redescoberta” da Baixada Fluminense: Reflexões sobre as construções narrativas midiáticas e as concepções acerca de um território físico e simbólico*, reflete

[...] podemos detectar, no decorrer dos últimos cinquenta anos do século XX, um deslocamento na percepção acerca da região, que, de um lugar ermo, até então agrário e que vinha sendo basicamente ocupado por sistemas de loteamento para migrantes que trabalhariam na capital, viria a ser representada na grande imprensa como um lugar marcado por diversos problemas, destacando-se, principalmente, a questão da violência e do abandono pelo poder público. (2013, pág. 8)

Como relatado pela autora, até a metade do séc. XX a Baixada Fluminense era uma região agrária, composta de grandes fazendas e pequenos lotes familiares. Sua produção agrícola visava atender principalmente a cidade do Rio de Janeiro, capital econômica e política do estado e em pelo desenvolvimento urbano. Um papel agrário reforçado com a instalação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro em 1948, as margens da Antiga Rodovia Rio - São Paulo, hoje BR-465. A Universidade Rural, composta inicialmente pela Escola Nacional de Agronomia e a Escola Nacional de Veterinária, como todo ensino superior deste período, destinava-se as elites. Esta mesma elite que detinha recursos para prover bons estudos, o ingresso em uma universidade e entre outras coisas, como pagar à famigerada “Lei do Boi”⁴ (a Lei Nº 5.465 de Julho de 1968, que destinava 50% das vagas dos cursos de Veterinária e Agronomia para “candidatos agricultores ou filhos destes, proprietários ou não de terras, que residam com sua família na zona rural”, geralmente demonstrada pela “doação”

⁴ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5465.htm>. Acesso em: 1 de mar. 2016.

de um boi a universidade). Mostre-se neste primeiro momento, a formação de estruturas que visavam apenas atender as necessidades de uma elite agrária e de uma demanda vinculada a capital Rio de Janeiro. Criando-se a imagem de um subúrbio distante do desenvolvimento de uma cidade e longe de um ensino de qualidade.

Na segunda metade do sec. XX esse “local ermo” e agrário, que era a Baixada Fluminense, com o crescimento urbano e industrial do Rio de Janeiro, passa a dar lugar ao crescimento desordenado e sem estrutura, “abandono pelo poder público”. Estas mudanças se consolidavam graças aos baixos custos das moradias desta região, pela sua distancia e o próprio abandono do poder público, levando a grande massa de população de migrantes que buscavam empregos no Rio de Janeiro, a se fixarem na Baixada Fluminense, transformando a região e suas cidades em “cidades dormitórios”. Essa população crescente que se deslocava diariamente para o Rio, utilizando os transportes públicos que também se ampliava conforme a demanda.

Este crescimento desordenado e a ausência do poder público na região da Baixada, levam a inúmeros problemas sociais como a violência e falta de saneamento básico que, nas décadas de 1970 e 1980, assim acabam

[...] regularmente caracterizada, na grande imprensa carioca, como um “outro” exótico e perigoso, “terra sem lei”, “terra de ninguém”, lugar da falta de ação política e policial, um espaço de desmandos, pobreza, insegurança, valas negras, falta de cultura e atraso [...] (ENNE, 2013, pág. 9)

Problemas sociais ressaltados na grande mídia, que ajudam na formação dos estigmas que ainda hoje marcam boa parte da visão sobre a Baixada Fluminense. Essa visão do “exótico”, o diferente e distante que diverge de outra realidade valorizada, desenvolvida e harmonicamente construída, assim o Rio de Janeiro se destaca como um cartão postal da “exótica e violenta” Baixada Fluminense. Desta maneira se estipulava diferenças entre o desenvolvido e subdesenvolvido, o civilizado e o exótico, o carioca e o suburbano, fomentados por um “... sistema representacional hegemônico, de uma periferia no sentido territorial e cultural, tanto física quanto simbolicamente um “outro” a ser temido, evitado, desprezado, ridicularizado, diminuído.” (ENNE, 2013, pág. 9).

Na década que se segue, nos anos de 1990, esta imagem de uma Baixada atrasada e violenta começa a ser questionada, tanto por movimentos sociais quanto pelo próprio poder público, que assim buscam uma “redescoberta” e revalorização da região, agora alvo de grandes investimentos governamentais e privados (ENNE, 2013; MIAGUSKO, 2012; ROCHA, 2013). Do mesmo modo, a mídia se torna uma importante aliada, neste processo de redescoberta da Baixada, divulgando locais quase que bucólicos afastados de toda a violência, eventos culturais e históricos das cidades, inaugurações grandes Shoppings Center como área de lazer e consumo de uma classe social emergente (ENNE, 2013).

Os novos investimentos na Baixada Fluminense, de certa maneira, ainda continuavam a atender as demandas da capital do Rio de Janeiro. Pois, este grande centro urbano que é a cidade do Rio, já se encontrava saturado e com uma população crescente, o que leva a necessidade da criação de novos espaços para novos investimentos geradores de empregos e lucro para o estado. Neste aspecto, como descrito por André Santos da Rocha, em seu artigo intitulado *Território como Representação* (2013), se pode observar diferentes formas de representação territorial de acordo com os interesses de diferentes grupos sociais e políticos, reformulando suas fronteiras e concepções para assim obter investimentos em sua região.

Como explicita Rocha ao longo de seu trabalho, as reformulações e a busca de investimentos contribuem para várias formas de se perceber e compor a região da Baixada Fluminense. Deste modo se observa composições que levam em consideração desde as origens históricas dos municípios a concepções gráficas da região; como a organização que se dá através das regiões emancipadas do município de Nova Iguaçu ou composto por 14 municípios do entorno da Baía de Guanabara, de Guapimirim a Mangaratiba. No que o autor chama de “geopolítica da inclusão-exclusão” (2013), os municípios jogam com a imagem sobre a Baixada Fluminense, ora construída através de sua história ou ora vista como uma região carente e necessitada de recursos.

Desse modo, nem tão perto e nem tão longe da imagem da Baixada esses municípios podem estar. Se de um lado Paracambi, Itaguaí e Guapimirim se excluem da Baixada para fomentar as práticas de turismo, de outro Seropédica e mesmo os outros três citados percebem a necessidade de fazer parte composição territorial da Baixada Fluminense para se beneficiar das políticas de infraestrutura urbana. (ROCHA, 2013, pág19)

O jogo disputa entre os municípios da Baixada e sua “geopolítica da inclusão-exclusão”, pode ter ganhado força principalmente na década de 2000, com o crescimento de investimentos públicos e privados no estado do Rio de Janeiro. Estes investimentos suas implicações para a Baixada, como as descritas por Edson Miagusko em *Representações do urbano na Baixada Fluminense na era dos grandes projetos* (2012). Projetos como o Arco Metropolitano, uma grande via que ligará o Porto de Itaguaí ao Complexo Petroquímico do Estado do Rio de Janeiro/COMPERJ em Itaboraí, estrada que assim passará por toda região da Baixada; o Projeto Iguazu de obras de saneamento; e a construção de habitações como o programa Minha Casa, Minha Vida. Projetos que tiveram investimento do Governo Federal através do Programa de Aceleração do Crescimento/PAC.

Essa política de grandes investimentos, como explica Miagusko, vem a cargo da instalação de grandes indústrias, estimuladas pelo impacto da descoberta da camada do pré-sal no litoral do estado. Grandes indústrias que se deslocam para a região metropolitana e Baixada, pois segundo o prefeito do Rio Eduardo Paes “[...] a vocação da capital seria outra, a de cidade de serviços e turismo mais adequada aos valores intangíveis agregados à chegada dos grandes eventos esportivos” (MIAGUSKO, 2012, pág. 2). Aqui podemos ver uma reafirmação da diferenciação entre a imagem da Baixada e a da capital Rio de Janeiro, a primeira ainda carente de desenvolvimento e assim abrindo as portas para os investimentos de indústrias pesadas e até mesmo poluentes, um investimento que poderia contrastar e manchar a imagem de cartão postal da assim chamada Cidade Maravilhosa.

Neste espaço da Baixada Fluminense, como apontam os dados de Miagusko (2012), vivem aproximadamente 3,6 milhões de pessoas e, conseqüentemente, estes investimentos trazem fortes impactos para a região. Além da geração de novos empregos que fixam os moradores na região, absorvidos pelas indústrias e uma área de setor de serviços crescentes exemplificado na construção de Shoppings Centers para atender as demandas de consumo, a Baixada vai deixando de lado o status de cidade dormitório. Nessa mesma perspectiva, se pode observar

[...] uma alteração simbólica das exigências de uma geração que emerge num contexto que de um lado desmancha os horizontes anteriores de distinção entre a valoração do público e do privado e de outro passa a contar com um universo de maior mobilidade simbólica. A demanda por universidade é ilustrativa da alteração desses patamares. É interessante

perceber que é na Baixada Fluminense que a criação desses cursinhos pré-vestibulares comunitários tem origem e que em pouco tempo se espalha pelo Rio, a ponto do Estado ser um dos precursores da política de cotas nas universidades. (MIAGUSKO, 2012, pág. 19)

A alteração simbólica de perspectivas sobre a Baixada, que faz parte de um processo já descrito anteriormente, buscando sua valorização cultural, economia e social, questionando a visão pejorativa de um lugar ermo, violento e sem estrutura. Uma valorização agora concretamente vista, com os investimentos públicos, instalações de indústrias e geração de empregos, mudando seu status econômico e social, amplamente divulgado pela imprensa no período (ENNE, 2013; MIAGUSKO, 2012). Incorporado a essas mudanças, tanto simbólicas quanto concretas, a aspiração por uma universidade “é ilustrativa”, pois como no caso da Universidade Rural e de todo ensino superior público era tido como distante, devido a suas poucas vagas que comumente eram preenchidas por uma elite, capaz de pagar boas escolas que as preparavam para o vestibular destas instituições. Logo, a criação de cursinhos pré-vestibulares comunitários surge inicialmente como um esforço para diminuir este afastamento, tentando proporcionar uma carga maior de estudos que levasse a aprovação no vestibular. Pois, ainda como acrescenta Miagusko, “... momento em que a circulação de símbolos, de acesso a determinados bens vai passar a fazer parte das demandas dos mais jovens, ou seja, o ingresso nas universidades.” (2012, pág. 19)

Assim, a pressão por um maior acesso as universidades parte de um desejo de mudanças de perspectivas de vida e de emprego, como o que ocorre na Baixada. A mesma pressão que leva o estado do Rio a “[...] ser um dos precursores da política de cotas nas universidades” (MIAGUSKO, 2012, pág. 19), e que do mesmo modo pode ter lavado a políticas de mudanças do meio de acesso a universidades públicas (como o Exame Nacional do Ensino Médio/ENEM) e ao REUNI. Programas que assim colocaram a Universidade Rural mais próxima da Baixada, com o aumento de estudantes e funcionários da região fazendo parte de sua comunidade universitária espalhada pelos campi de Seropédica, Nova Iguaçu e Três Rios.

A ampliação e democratização de acesso ao ensino superior, também trazem mudanças pra as universidades públicas, diminuindo o fosso existente entre a educação básica

pública e o ensino superior, anteriormente considerado um campo restrito as elites. Mudanças trazidas pela ampliação dos campi universitários, criação de novos cursos, concursos para o provimento de vagas de professores e técnicos administrativos e reformas de suas estruturas físicas. Porém esta ampliação enfrentou alguns problemas, como argumenta Predes & Predes Jr.

Embora muitos concursos fossem promovidos para atender as demandas oriundas do REUNI, estes não foram suficientes para atender o quantitativo de novos cursos e ingressos na UFRRJ. Além disso, a demora na liberação das vagas pelo MEC também impactou negativamente em uma implementação adequada. Juntamente com esses fatores, a falta de um planejamento adequado quanto à infraestrutura resultou na superlotação dos espaços e uma piora nas instalações existentes que já careciam de reformas e manutenção. (2014. pág. 13)

Problemas como já descritos no início do capítulo, como a falta de vagas nos alojamentos, e que de certa maneira, realçavam os laços entre as redes de sociabilidade dos estudantes. Buscando meios de amenizar estes problemas através dos grupos regionais e culturais, acionando suas redes de contato pra se conseguir uma vaga nos alojamentos ou o fazer parte de uma república de estudantes em um imóvel alugado no centro de Seropédica. Redes que se ampliavam conforme se aumentava o número de alunos, técnicos universitários e professores, muitos destes moradores da Baixada Fluminense. Assim sendo, parte de sua realidade que consiste na cultura e hábitos destes estudantes moradores da região, se encontra agora num fluxo contínuo de experiências e vivências com os demais estudantes de outras localidades e nacionalidades, conjuntamente no cotidiano entre as salas de aula, alojamentos, corredores e espaços comuns da Universidade. Uma intensa e rica relação que espelha no campus universitário traços marcantes de nossa sociedade, como suas diferenças culturais e sociais.

Neste micro cosmos da sociedade que é a Universidade, as diferenças sociais e culturais podem ser observadas facilmente, por exemplo, em um dia comum de aula durante o horário de almoço. Em frente aos alojamentos se localiza o Restaurante Universitário/RU, que em horário de almoço concentra uma grande parcela de estudantes, formando uma grande fila que se estende desde sua escadaria até a chamada *Praça da Alegria*, uma pequena praça com

árvores e bancos improvisados entre os alojamentos e o restaurante. Neste aglomerado de estudantes, entre suas conversas sobre aulas e festas que freqüentaram na noite passada, na espera pelo almoço, ouve-se uma variedade enorme de sotaques, denunciando desta forma parte de sua origem local. Entre os alunos de cabelos cumpridos, coloridos, Black Power, lisos ou com Dredlock, barbados ou não, e vestidos de um jeito mais despojado com camisetas coloridas, bermudas e saias, enfim de uma maneira mais confortável que ajude enfrentar o calor da região, contrasta visualmente outros estudantes de cabelos cortados, barba feita e vestidos mais socialmente com suas camisas de botão e calças, ou usando saias mais longas.

1.2 - A Religiosidade no Campus

Além da pluralidade da maneira de como se vestem e falam, com um olhar mais atento é possível observar entre os estudantes alguns detalhes que podem demonstrar a presença do campo religioso na Universidade. Entre os pequenos grupos formados a espera do almoço, ou já dentro do próprio restaurante, pode-se notar algum estudante segurando uma pequena Bíblia que se mistura com o restante do material de estudos carregados em suas mãos; outros utilizando braceletes de palha no braço, um amuleto das religiões afro que servem de proteção; os punhos e tornozelos a amostra pelo uso de sandálias exibem fitinhas coloridas como as de “Senhor do Bonfim”, um dos símbolos que representam o sincretismo religioso entre a cultura afro e católica no Brasil. Também ao se transitar pelos corredores do campus universitário, é possível notar a grande quantidade de cartazes convocando para “missas” ou “círculos de orações”, emaranhados e dependurados nos murais em um contraste diverso de cores e formas, entre outros tantos cartazes do movimento estudantil, dos grupos culturais e dos anúncios de “venda-se bicicleta” e “alugam-se quartos para estudantes em Seropédica”. Cartazes maiores anunciando palestras acadêmicas ao lado de outros tantos sobre o “evangelho e o espiritismo”, “ufologia” ou teoria marxista.

Os cartazes, os alunos portando símbolos como bíblias, pulseiras de palha e fitinhas do Senhor do Bonfim, nos mostram parte da rica e complexa formação do campo religioso dentro da Universidade. Um campo que em determinados momentos, e como dentro da sociedade, hora se apresenta de maneira discreta, através de sutilezas de pequenos objetos e em

conversas mais reservadas, hora sendo divulgado e anunciado em cartazes, tentando ampliar e demarcar seu próprio campo. Esta atuação que pode ser relacionada no mesmo sentido dos grupos regionais e culturais, como descrito anteriormente, e que além de formarem grupos por afinidade e identificação, procuram auxiliar seus membros em dificuldades ou problemas que lhes afetam. Do mesmo modo dos grupos regionais, culturais e do movimento estudantil, onde a atuação e organização possibilitaram a conquista de espaços físicos para suas sedes, dois grupos religiosos formados por estudantes também formaram suas sedes. Assim a Aliança Bíblica Universitária/ABU e a Igreja Messiânica Mundial do Brasil, podem ser consideradas os exemplos mais notórios dessa organização, tal como por sua atuação no campus.

A sede da Igreja Messiânica na Rural e da ABU, se localizam em um pequeno espaço debaixo dos alojamentos femininos. Assim como os demais espaços utilizados por outros grupos, estes eram subutilizados pela universidade como depósitos de materiais e máquinas antigas, e que através da organização desses grupos foi possível pleitear a ocupação e liberação desses espaços para a utilização dos estudantes. Desse modo, cada grupo conquistou seu próprio espaço para a formação de sua própria sede. Na pequena sede da Igreja Messiânica, os estudantes dessa congregação se reúnem para seus cultos e para o atendimento de outros alunos, com aconselhamentos e terapia conhecida como *Johrei*. Segundo a filosofia da Igreja Messiânica, fundada no Japão em 1935 e que chaga ao Brasil na década de 1950, a prática do *Johrei* consiste na transmissão da “Luz Divina” através de uma oração e imposição de mãos sobre a pessoa atendida, buscado dessa forma o equilíbrio necessário para a “construção do Paraíso Terrestre”⁵. Na entrada de sua sede, visível no caminho entre os alojamentos masculinos e femininos, no início da noite se podia notar uma pequena movimentação, indicando o começo do culto. Do mesmo modo, sua presença podia ser observada através dos adesivos com o símbolo da Igreja, colados em algumas portas dos quartos dos alojamentos, indicando que um ou mais moradores eram adeptos.

No caso da ABU, sua atuação no campus universitário vai além da formação e presença de sua sede. Composta por estudantes pertencentes a vários segmentos evangélicos, a ABU mantinha um pré-vestibular comunitário que funcionava em salas de aula na universidade e contava como apoio administração superior da Rural. Este projeto atendia uma grande quantidade de pessoas de toda região próxima a universidade, como descrito anteriormente, historicamente carente de um ensino de qualidade que possibilitasse o ingresso

⁵ Breve descrição da Igreja Messiânica, disponível em: <<http://www.messianica.org.br/>>. Acesso em: 10 de mar. 2016.

em uma faculdade pública. Um projeto que apoiado pela universidade, pode ser encaixar em uma forma de democratização de acesso ao ensino superior e atender os anseios da juventude por uma graduação (MIAGUSKO, 2012).

O pré-vestibular do mesmo modo atendia as necessidades dos estudantes de graduação, principalmente com a bolsa concedida pela universidade aos que lecionavam e coordenavam o projeto. Tive a oportunidade de participar desse projeto, lecionando durante uns dois anos, onde pude observar a sua atuação. Os professores e coordenação em sua maioria eram ligados a ABU, alguns poucos como eu eram selecionados por uma prova de conhecimentos específicos e entrevista. Dentro das quatro salas de aula, com cerca de 50 alunos cada, era comum observar permeabilidade da relação destes estudantes da região com a ABU, visível nas conversas destes com os coordenadores e professores, onde geralmente tema abordado era a religião. Destas conversas, comumente surgiam por parte dos coordenadores, convites aos demais professores e alunos para a participação das reuniões na sede da ABU. Sendo eu, inclusive, convidado algumas vezes para estas reuniões, porém não cheguei a frequentá-las. Mesmo nunca tendo comparecido, os relatos que pude obter em conversas com outros colegas do pré-vestibular que frequentaram as reuniões, apontavam para uma confraternização com refrigerante, bolos, salgados e doces, com orações que abriam e fechavam a confraternização.

Esse modelo de confraternização oferecido pela ABU, descrito por outros colegas, pude observar mais de perto em outro momento, fora de suas dependências da sede e do pré-vestibular, assim como sua ligação com demais redes evangélicas de fora da universidade. Como relatado anteriormente, durante os períodos de recesso e greves, boa parte dos estudantes universitários permanecem nos alojamentos, por estarem executando alguma atividade acadêmica ou por residirem em estados distantes. Nestes momentos em que as relações de amizade e grupo se tornam mais latentes, procurando enfrentar as dificuldades destes longos períodos, geralmente são acionadas as redes sociais ligadas aos grupos, dentro ou fora do campus.

Enfim, durante um desses períodos de recesso no final do ano, permaneci no alojamento para adiantar alguns trabalhos de disciplina e relatório de pesquisa a serem entregues no início do próximo ano. Era a semana entre o natal e ano novo, os corredores não apresentavam a vivacidade contínua do transitando de pessoas durante o período das aulas, e sim um vazio e silêncio compartilhado com os poucos estudantes que estavam no alojamento.

Silêncio geralmente quebrado pelo estalar dos chinelos ao caminhar, ou por uma ou outra conversa, que mesmo em tom mais baixo de voz, ecoava pelos corredores. No quarto em que morava, os demais sete integrantes haviam partido para suas respectivas casas, o que ampliava ainda mais a sensação de vazio do campus. A monotonia criada pela rotina de estudos e vazio, variava com momentos de descontração em outros quartos onde me reunia com os demais amigos que estavam no alojamento, para cozinhar e jogar papo fora.

Em uma manhã desta semana, por volta das 7 horas fui acordado por um de meus amigos que bate na porta do quarto dizendo “... *os crentes estão chamando para um café da manhã, lá na entrada dos alojamentos!*”. Por crentes, neste caso, podemos entender que eram os evangélicos assim popularmente chamados, estavam convocando para uma confraternização que logo me retoma a idéia do mesmo tipo de confraternização realizada pela ABU. Logo me aprontei para atender convocação dos *crentes*, pois estes eram o objeto de minha atual pesquisa na graduação, de certa maneira então este encontro poderia assim me render mais dados para a pesquisa, além disso, era uma boa possibilidade para quebrar a rotina monótona deste período de recesso e ainda poder fazer um desjejum mais abundante que um simples café e um pedaço de pão. Ao caminhar pelos corredores, percebia que a notícia corria rápido de quarto em quarto, o que aumentava a pequena circulação de pessoas nos corredores, dentre estas estavam os alunos que faziam parte da ABU que se encarregaram de espalhar as boas novas. No local indicado, uma área comum da entrada dos alojamentos masculinos, conhecido como CAUR, havia uma grande mesa improvisa com uma longa e larga tábua apoiada por cavaletes de madeira, coberta por longo pano de mesa branco e delicadamente bem cuidado e sustentando várias frutas, pães, biscoitos, queijos, presuntos, café, leite e sucos.

Algumas pessoas paradas na porta saudavam os estudantes que chegavam ao ambiente, que rapidamente se enchia com rostos conhecidos do alojamento. Após alguns minutos, concluindo que estavam todos presentes, uma das pessoas que estavam fazendo a honrarias na porta, se apresenta. Era senhor de meia idade, bem vestido, quem em um tom mais alto de voz se identifica como morador de Seropédica e que agradece a presença de todos “*neste café da manhã abençoado*”. Involuntariamente, e sobre a condução dos integrantes da ABU, todos na sala dão as mãos e formam um grande círculo onde o senhor de meia idade dá início a orações que, algumas vezes, eram atravessadas por outras vozes dizendo “*O Gloria!*” e “*Amem Senhor!*”. Nitidamente nos rostos de alguns estudantes ali

presentes, via-se um constrangimento, mesmo sentimento partilhado por mim e colegas que estavam ao meu lado, tentando não demonstrar tal sentimento e seguindo o protocolo imposto por nossos anfitriões. No final tão esperado das orações, quando alguns ousaram se debruçar a mesa para degustar o “*café da manhã abençoado*”, inicia-se um ritual de abraços entre todos que estavam presentes. Tentado escapar de abraços desconhecidos e mais constrangedores, alguns estudantes se abraçavam com os amigos de alojamento que os acompanhavam. Depois destes momentos, os presentes por fim se servem a mesa, agora degustando o café da manhã tão esperado.

O episódio acima relatado nos mostra uma atuação mais marcante da ABU, diferentemente de uma presença discreta, observada em conversas mais restritas de grupos ou pelo porte de símbolos religiosos (como uma bíblia). Vemos na confraternização um forte proselitismo, com as orações que abriram o “*café da manhã abençoado*” e a tentativa de aproximação dos religiosos junto aos estudantes, abordando-os entre uma conversa ou outra nos grupos de amigos que degustavam os bolos e sucos oferecidos. Nestas abordagens, após determinado tempo de conversa, surgiam convites para assistir as reuniões da ABU ou a um culto em uma Igreja Evangélica de Seropédica, algumas vezes negado discretamente ou aceito prontamente por alguns estudantes. As pessoas de quem partiam os convites, em sua maioria, assim como o senhor bem vestido que conduziu as orações, se identificavam naturalmente como moradores da cidade, e conforme a aceitação da conversa com os estudantes, também confidenciavam sua filiação religiosa, uns pertencentes à Assembléia de Deus/AD, outros da Igreja Universal/IURD e outros tantos a demais igrejas evangélicas. Fato que também vem explica o convite genérico a visita a uma Igreja Evangélica.

Outro importante fator deste episódio, e que os convites acabam por nos ajudar a identificar, é a relação da ABU com redes de sociabilidade religiosas fora do campus, e de certa maneira, sua atuação no próprio campus. Segundo os dados do Censo de 2010, nos treze municípios que compõem a Baixada Fluminense, os evangélicos somam um total de 1,3 milhão de fieis. Só na região de Seropédica, compõem um total de 44% da população local⁶. Esse grande percentual que se espelha na Universidade, com uma maior inserção de estudantes da região através de programas sociais como o pré-vestibular comunitário da ABU e ampliação de vagas com o REUNI. Desse mesmo modo, as redes religiosas e sociais que estes estudantes fazem parte, também se fazem mais presentes no campus, como no exemplo

⁶ Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 30 de abr. de 2014.

da organização e do “café oferecido pelos crentes”. Prática que se repetiria mais algumas vezes ao longo do recesso de fim de ano.

A presença religiosa no ensino superior também foi percebida em *survey*, organizado pela pesquisadora Silvia Regina Alves Fernandes (2011), por intermédio de entrevistas com jovens católicos e pentecostais residentes de Duque de Caxias, São João de Meriti e Nova Iguaçu, municípios que fazem parte da Baixada Fluminense. Segundo os dados levantados pela pesquisa, observa-se um grande percentual de jovens pentecostais cursando o nível superior, pois como destaca a autora

Quando analisadas as demandas relacionadas ao desenvolvimento do país e do município e as expectativas dos jovens sobre sua condição etária, fica evidente que o trabalho e a educação, como se fossem um refrão musical, povoam o imaginário dos jovens pesquisados e esses aspectos (trabalho e educação) constituem-se como fatores capazes de lhes propiciar melhores condições de vida. (2011, pág.102)

Demandas que fazem parte do cotidiano da juventude da Baixada, como já descrito por Miagusko (2012), principalmente de jovens de baixa renda como a maioria da população que buscam uma mobilidade social e, dentre eles, os jovens pentecostais (FERANDES, 2011).

Uma atuação similar as praticadas pela ABU e evangélicos junto aos estudantes, oferecendo confraternização e alimentos, eram recorrentes nestes períodos de recesso. Possivelmente mais imbuídos do espírito natalino de confraternização, algumas famílias de Seropédica também ofereciam ceias de fim de ano aos estudantes. Ao longo das greves dos anos 2000, que em sua maioria se estendiam por mais de 6 meses, as confraternizações de final de ano foram se transformando em doações de alimentos. Um fato decorrente do prolongamento da paralisação do Restaurante Universitário/RU, que assim distribuía porções diárias de mantimentos para os estudantes, até que acabassem os estoques de alimentos. Como os períodos eram longos, esses mantimentos geralmente acabavam antes do fim da greve. Desse modo, os estudantes se organizavam em grupos para a compra de mantimentos ou acionavam suas redes de sociabilidade que se tornavam redes de auxílio na compra de mantimentos. Essas redes que, como vimos, poderiam ser formadas por famílias de Seropédica ou religiosos como no caso da ABU.

1.3 - Da Universidade ao Centro

Durante um destes períodos em que a greve se arrastou por meses, devido a minha necessidade de permanência no alojamento, estava me reunido com amigos em um dos quartos que residiam para que assim pudéssemos resolver o problema da alimentação. O quarto do alojamento masculino era bem acolhedor, freqüentemente movimentado pelos amigos dos membros do quarto que, em sua maioria, faziam parte do movimento estudantil, assim como eu. Os moradores do quarto eram em grande parte ex-alunos de escolas agrotécnicas, assim já acostumados com o ambiente e as dificuldades do alojamento. Nos primeiros meses, as cotas diárias de comida entregues pelo RU, mesmo que pequenas, pareciam suficientes para todos que se reuniam no quarto para cozinhar, um total de 8 (oito) pessoas. Um espaço sempre aberto a convidados, que viessem a contribuir com mais alimentos ou simplesmente na tarefa árdua de se lavar a louça. Eventualmente comprávamos uma ou outra coisa, para completar as refeições. Mas como o passar dos meses, as cotas diárias ficavam cada vez menores, levando a um gasto maior de compras a cada dia, o que para os estudantes aumentava as dificuldades de permanência no alojamento.

Do mesmo modo em que as dificuldades aumentavam, as redes de auxílio eram acionadas. Assim, no quarto em que me reunia, logo começaram a chegar algumas cestas básicas, que se tornaram um alívio para o desespero da cotização cada vez mais alta para a compra de alimentos. Em uma destas entregas, que tive a oportunidade de recepcionar, a pessoa que a trazia me era bem familiar. Era *Rodrigo*⁷, professor da universidade e orientador de uma dos estudantes do quarto. Também morador da região, tinha certa proximidade e simpatia com os estudantes, construída pelas conversas nos corredores entre os intervalos das aulas e caronas para o centro da cidade. A aproximação com os estudantes do quarto era tamanha, que se podia velo quase sempre no fim da tarde no quarto, horário comum a todos para se sentar, tomar um café e jogar papo fora. Fato que não me fazia estranhar a ajuda de *Rodrigo*, na colaboração com cestas básicas. Porém, em uma das conversas do café no final de tarde, foi colocado que estas cestas básicas também eram entregues a outras pessoas do

⁷ Os nomes das pessoas apresentadas neste trabalho são fictícios, tentando assim proteger a privacidade das pessoas envolvidas.

alojamento, cestas estas formadas por doações recolhidas por um centro espírita, freqüentado por *Rodrigo* e um dos moradores do quarto, o *Centro Espírita Pai Tomé*.

Possivelmente eu já tenha ouvido falar do *Centro Espírita Pai Tomé*, anteriormente nas conversas do quarto, assuntos que possam ter me passado despercebidos talvez por ser um tema natural para mim, não me despertando tanto interesse. Naturalidade construída através do contato com as religiões afro derivada da vivência de meus pais com a Umbanda e o Candomblé. Freqüentadores dos cultos de Candomblé e posteriormente da Umbanda, lembro-me de ser levado pelos meus pais a algumas festas nos terreiros e da presença de seus amigos de crença freqüentando a nossa casa. Outro fator que possa ter contribuído para não ter dado a devida atenção até então o campo umbandista, foi meu envolvimento no período da graduação com a pesquisa desenvolvida sobre o campo evangélico.

Este foi o primeiro contato que tive com o nome do *Centro Espírita Pai Tomé*, mesmo sendo freqüentado por um membro do quarto onde me reunia, como no caso de *Júlio*. Ex-aluno de uma escola agrotécnica do interior de Goiás, de educação católica, *Júlio* comentava sobre sua participação das festividades da cidade, como a Folia de Reis e procissões religiosas, durante a sua infância. Na adolescência, devido a um problema crônico de saúde, procurou auxílio junto à *rezadeiras* e chegou a freqüentar a algumas sessões espíritas, nas proximidades de sua casa. Em sua estadia na Rural, como demais estudantes, freqüentava esporadicamente missas em uma Igreja católica perto do campus. Ainda como relatado por *Júlio* ao longo das varias conversas no café da tarde no quarto, sua aproximação com a Umbanda e o *Centro Espírita Pai Tomé* se deu por intermédio de um convite de *Rodrigo*, seu professor e amigo. Assim sendo, começa a freqüentar os cultos que ocorrem quinzenalmente aos sábados, no *Centro Espírita Pai Tomé* em Paracambi, sempre contando com a carona de *Rodrigo* em seu fusca branco ano 79.

O mesmo convite que levara *Júlio* a freqüentar o *Centro Espírita*, do mesmo modo, era feito por este a demais estudantes que freqüentavam o quarto. O convite era geralmente feito aos amigos mais próximos e de maior convivência, que tinham a curiosidade e interesse despertados com os relatos de *Júlio* sobre o *Centro Espírita* e a Umbanda. Desse modo, podemos dizer que era um convite construído de forma conjunta e cuidadosa. Pois diferentemente de outras religiões, as religiões afro sofrem com um estigma moldado ao longo da história, onde são geralmente relacionadas a rituais que envolvem sacrifícios de animais, imagens diabólicas e feitiços para fazer o mal a uma pessoa, sendo praticas

conhecidas popularmente como *Macumba*. Estigma este desconstruído pelos relatos de *Júlio*, inicialmente ressaltando que a Umbanda praticada pelo *Centro Espírita Pai Tomé* em nada tinha haver com a *Macumba* ou sacrifícios de animais, e sim “*voltada mais para a linha branca da Umbanda...*”⁸. Posteriormente, com uma aproximação e percebendo uma maior aceitação, descrevia os cultos e os passes que havia recebido das *entidades* durante as suas *consultas*, o que estimulava juntamente com curiosidade um sentimento de partilha de seus problemas e soluções encontradas na religião. Criando desse modo uma afinidade e identificação com os demais que escutavam seus relatos, que poderiam estar passando pelos mesmos problemas e que igualmente poderia encontrar soluções e amparo. Evidentemente, que dentro desta lógica, de um convite construído conjuntamente, na maioria das vezes este se tronava um “auto convite”, para que assim *Júlio* acompanhasse a pessoa que agora tanto quer conhecer *Centro Espírita Pai Tomé*.

Podemos observar, nos fatos descritos acima, um tipo de abordagem diferenciada por parte da ABU e da rede composta pelo *Centro Espírita*. O primeiro toma uma medida de aproximação mais direta e quase declarada, durante as confraternizações oferecidas pelas ABU. Onde as confraternizações se tornam parte de uma estratégia de aproximação mais franca, reunindo os grupos alunos distintos dos alojamentos em torno de orações e cânticos evangélicos envolta da mesa de alimentos oferecida, e posteriormente os abraços coletivos. Condutas proselitistas que, conseqüentemente, tendem a forçar uma identificação imediata com o grupo.

No caso da rede do *Centro Espírita*, a abordagem parece se dar de forma mais sutil, como observado pelos comportamentos de *Júlio* e *Rodrigo*. Mesmo se tendo uma ação que envolvia a doação de alimentos, o contato religioso com a Umbanda se dava através da estruturação de um dialogo, onde a identificação era fomentada de forma cautelosa ao longo de uma proximidade pessoal. Um modo cauteloso de abordagem que pode estar relacionado ao próprio estigma ainda carregado pelas religiões afro, que vistas de maneira negativa, e em uma abordagem mais direta poderia gerar contestações ou surtir o efeito contrário proposta a

⁸ Como já descrito anteriormente, estes relatos foram colhidos ao longo de varias conversas com *Júlio* em minha vivencia no quarto. Mesmo não se tratando de uma entrevista de pesquisa, neste período, estes relatos já me chamavam a atenção por ser tratar de um tema do campo religioso, um dos focos de minha pesquisa na graduação (2002 – 2004), em específico o campo evangélico. Nesta pesquisa sobre o campo evangélico de Seropédica, nas tentativas de mapeamento dos templos na região, era comum ouvir e perceber o estigma sobre as religiões afro, sempre pela indicação dos moradores os denotado como “*templo de macumba*”. Uma vez identificados os templos de Candomblé ou Umbanda (pelas bandeiras brancas, alguidar e palhas de coqueiro enfeitando os batentes das portas), dificilmente se conseguia uma entrevista de seus membros por medo de algum tipo represália.

aproximação. Um estigma contra as religiões afro que como argumenta Leila Dupret, em seu estudo intitulado *Jovem da Baixada Fluminense, religião de matriz afro-brasileira e subjetividade: um entrelaçamento à luz da complexidade*,

Quanto ao preconceito racial e social, cotidianamente, as pessoas sentem-se mais à vontade em dizer que são católicas, protestantes, ou de qualquer outra religião do que revelar que são adeptas da religião de matriz afrobrasileira. Isso ocorre porque visões e pensamentos pré-formados que discriminam os negros ainda constituem nossa sociedade, como tem sido amplamente mostrado em estudos atualizados. (2008, pág. 83)

Contudo, dentro da construção e abordagem cautelosa de *Júlio* o que mais me chamara à atenção foi “*a linha branca da Umbanda*”, praticada pelo *Centro Espírita Pai Tomé*. Dentro de seus relatos, esta *linha branca da Umbanda* estava relacionada a práticas kardecistas de evolução espiritual e o “*trabalho com energias*”, empreendidas nas consultas com as entidades e atividades do *Centro Espírita*. Entre as referências que eu tinha sobre a Umbanda, montadas durante a infância, o “*trabalho com energias*” era algo novo e que poderia agora ser observado. Por outro lado, o que também me chamava à atenção era o fato observar o grande interesse despertado pela Umbanda nos estudantes que freqüentavam o quarto, um número que aumentava conforme se dava a aproximação e abordagem de *Júlio*, revelando pessoas que já tinham algum contato ou eram religiosos da Umbanda. Neste sentido, mesmo não sendo adepto das religiões afro, a curiosidade antropológica sobre o novo, o campo religioso e o interesse de estudantes e professores a Umbanda, me levaram ao “auto convite” para assistir um dos cultos no *Centro Espírita Pai Tomé*.

CAPITULO II

A UMBANDA APRESENTA O ORIENTE

O *Centro Espírita Pai Tomé*, se localiza no interior do estado do Rio de Janeiro, no município de Paracambi, a uns 6 km do pequeno de seu centro urbano, o que nos permite dizer que, de certa forma, esta localizado no interior do interior. Pois a cidade de Paracambi, que segundo os dados do Censo de 2010 abriga uma aproximadamente 47 mil habitantes, ainda conserva suas pequenas casas e ruas que cresceram entorno da fábrica da Cia. Têxtil Brasil Industrial e da Estrada de Ferro Dom Pedro II, construídas ainda na segunda metade do séc. XIX. Distante 76 km da capital do estado do Rio, e fazendo divisa com as cidades de Seropédica, Japeri e Itaguaí, Paracambi faz parte da região metropolitana do Rio de Janeiro. Do mesmo modo, como descrito no capítulo anterior, o município faz parte da região metropolitana, sendo ora associado ao Vale do Café (região turística do interior do estado) ora associado à Baixada Fluminense (ROCHA, 2013).

O acesso ao *Centro Espírita Pai Tomé* se dá por uma pequena estrada de terra de terra, cheia de buracos, ligada uma rodovia estadual que corta a BR -116/Presidente Dutra, importante via que liga as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Após descerem no ponto de ônibus nesta rodovia estadual, os adeptos percorrem a pequena estrada de terra esburacada, uma caminhada de quase 1 km de baixo de chuva ou sob o sol escaldante, condições climáticas características da Baixada Fluminense. A pouca vegetação, a falta de sua proteção e sombra elevam o calor durante toda a caminhada, aumentando a sensação térmica, que parece chegar facilmente aos 40° C. Nos dias de chuva, a falta de uma proteção e abrigo proporcionada pelas arvores, acaba por lhe deixar exposto diretamente a chuva, que escorre facilmente pela estrada, e assim os buracos se tornam grandes poças de lama, o que dificulta ainda mais a caminhada. Estes adeptos, praticamente *peregrinos* devido sua longa caminhada e as dificuldades por eles enfrentadas neste percurso, contando com um pouco de sorte, são assistidos por outros adeptos que chegam de carro, lhes oferecendo carona até o *Centro*. Mesmo sendo distante, e de certa forma de difícil acesso, as redes de contato entre os adeptos tendem a possibilitar não só a chega ao *Centro*, mais também a ampliação de seu numero, e foi justamente através de uma destas redes que tive contato com o *Centro Pai Tomé*.

Neste capítulo nos propomos a descrever o campo representado pelo *Centro Pai Tomé*, observando toda a sua estrutura física, seus rituais e parte de sua história. Demonstrando neste

campo, a forte associação entre a Umbanda e o Oriente montada de formas simbólicas e concretas, através de discursos e de seus rituais. Como poderá ser observado, parece existir uma lógica simples baseado elementos já existentes dentro da história da própria Umbanda e que permite uma associação fácil, que através de seu sincretismo, permitem uma compreensão quase que natural de seus adeptos. Por sua vez, do mesmo modo que os adeptos contribuem para a assimilação e disseminação destes elementos e valores da Umbanda, também contribuem para a inserção de novos valores, como os elementos do Oriente.

2.1 - Primeiras imagens do Centro Espírita Pai Tomé

Nos sábados, geralmente a cada quinze dias, que haveria culto no *Centro Espírita Pai Tomé*, com minha atenção voltada ainda mais para o campo, percebia a quebra da rotina do quarto com a movimentação e organização de saída para o culto. Logo após o horário do almoço, *Júlio* já se aprontava e entrava em contato com *Rodrigo*, através de ligações de um telefone publico instalado na entrada dos alojamentos. Outros estudantes e amigos chegavam ao quarto no meio da tarde, esperando a saída e a carona de *Rodrigo*. Porém sendo excedido o número de ocupantes no fusca 79, que de forma apertada chegava a levar 6 (seis) pessoas, se procurava realocar pessoas em outros carros de estudantes que também iram ao *Centro*, caso não conseguissem carona os estudantes acabavam se organizavam para ir conjuntamente de ônibus. Toda essa organização sinalizava uma presença maior da Umbanda no campus, além do restrito espaço do quarto do alojamento, mostrava um numero maior do que 6 (seis) pessoas e rostos que geralmente se diversificava a cada sábado, pessoas que passei a conhecer por meio deste contato e freqüência junto ao *Centro*. Uma presença discreta, que só foi possível percebê-la e reconhecer através de um circulo e espaço restrito, o quarto do alojamento de *Júlio*.

Foi durante esta agitação de um dos sábados, que apresentei meu interesse em ir ao *Centro*. Meu “auto convite” foi prontamente atendido, mesmo com o carro de *Rodrigo* parecendo já estar lotado, foi me cedida uma das vagas por não conhecer o trajeto. Logo após o encontro na entrada dos alojamentos, partimos no fusca lotado. Após meia hora de viagem apertada, que ficava mais desconfortável com o calor e os buracos do percurso da estrada de chão de 1 km, chegamos a uma área mais arborizada que contrastava com a paisagem de

pouca vegetação da estrada, protegida por um velho portão de madeira aberto que nos dava passagem. Assim entramos, por volta das 16 horas, no que me parecia um grande sítio familiar composto por umas três ou quatro casas bem grandes e cuidadas, mais a frente uma construção em forma de um salão com várias janelas, ao lado um amplo gramado que servia de estacionamento. Este espaço que parecia quase tomado por uma grande quantidade de carros, aparentemente por volta de uns 50. Transitando pelos carros, em uma rápida análise, pude notar as placas de diferentes municípios como do Rio de Janeiro, Volta Redonda e Duque de Caxias, mostrando parte do deslocamento destas pessoas que freqüentavam o *Centro*.

Figura 1 – Gramado e estacionamento



Vista lateral do salão *A Cova*, onde podemos observar os carros estacionados e ter uma idéia do espaço ocupado. (Fonte: arquivos do autor/2014)

Cruzando o extenso gramado, conversando com *Júlio* e demais ocupantes que vieram no carro, somos indicados a pegar fixas para a consulta com as entidades de hoje, na *gira de Preto Velho*. Caminhado em paralelo ao salão, rumo ao local onde correria a gira e a entrega de fixas, nota-se outras salas menores e com aspectos diferentes do salão ao lado. À frente e

localizado na região quase que central do terreno, uma construção em forma de um heptágono e outras três pequenas construções. Mais a direita, já em lugar um pouco mais afastado, outra estrutura com uma pequena varanda e bancos a sua frente. Todo o lugar se apresentava de uma forma bem construída e organizada, bem diferente das imagens que tenho de infância dos outros terreiros freqüentados por meus pais. Lembro-me de que eram em casas simples ou em um único salão, sem algum acabamento em alvenaria, apenas paredes construídas de formas desordenadas na tentativa de se ampliar o espaço, o tom acinzentado do cimento que cobria parcialmente as paredes e o piso marcavam o ambiente. Imagens diferentes do que agora presencio no *Centro Espírita Pai Tomé*, de um local organizado e bem estruturado com banheiros e cantina, construções que parecia atender a alguma lógica em um lugar planejado, paredes pintadas e piso em cerâmica mostravam o cuidadoso acabamento deste ambiente.

Seguindo mais a diante, ao lado esquerdo encontrava-se um pequeno salão feito em madeira, onde seria realizada a *gira de Preto Velho*. Em sua entrada já se formava um fila para entrega das fixas de consulta, onde pude observar mais rostos conhecidos do campus universitário, além das pessoas que haviam se organizado no quarto do alojamento para chegar ao *Centro*. Eram alguns professores, alunos e funcionários da Rural, que quase tornavam o ambiente antes desconhecido em um ambiente mais familiar, com as conversas na fila de espera onde se trocavam informações sobre as consultas, os melhores *médiuns* e suas *entidades* que ajudavam na escolha da ficha para a consulta. Porém, como era minha primeira visita ao *Centro*, resolvi apenas observar a cerimônia e não participar da consulta. Enquanto esperava pela cerimônia, dentro do pequeno salão de madeira, *Júlio* me apresentava mais sobre o local.

Segundo *Júlio*, o pequeno salão que nos encontrávamos é chamado de *Templo de Oxalá*, onde são realizados os cultos destinados às entidades dos pretos velhos, caboclos e crianças. Já o outro salão maior, por onde passamos na entrada, chamado de *A Cova* é dedicado a entidades conhecidas como *exus*. As outras pequenas construções, no centro do terreno, são espaços reservados ao “... alinhamento de chakras, terapias de floral, cristal e jogos de taro cigano”. O outro prédio mais ao fundo seria o “... hospital, onde são feitas terapias e cirurgias espirituais”. Como ainda explicara *Júlio*, os espaços são construídos de maneiras e em “... lugares diferentes, de acordo com a energia trabalhada”, pois “... cada entidade apresenta uma “energia diferente” como, por exemplo, as entidades dos pretos velhos, caboclos e crianças que “... tem energias mais calmas e puras, e mais elevadas...”, já

os exus “... trabalharam com uma energia mais baixa, mais agressiva...”. Neste espaço bem delimitado entre entidades mais elevadas (caboclos, crianças e pretos velhos) e menos elevadas (exus), o que mais me chamara à atenção seria a espaço destinado ao alinhamento de chakras, terapias de floral, cristal e jogos de taro cigano que como ainda relatado por *Júlio*, “...onde trabalha o Povo do Oriente”.

Figura 2 – O espaço do Oriente



As três pequenas construções ao fundo são os espaços destinados os jogos de taro cigano e as terapias de floral. Em primeiro plano, local onde se realiza o alinhamento de chakras. (Fonte: arquivos do autor/2014)

O Oriente, o “*Povo do Oriente*” eram elementos que me causavam estranhamento dentro da imagem construída por mim sobre da Umbanda, uma imagem compartilhada do imaginário popular, onde nos rituais e cultos se destacavam as figuras de exus, pretos velhos e caboclos. Estranhamento que me levou a pergunta para *Júlio*, que agora se tronara um informante privilegiado, o que seria o povo do Oriente? Segundo suas palavras “... o *Povo do Oriente* são as entidades ligadas à região do Oriente como os árabes, ciganos, hindus,

japoneses e chineses”. Resposta que me deixou mais resabiado, principalmente em saber como esses elementos se integram a Umbanda.

Ainda a esperar pelo início da *gira de Preto Velho* no templo de *Templo de Oxalá*, e intrigado, saio do salão para dar uma volta pelo espaço e tentar pensar melhor como poderia se dar essa integração Umbanda e Oriente. Assim observo a chegada dos médiuns e mais fieis que passam pelas *casinhas de santo*, saldando as imagens ali guardadas. As imagens variam de santos católicos, como São Jorge (Ogum), a imagens de pretos velhos e exus. Os exus são geralmente representados na figura de um homem de cavanhaque, com pele avermelhada, cartola e capa preta, em suma, uma figura diabólica que divide o espaço com imagem de uma *pomba gira* e uma *cigana*.

Figura 3 – Casa dos Exus



Ao lado esquerdo está representada uma cigana, ao centro um exu e a direita uma *pomba gira*. (Fonte: arquivos do autor/2014)

Como mostra a imagem, os *ciganos* já pareciam fazer do panteão da Umbanda, ao lado das figuras e “*energias de exu*”, e que possivelmente também marcavam sua presença espiritual nas *giras de exus*. De outro modo, no calendário de eventos do *Centro Espírita Pai Tomé* exposto em uma parede ao lado da cantina, podia-se ler as datas das giras e festas marcadas ao longo do ano, dentre elas estava também agendado uma *Festa Cigana*. Os

elementos que são associados ao Oriente (como o povo cigano e o taro) desse modo parecem se mesclar em determinados momentos com os próprios rituais e simbologias da Umbanda, e em outros momentos (como o alinhamento de chakaras) marcam espaços distintos no local e no próprio calendário de culto divulgado pelo *Centro*.

No jardim central, enfeitado por um canteiro de flores em formato de uma estrela, um a um os médiuns se colocavam de pé em frente a este local e dirigiam suas mãos para o céu, descendo-as vagarosamente até a frente da face, no que parecia ser um processo de *iniciação das seções*. Movimento também seguido por alguns dos adeptos, voltados para o canteiro de flores porém de forma distante, nos corredores do *Centro*. Neste momento de concentração e imposição de mãos aos céus, tanto alguns médiuns como adeptos, levados pela concentração e emoção, sussurram em um tom mais elevado em suas preces, onde claramente podia-se ouvir termos como “*fogo violeta*”, “*chama trina*” e “*carma*”.

De fato como confirmado com *Júlio*, a gira já iria começar. Após o momento de concentração no jardim, conforme todos se encaminhavam para o pequeno salão de madeira do *Templo de Oxalá*, o espaço destinado à *assistência* (pessoas que assistem os cultos) ficava cada vez menor. Os 16 bancos, como os de uma igreja, já não eram suficientes para acomodar o grande número de pessoas, que agora também ocupavam o restante do espaço em pé, atrás da pequena mureta que dividia o salão entre a *assistência* e área destinada ao culto e aos médiuns. Quando todos estão quase acomodados, um dos médiuns começa uma palestra, que também parecem ser um tipo de preparação para o culto, são abordados temas do cotidiano que podem variar de assuntos como as relações familiares e auto-ajuda, a temas mais latentes como desastres recentes e questões políticas. Os temas citados são geralmente relacionados a questões espirituais e energéticas, mencionando os trabalhos dos mentores e guias espirituais, o peso do carma, as energias cósmicas e suas influencias cotidianas nos problemas que afligem não só as pessoas que buscam auxílio, mais também assim toda a sociedade. Depois de uma pequena pausa, com a entrada dos demais médiuns e pais de santo, com o soar dos atabaques tem início a *gira de Preto Velho*.

Como se pode observar, as menções ao Oriente estão presente em todo o ambiente do *Centro Espírita Pai Tomé*, nas imagens, nos cultos e delimitações do espaço físico. Menções que parecem ser reunidas e organizadas através da pratica da própria Umbanda, e de seu sincretismo marcante. Essas práticas e rituais que pude analisar mais de perto, conforme passava a freqüentar o *Centro Espírita Pai Tomé*, participando de suas festividades e giras

alguns anos depois, por conta de interesses pessoais e do desenvolvimento da presente pesquisa.

2.2 - Um pouco da história do Centro Espírita Pai Tomé

Influências culturais, o sincretismo e até mesmo algumas mudanças, podem ser observadas ao longo da história da Umbanda e da formação de seus terreiros, como por exemplo no caso do *Centro Espírita Pai Tomé*. Como na maioria dos casos já descritos anteriormente pelas literaturas especializadas, à história da criação do *Centro Espírita Pai Tomé* não parece ser diferente dos casos relatados. Assim como descrito em um dos informativos distribuídos dentro do *Centro Espírita*, e que conta parte de sua história, seus pais de santo, *Seu Edmundo* e *Dona Margareth*, possuem formação religiosa de origem católica e freqüentavam juntamente com seus parentes sessões espíritas kardecistas. Com passar do tempo, *Seu Edmundo* começou a manifestar e incorporar espíritos, como o espírito do preto velho *Pai Tome*, e desta maneira logo passa a dar consultas a familiares e vizinhos em um pequeno salão de madeira construído no terreno da própria família. Anos depois, *Seu Edmundo* é levado a um Centro de Umbanda, por intermédio de um parente, para fazer sua iniciação como pai de santo, e assim poder atender o número crescente de pessoas que freqüentavam seu pequeno salão. Posteriormente, ele próprio faz a iniciação de mãe de santo de *Dona Margareth*.

Nos dias de hoje o *Centro Espírita Pai Tomé*, que se localiza em uma região afastada do centro urbano da cidade de Paracambi, apresenta-se de uma forma muito diferenciada do que descrita em sua história. Como relatado anteriormente, no pequeno salão de madeira onde *Seu Edmundo* iniciou suas atividades, deu lugar ao espaço conhecido como *Templo de Oxalá*, além de sua ampliação e divisão com o salão *A Cova*, o *hospital* e espaço dedicado ao “*Povo do Oriente*”. Recentemente, na década de 2010, o *Centro Espírita Pai Tomé* passou por uma grande reforma, ampliando ainda mais seu espaço. Dentro desta grande reforma foi construído um novo *Templo de Oxalá*, agora o maior salão *Centro*. Atualmente em sua sala de entrada há de cada lado ao menos vinte bancos para a acomodação da assistência, o espaço destinado aos médiuns durante os cultos agora é um grande salão heptagonal, ainda separado das demais pessoas por uma pequena mureta. Em sua parede ao fundo, ao lado dos atabaques encontra-se

o *congar* com as imagens de santos e entidades da Umbanda, cuidadosamente realçado por um imenso painel pintado a mão, representando o mar, montanhas e floresta.

Figura 4 – Templo de Oxalá



Vista da área central do *Templo de Oxalá*. (Fonte: arquivos do autor/2014)

Mesmo com a ampliação do *Templo de Oxalá*, ainda nos dias de giras é grande o numero de pessoas que lotam os acentos oferecidos e dos que permanecem de pé. A lotação se expressa também à área comum, onde as pessoas já se esbarram ao transitar para ir à cantina ou apenas para chegar ao banheiro. No estacionamento improvisado no gramado, em um dia de festa pude contabilizar aproximadamente 80 carros. Toda esta grande estrutura, hoje é organizada por aproximadamente 200 membros pertencentes ao *Centro Espírita Pai Tomé*, o que vem a mostra que este crescimento não se deu apenas nos aspectos físicos e matérias, mais também no aspecto social com a ampliação de número de freqüentadores e de membros *Centro*.

Conseqüentemente, essa ampliação parece ter aumentado a rede de contato e sociabilidade que chega até a Universidade Rural. Estes contatos que, como relatado por *Seu*

Edmundo na cerimônia de abertura do *Templo de Oxalá*, possibilitaram no trabalho artístico da Universidade na recuperação de imagens dos santos do *Centro* e a pintura do enorme mural por traz do *congar*. Nos cultos, também era possível observar uma grande quantidade de jovens estudantes, outros tantos funcionário e professores misturados a *assistência*. No corpo formado por membros do *Centro*, não era diferente, onde dentre eles se encontrava *Júlio* agora vestindo sua roupa branca e fazendo parte do grupo de médiuns do outro lado da mureta na hora do culto.

A ampliação e reforma do *Templo de Oxalá*, o grande número de pessoas e de carros, acabam por evidenciar alguns aspectos importantes sobre a Umbanda. Um dos primeiros pontos que podemos destacar é a “credibilidade” do *Centro Espírita Pai Tomé*. Esta credibilidade relacionada ao seu poder junto mundo espiritual, que lhe garante o sucesso sobre as demandas de que o procura. Conforme as pessoas conseguem encontrar a solução de seus problemas, com os atendimentos junto às *entidades* e os tratamentos oferecidos pelo *Centro*, assim provando e comprovando a “*eficácia da magia*” (BIRMAN, 1983; LEVI-STRAUSS, 2012; NEGRÃO, 1996), estas mesmas pessoas tendem a reforçar sua *fé* na religião e no *Centro*, maior credibilidade a Umbanda e ao *Centro*. Através do sucesso obtido com o auxílio do *Centro*, as pessoas o repassam através de suas redes de sociabilidade que também procuram o mesmo tipo de auxílio e ajuda, e assim também as levando para o *Centro* e ampliando a rede social do mesmo.

Como descreve Patrícia Birmam em seu já clássico texto *O que é Umbanda?*, em decorrência deste sucesso e, conseqüentemente, da ampliação do número de pessoas que freqüentam o espaço religioso,

E é com enorme orgulho que os pais de santo apresentam as suas casas. Quanto maiores e mais bonitas mais fica claro para todos o longo percurso que eles foram obrigados a percorrer. Um elemento fundamental na edificação material e simbólica das casas de umbanda é o reconhecimento progressivo do poder e eficácia junto aos santos, acatado por todos que lá comparecem. Tal reconhecimento, de fato, é o que “faz” a casa e lhe dá condições de crescer. Há, contudo, um efeito que volta sobre si mesmo, formando uma cadeia tal qual, em pouco tempo, não se consegue perceber o que é causa e o que é conseqüência. (1983, pág. 77)

No caso do *Centro Espírita Pai Tomé*, como descrito anteriormente, este surge em um pequeno espaço na propriedade familiar do pai de santo, transformado em pequeno galpão de madeira, onde procurava atender parentes próximos e amigos. Anos mais tarde, conta com uma grande estrutura com espaços distintos e uma grande rede de fieis. Este crescimento da estrutura e da rede de fieis, conta com a habilidade e credibilidade conquistada pelo pai de santo, também “... na mediada em que com tão poucos recursos matérias e simbólicos, ele tiver condições de fazer reverter esse pouco em benefício do terreiro.” (BIRMAN, 1983, pág. 79).

Entretanto, essa riqueza demonstrada não é derivada de uma cobrança financeira pelos tratamentos oferecidos aos adeptos. Pois, a Umbanda tendo como uma de suas fontes o kardecismo, apresenta com um de seus pilares a prática da caridade, o que não permite tais cobranças (BIRMAN, 1983; NEGRÃO, 1996). Sobre a arrecadação de verbas do *Centro Espírita Pai Tomé*, para a sua manutenção e ampliação, *Julio* afirma vir da cotização mensal dos médiuns, lucro de festas organizadas pelo *Centro* e de algumas doações dos próprios médiuns e *assistência* (ajuda monetária, material de construção, brinquedos e alimentos para as festas). Aqui, podemos observar a credibilidade e o sucesso do pai de santo e seu terreiro, como colocado por Birman, na média que este consegue agregar o grande número de fieis e médiuns que conjuntamente colaboram para o funcionamento do *Centro*.

O sucesso e credibilidade, demonstrados no plano material com o grande número de frequentadores, se reflete também no plano espiritual. Visto que a Umbanda segue os princípios da caridade kardecista, esta também busca a evolução espiritual conquistada assim pela caridade, tentando reparar os erros das encarnações passadas, tanto dos médiuns quanto dos espíritos que realizam a caridade através do atendimento gratuito (BIRMAN, 1983; NEGRÃO, 1996). Conseqüentemente, observa-se uma relação de troca entre os médiuns que procuram a evolução espiritual e os adeptos que buscam o auxílio para seus problemas. No caso do *Centro*, uma relação mais intensificada pelo grande número de pessoas que lá buscam praticar a caridade e usufruir desta. A busca pela elevação espiritual e a aproximação com o kardecismo, foi construída ao longo da história da própria Umbanda.

2.3 - Do baixo espiritismo a “linha mais branca”

A Umbanda como religião foi constituída juntamente com a história cultural brasileira, sofrendo, da mesma forma, influências dos mais variados povos que hoje compõem essa sociedade. Estas influências podem ser observadas nos rituais da Umbanda como, por exemplo, os traços da cultura ameríndia com a incorporação de espíritos de caboclos e utilização de ervas e plantas nativas para banhos e chás, a africana com o culto aos orixás e a presença de espíritos de preto velhos nos rituais, e por fim a influência européia que pode ser observada pela forte utilização de imagens de santos católicos e da doutrina kardecista de evolução espiritual.

Inicialmente, como apontam os estudos sobre o campo da Umbanda, estas combinações entre ritos religiosos eram praticadas principalmente pela população mais pobre e por negros recém-libertos, na virada do século XIX para o XX. Contudo, esses rituais apresentavam forte vínculo com suas raízes africanas e a crença em seus deuses, magias e feitiços de cura ou proteção espiritual, sendo conhecidas como “*Macumba*”. Como destacado na análise histórica de Lísias Nogueira Negrão, em sua obra *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo* (1996), a Macumba vista como uma religião de negros e pobres foi estigmatizada e até perseguida pelo Estado, sendo seus rituais proibidos e seus praticantes criminalizados desde a época da instituição da República e seu Código Penal em 1890, onde

Três artigos encadeados deste código (156, 157 e 158) proibiam respectivamente o exercício ilegal da medicina, a prática de curas, do espiritismo e seus sortilégios, que se constituíram em formas de exploração da credulidade pública e, por ultimo, o curandeirismo. (NEGRÃO, 1996, pág. 44)

Durante o mesmo período da virada do século era intensa a imigração européia, e com ela a chegada de novas práticas religiosas, como o kadercismo. Sendo esta uma religião européia e de princípios voltada para o estudo científico dos fenômenos espirituais, encontra apoio e praticantes entre intelectuais e pessoas da elite de uma recém sociedade republicana e moderna, baseada nos ideais positivistas da época, como retratado no lema da bandeira

nacional: *Ordem e Progresso*. Contudo, como demonstra Emerson Giumbelli (1997) em seu livro *O Cuidado dos Mortos*, a perseguição do Estado também afetaria a kardecismo. Tendo como um de seus princípios a caridade e o estudo do espiritismo, os kardecistas além de suas seções espíritas em seus centros, onde procuravam aprofundar seus conhecimentos sobre o mundo dos espíritos e a doutrina dos espíritos enfermos através do kardecismo; também promovia atendimentos dos mais diversos, como o tratamento odontológico e clínico, a uma grande população carente que vivia nos centros urbanos em desenvolvimento e da mesma forma precário diante da saúde pública. Entre estas modalidades de atendimento, havia o atendimento prestado pelos “médiuns receitistas” onde “... *individuo que, inspirado pelo ‘espírito’ de um médico já falecido, diagnosticava doenças e prescrevia um tratamento que na quase totalidade das vezes em uma medicação homeopática*” (1997, pág. 76). Assim, como ainda afirma Giumbelli

Em função de sua situação, eles se misturavam a outros tipos de curandeiros, como os benzedores, as rezadeiras, os pais de santo e outras figuras conhecidas por suas mezinhas, banhos de ervas e fórmulas curativas – especialmente quando levamos em conta que a maior parte de sua clientela era constituída pelo que se chamava então de ‘gente do povo’. (1997, pág. 77)

Desta forma, os predicativos dos “médiuns receitistas” colocavam a atuação do espiritismo kardecista também como alvo do Código Penal em 1890, não só pela atuação comparada ao exercício ilegal da medicina ou a prática do curandeirismo. No artigo 157, do Código Penal a prática do espiritismo era criminalizada, que assim como a “magia e seus sortilégios” exploravam a credulidade pública (GIUMBELLI, 1997; NEGRÃO, 1996). Diante destes problemas a Federação Espírita Brasileira/FEB e o jornal *Reformador*, tiveram papéis importantes para a desmistificação e aceitação do espiritismo diante do novo cenário republicano, ao mesmo tempo em que contribuiu para a formação da expressão “baixo espiritismo”, derivada do chamado “falso espiritismo” (GIUMBELLI, 1997).

Fundada em 1884 no Rio de Janeiro por adeptos de Allam Kardec, a Federação Espírita Brasileira/FEB estava voltada para a divulgação, a prática e a doutrina do kardecismo, através de cultos, promovendo seções religiosas e atividades de assistência ao público. Dentro de suas publicações espíritas como as obras de Allam Kardec e romances,

estava a edição do periódico *Reformador*, publicações que procuravam divulgar o que se chamava de “verdadeiro espiritismo”, baseado nos estudos sobre o espiritismo e na caridade, buscando assim a evolução espiritual. Com as imposições da lei do então Código Penal, estas publicações começaram a dar ênfase principalmente aos trabalhos de assistência social realizados pelos kardecistas, retificando sua caridade e a não cobrança pecuniária destes serviços, procurando assim se afastar da acusação de exploração da credulidade pública. Por outro lado, a FEB tornava-se uma instituição fortalecida e centralizadora, prestando o auxílio jurídico aos espíritas filiados que sofriam com a perseguição do Estado e, do mesmo modo procurando evitar tal perseguição, procurava instituir um “modelo institucional e doutrinário” para o espiritismo e a prática mediunidade, voltadas para a caridade (GIUMBELLI, 1997, pág. 180).

Assim, o movimento de propaganda promovido pela FEB através do jornal *Reformador*, a ação de advogados e jornalistas ligados a instituição e a realização de vários debates e matérias jornalísticas no período; conseguiram inculcar a definição do “verdadeiro espiritismo” – baseado no estudo científico e aprofundamento sobre o espiritismo, a caridade cristã sem a cobrança – e que deste modo vem a realçar o “falso espiritismo” – relacionado ao charlatanismo, a magia e a Macumba. Ainda como descrito por Giumbelli (1997) estas ações logo surtem efeito, de modo que os termos “verdadeiro espiritismo” e “falso espiritismo”, assim como suas diferenciações, aparecem em inquéritos policiais no início do século XX, do mesmo modo como a retirada do termo “espiritismo” do novo Código Penal decretado em 1940. Termos que logo também seriam assimilados ao “alto espiritismo” e ao “baixo espiritismo” (GIUMBELLI, 1997).

Desta maneira, o kardecismo se afirmaria de forma diferenciada em relação à Macumba, uma diferenciação construída entre o chamado “alto espiritismo” e o “baixo espiritismo” (NEGRÃO, 1996, p. 57). Assim temos o “alto espiritismo” kadersista, praticado pela elite mais esclarecida e intelectualizada, inspirada no cristianismo e sua caridade; e o “baixo espiritismo” relacionado à Macumba, como uma prática religiosa das classes mais baixas, miserável e sem instrução, voltada para a magia e os sortilégios e que por estas razões sofriam as sanções da lei.

Contudo, o grande número de imigrantes europeus mais pobres que chegavam principalmente para as frentes de trabalho das grandes cidades e indústrias em formação se alojava conjuntamente com a população pobre brasileira nos cortiços. Imigrantes que além do

catolicismo e do kardecismo, também eram portadores de “práticas mágicas imemoriais” (NEGRÃO, 1996, p. 47). Práticas populares como simpatias para colheita, amuletos, crenças em divindades e maldições, que mesmo sobre o forte perseguição e rigor católico sobrevivem a séculos, passadas de geração em geração entre as famílias pobres e camponeses europeus. Estas mesmas práticas que através do convívio intenso entre as populações pobre imigrante e brasileira nos cortiços e nas ruas das grandes cidades, como descreve Renato Ortiz em *A morte Branca do Feiticeiro Negro* (1978)

[...] vão pois complicar e enriquecer a macumba; entretanto é sobretudo no campo da magia que o sincretismo se processa mais acentuadamente. A magia, segundo suas leis de acumulação, experimenta todos os produtos que estão ao seu alcance. Os procedimentos mágicos orientais e europeus começam então a se integrar às praticas afro-brasileiras na medida em que podem implicar num aumento da eficácia: talismã europeus, estrelas de David, insígnias cabalistas, livros de astrologia, são elementos que naturalmente passam a fazer parte do nosso acervo cultural mágico. (pág. 36)

É interessante notar que durante este período, como descrito por Ortiz, já havia a presença de elementos e procedimentos mágicos conhecidos como orientais, insígnias cabalistas e livros de astrologia. Assim como Ortiz, Negrão também descreve brevemente em seus estudos, historias envolvendo europeus acusados de praticarem feitiçaria, relatos de práticas envolvendo cartomancia (1996, pág. 47). Estes mesmos elementos que são associados comumente ao Oriente e ao povo cigano, e que logo passam a fazer parte do nosso acervo cultural mágico e associado à Macumba, e assim da mesma forma ao baixo espiritismo.

Ainda como ressalta Ortiz, podemos observa que os primeiros laços sincréticos que darão origem a Umbanda

[...] coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbana-industrial e de classe. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. (1978, pág. 12)

Uma população pobre, agora uma classe formada nos cortiços e favelas onde convivem com a miséria e falta de assistência de todos os tipos, que buscam auxílio para suas doenças e consolo espiritual na religião e nas práticas mágicas ali presente. O kardecismo e sua caridade eram um dos instrumentos de auxílio a esta classe carente das cidades, com seus passes, tratamentos espirituais e homeopáticos. Como entre os médiuns kardecistas haviam aqueles que também viviam nos paços precários das cidades, e dentro desta intensa convivência com as pessoas atendidas e sua realidade, logo, não demora a influência e outros elementos do grande leque cultural formado pela massa pobre imigrante e negra, darem sinais de sua presença nas mesas brancas do kardecismo. Como descrito nos estudos Negrão e Ortiz, espíritos de pretos velhos e caboclos comumente se manifestavam em seções do kardecistas, estes sendo trados como “espíritos inferiores e sem luz”, ainda a serem doutrinados. Diferentemente outros espíritos como os de médicos, freis e padres eram vistos como espíritos de luz e evoluídos, geralmente comandando as seções e tratamentos ali realizados.

Em decorrência da lei e da perseguição do Estado, os praticantes do espiritismo deveriam cadastrar seus centros nas delegacias e assim terem a permissão para a realização de seus cultos. Desta maneira, e tentando fugir da criminalização, os praticantes da Macumba muitas vezes se declaravam ou registravam seus centros como sendo centros praticantes do alto espiritismo. Vagarosamente, deixavam também de lado as práticas de raízes africanas e se aproximavam do kardecismo. Assim argumenta Negrão: *“Se os santos católicos constituíram-se em uma primeira máscara branca atrás da qual se esconderam rostos negros, o espiritismo veio constituir-se na segunda”* (1996, pág. 74).

Na década de 1930 foi criada a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), como relatado por Birman (1983), na tentativa de contornar problemas que afetavam a Umbanda e as religiões afro-brasileiras, como a repressão do Estado a estes cultos no início do século XX. Ao mesmo tempo, a União Espírita de Umbanda do Brasil se tornou um instrumento para tentar construir uma linguagem própria dentro Umbanda, visto que os cultos eram praticados de maneiras distintas em seus terreiros, devido ao forte sincretismo dessa religião e de suas contínuas influências, ora tendendo para as raízes das religiões africanas ou ora tendendo para as religiões européias. Uma uniformização que visava o afastamento, principalmente, do estigma que se recaía sobre as religiões de origem afro como, por exemplo, o estigma do baixo espiritismo. Assim destaca a autora, sobre o papel da UEUB:

[...] se instituiu uma estratégia que deu à Umbanda não só uma linguagem comum, mas também propiciou aos umbandistas uma maior visibilidade social – os cultos afro-brasileiros adquiriram um caráter mais público, tornando-se mais respeitáveis aos olhos da sociedade abrangente.
(BIRMAN, 1983, p. 105)

Retomando também a trajetória histórica da Umbanda, José Luiz Ligiéro & Dandara, em seu livro *Umbanda: Paz, Liberdade e Cura* (1998), observam que a partir da década de 1950 “... a Umbanda cresceu nacionalmente, sendo apoiada por intelectuais como a primeira religião genuinamente brasileira, cuja mitologia engendrava o tipo nacional brasileiro” (1998, pág. 97). Desta forma, e como descrito por Birman, foi anos de 1960 que a Umbanda parece ter atingido seu reconhecimento oficial sendo pela primeira vez indicada na pesquisa do Censo, mesmo período em que houve a eleição de um deputado com base nos votos dados pelos umbandistas (1983, p. 97). Visibilidade esta almejada tanto pela UEUB quanto pelas outras federações que surgiram após a sua criação.

A formação de entidades representativas e a luta pelo reconhecimento da Umbanda, e até mesmo a ajuda em votos para a eleição de um parlamentar, poderiam apontar para uma unidade consolidada entre umbandistas, principalmente no que se refere a uma proposta de linguagem própria do culto. Mas de forma contrária, a Umbanda continuava sendo praticada e defendida agora de várias formas, tanto pelo grande número de entidades representativas que surgiam como através da autonomia exercida pelos terreiros e suas práticas de culto. Mesmo com a criação de um Conselho Deliberativo de Umbanda, na década de 1970, o órgão colegiado não conseguiu aglutinar boa parte do número crescente de federações (BIRMAN, 1983, pág. 98), muito menos estabelecer uma linguagem única de culto entre elas.

Mesmo com as pressões exercidas sobre a formação da Umbanda, feitas externamente pela sociedade e Estado que estigmatizavam e perseguiram os cultos de raízes afro; e internamente pelas entidades representativas, que visavam um enquadramento religioso sob o chamado alto espiritismo de base católica e kardecista (NEGRÃO, 1996, pág. 57), estas pressões parecem não terem conseguido romper com uma das principais características da própria Umbanda, o sincretismo. Esta relação entre a Umbanda e seu sincretismo, onde

A tensa convivência de princípios diferenciados, mesmo havendo predominâncias, ajuda-nos a compreender a realidade da Umbanda como um campo complexo. A síntese resultante do sincretismo não culmina em um produto final totalmente homogêneo e globalizante, tal como se supõe o conceito em sua versão positivista, mas aponta para a manutenção de diferenças e oposições. Esta é a razão da identidade da Umbanda, formada no bojo do processo sincrético, apresentar-se sob forma múltipla e variável no tempo (...). Sincretismo é um processo, um continuo fazer e refazer, não um estado, um produto final. (NEGRÃO, 1996, p. 38)

Esta intensa e complexa convivência sincrética entre as influências das matrizes africanas, ameríndias, católicas e kardecista da Umbanda, como próprio autor acima afirma, a leva a num continuo fazer e refazer sem um produto final até os dias de hoje. Desta maneira a Umbanda continua aberta a influências de uma enorme gama de outras doutrinas religiosas das mais diferentes tradições culturais, sendo adequadas juntamente a autonomia de seus terreiros. Neste aspecto, podemos dizer que cada terreiro em particular, constitui uma relação particular com a Umbanda e outras doutrinas religiosas.

CAPITULO III

O “ORIENTE A BRASILEIRA” NA UMBANDA

Como podemos observar, os diversos elementos concebidos como pertencentes ao "Oriente" estão presentes dentro da própria história da formação da Umbanda até os dias atuais, como por exemplo no espaço do Centro Espírita Pai Tomé. Estes elementos que podem nos dar algumas pistas de como é construída esta relação Umbanda e Oriente.

Dentro da história, como descrito anteriormente, as práticas mágicas imemoriais dos imigrantes europeus no início do século XX, como simpatias, amuletos, a cartomancia, procedimentos mágicos, insígnias cabalistas e livros de astrologia - elementos que hoje são comumente associados ao Oriente - por sua prática pelas populações pobres e sua relação com a Macumba, poderiam também ser considerados como parte do baixo espiritismo (NEGRÃO,1996; ORTIZ,1978). Já no *Centro Espírita Pai Tomé*, estes elementos parecem estar fluidos em vários ambientes dentro de seu espaço, presentes entre as entidades - exus, caboclos, pretos velhos e ciganos - a espaços específicos como no alinhamento de chakras com Krishna, em um diálogo constante com o kadercismo e o catolicismo na Umbanda. Este mesmo diálogo fluido que parece ter se consolidado sobre o que consideramos "Oriente", antes estigmatizado e perseguido como a própria Umbanda.

Neste último capítulo, descreveremos o processo percorrido dentro do *Centro Espírita Pai Tomé* até se chegar aos *trabalhos do Povo do Oriente*. Deste modo tentaremos mostrar que esta relação entre a Umbanda e Oriente é fluída, ocorrendo em seus locais restritos de culto, porém interligados por diálogos e símbolos, em seus rituais e discursos. Diálogo que ao mesmo tempo, constrói um imaginário religioso sobre a Umbanda e o Oriente, calcados nas experiências pessoais e da própria sociedade.

3.1 - O Ritual

Mesmo após me formar em 2005, ainda continuava a freqüentar a campus da Rural, principalmente pelo forte laço com a rede de amigos construída ao longo de toda a graduação. Trabalhando como professor na cidade de Seropédia, comumente ai ao alojamento para rever

os amigos, conversar e me divertir. Não era o único a ter esse tipo de relação com a Universidade após ter formado, assim como outros ex-alunos, boa parte se fixava na região para dar continuidade aos estudos ou acabava ingressando em frentes de trabalhos que se desenvolveram ao longo dos anos na Baixada Fluminense (ENNE, 2013; MIAGUSKO, 2012; ROCHA, 2013). O que de certa maneira também contribui para uma relação entre a Universidade e a Baixada, assim como as relações das redes sociais que faziam parte dos dois espaços.

Neste período, *Júlio* ainda morador do alojamento, continuava com sua rotina de estudos e roda de conversa entre os amigos durante o café da tarde no quarto, rotina que sofria pequenas alterações, principalmente aos sábados e quartas feiras. Aos sábados, se dedicava as suas atividades religiosas do *Centro Espírita Pai Tomé*, pois agora fazia parte do corpo de *médiuns*. Já às noites de quarta, no espaço do próprio quarto, aplicava a terapia conhecida como *Reiki*. Baseada em uma técnica japonesa, o *Reiki* procura através da imposição das mãos, transmitir e equilibrar a “energia vital” reduzindo o estresse, levando assim ao relaxamento e a cura da pessoa. Como relatado por *Júlio*, este foi iniciado no *Reiki* através de um curso ministrado no Rio de Janeiro, onde algumas pessoas ligadas ao *Centro Espírita* também fizeram o curso.

Durante as quartas feiras o atendimento prestado por *Júlio*, inicialmente era voltado para os amigos e freqüentadores do quarto, porém logo este atendimento seria estendido aos conhecidos de amigos, estes que por sua vez, indicava mais outras pessoas, ampliando desse modo o atendimento e a rede composta por ela. Assim a freqüência de pessoas, nestes dias, parecia aumentar gradativamente, onde além de estudantes pude notar a presença de alguns funcionários e professores. Claro que movido pela curiosidade e por ser um freqüentador do espaço do quarto, *recebi* o *Reiki* em algumas seções, digo receber mais por se tratar de uma “transmissão de energia”, como explicado anteriormente e afirmado por *Júlio*.

Basicamente o procedimento de aplicação do *Reiki* acontecia da seguinte forma: a pessoa a ser atendida deita-se sobre uma das camas do quarto e relata quais são os problemas que o afligem, a outras duas pessoas que iram aplicar o *Reiki*; em um segundo momento, a pessoa a ser cuidada fecha os olhos e se dá início a *condução*, onde um dos atendentes falando em tom de voz bem baixa procura relaxar a pessoa, levando-a a imaginar locais perto da natureza com cachoeiras, praias, canto de pássaros e etc... onde geralmente há um encontro com um figura mágica (como anjos, fadas, magos e pajés) que inicia um processo de

purificação da pessoa utilizando amuletos, cristais, ervas ou simplesmente a mergulhando nas águas do local presente; ao mesmo tempo da *condução* o outro atendente impõe suas mãos em determinados pontos do corpo da pessoa atendida. Por fim a *condução* é feita de maneira inversa, retomando todo caminho percorrido no imaginário até que a pessoa *regresse da viagem ao seu corpo*.

No final da *condução* e do *Reiki*, geralmente se faz uma pequena análise das sensações e impressões das pessoas que participaram, tanto dos que aplicaram como a que recebeu o procedimento, procurando assim estabelecer uma relação destas impressões com os problemas que levaram a pessoa procurar a terapia. Ainda nestas análises, normalmente se aconselha novas seções para que se possa reequilibrar as energias, assim como banho de ervas, a utilização de cristais ou florais como parte do tratamento. Os banhos de ervas, os cristais e florais prescritos, eram obtidos através de outros conhecidos de *Júlio*, normalmente ligados ao *Centro Espírita Pai Tomé* e que tiveram cursos de formação para a manipulação de *florais* ou outras terapias como o *Reiki*.

Contudo, a ligação entre o *Centro Espírita Pai Tomé* e o *Reiki* no alojamento da Rural, parecia se dar um pouco além da assistência prestada por *Júlio* e outros conhecidos na terapia. O que podemos observar é uma linguagem e símbolos muito próximos aos presenciados nos rituais do próprio *Centro*, anteriormente descrito. A proposta de equilíbrio de energias, a utilização de cristais e banho de ervas assim como as figuras de anjos e pajés, mencionadas na *condução*, são elementos que compõe a Umbanda e que, através da terapia ministrada por *Júlio*, ajudavam a elaborar um esquema ideológico para a solução dos problemas das pessoas que o procurava. Neste sentido, sobre os aspectos de reconstrução ideológica e inserção de novos elementos simbólicos, com o objetivo de lidar com determinado problemas, vale destacar o seguinte trecho do texto de Mary Douglas (1991) *Pureza e Perigo*

Existem várias maneiras de lidar com as anomalias. Negativamente, podemos ignorá-las, percebê-las, ou ainda percebê-las e condená-las. Positivamente, podemos enfrentar deliberadamente a anomalia e tentar criar uma nova ordem do real onde a anomalia se possa inserir. Não é impossível que um indivíduo reveja o seu próprio esquema pessoal de classificação. Mas ninguém vive isolado e, quanto mais não seja, recebemos dos outros o nosso esquema de classificação. (pág. 32)

Neste esquema de reordenação ideológica, para lidar com as anomalias ou problemas de “forma positiva”, como apresentado pela autora, o primeiro momento se passa pela a identificação e reconhecimento destes, no caso pela pessoa que a apresenta. Posteriormente, tentar enquadrar essa anomalia na ordem estruturada pelo individuo, composta pela sua vivência e influencias ao longo de sua trajetória de vida. Trajetória permeada por influencias das redes sociais que o cercam como a rede de familiar, de amigos, religiosa e de classe; e que do mesmo modo são acionadas direta ou indiretamente para compreender e solucionar tais anomalias e problemas. Estas mesmas redes que podem ter levado os estudantes a procurarem o auxílio na terapia do *Reiki*, onde de “forma positiva” os problemas são tratados e que através da *condução*, novos elementos são inseridos no esquema de “classificação” ideológica do indivíduo pela experiência e sucesso no tratamento de sua “anomalia”.

O sucesso da terapia do *Reiki*, para o individuo amplia assim o seu leque de elementos que compõem o imaginário, os esquemas ideológicos e linguagem, assim como a sua rede de contatos, agora também composta pelas pessoas que o auxiliaram na terapia. Esta rede formada pelos freqüentadores do alojamento e ligada ao *Reiki*, que como descrito anteriormente, ser restringia a poucas pessoas e que logo se ampliara pelo aumento de estudantes que procuravam ser atendidos na terapia. Igualmente, a aproximação e a naturalidade destes indivíduos com a linguagem e elementos religiosos como equilíbrio de energias, anjos e pajés, agora poderiam facilmente ligá-los as redes de sociabilidade do *Centro Espírita Pai Tomé*, que possuem a mesma linguagem e símbolos.

Esta aproximação construída que se daria justamente na convivência, nas conversas, na pratica do *Reiki* no alojamento, levando ao movimento quase que natural de convite para assistir um dos cultos no *Centro Espírita Pai Tomé*. Um movimento que antes acontecia espontaneamente entre amigos e que, possivelmente, foi ampliado pela terapia no alojamento juntamente com sua rede. O aumento do movimento de pessoas no quarto do alojamento de *Júlio* poderia assim ter contribuído para o também aumento de rostos conhecidos de estudantes, professores e funcionários da Rural no espaço do *Centro Espírita Pai Tomé*. Pessoas que poderiam estar procurando ali uma continuidade de seu tratamento, ou ainda aprofundar sua experiência religiosa já iniciada no *Reiki*.

Agora, quinzenalmente aos sábados, podia-se notar mais nitidamente a presença destes rostos conhecidos do *Reiki* que no meio da tarde chegavam a pé ou de carro, juntamente com outras pessoas ao espaço do *Centro*. Mesmo horário em que ainda chegavam os *médiuns*, para organizar os preparativos e colocar suas roupas brancas de culto. Logo, estas pessoas que chegavam se encaminhavam para o local destinado a entrega das fichas de consultas as *entidades* (espíritos) incorporadas pelos *médiuns* durante a gira.

A entrega das fichas de consultas é organizada em um balcão de atendimento, para onde as pessoas que chegam também se dirigem para a compra de fichas para o consumo de alimentos da cantina do *Centro*, formando uma fila em frente ao balcão de atendimento, horas antes do início do culto. Ao lado, há um espaço dividido entre uma pequena biblioteca com livros e revistas voltadas para os temas de religião e esoterismo; e uma venda de artigos religiosos com imagens de santos, terços, incensos, bijuterias e cristais. O balcão, a biblioteca e venda se encontram no pequeno salão de madeira onde antes se localizava o *Templo de Oxalá*, local onde *Seu Edmundo* havia iniciado suas atividades na Umbanda.

Durante a espera na fila, pessoas conversam e trocam experiências e informações sobre os problemas que lhe afligem, sobre as giras e os médiuns, as melhores entidades a serem consultadas em face ao seu problema ou afinidade com o médium. Neste momento, a escolha pela ficha de consulta pode começar a ser moldada pelas influências das próprias conversas, onde se obtém informações sobre a atuação das entidades e o seu sucesso sobre as *demandas* (problemas e pedidos) apresentadas pelos *consulentes* (fieis que são atendidos nas *consultas*) que, do mesmo modo, começam a ser ligadas aos interesses do futuro *consulente* e sua escolha. De outro modo a escolha pode ser feita em frente à bancada onde se encontram as *fichas*, estas que contem o nome dos *médiuns* e das três *entidades* incorporados por ele, onde o “... *consulente pode se deixar levar pela energia*”, como me disse certa vez o informante privilegiado *Júlio*.

Palestras são realizadas antes do início de cada culto, ainda no período da tarde, como descrito no capítulo anterior. Ministradas por um dos médiuns ou pela própria mãe de santo *Dona Margareth*, funcionam como uma introdução e preparação ao culto, explorado temas do cotidiano e relacionando-os com a gira do dia, “... *as energias trabalhadas, junto às entidades e no dia de hoje*” como explica um dos palestrantes. Durante este momento, há uma pausa para uma espécie de meditação conjunta, com todos os membros presentes. Levantando-se as mãos por sobre a cabeça e passando vagarosamente para a altura do rosto, começam o entoar

uma espécie de *mantra*, onde em voz baixa por um pequeno momento sonorizam *OMM* seguido da chamada *Evocação da Chama Violeta*

*EU SOU um Ser de Fogo Violeta,
EU SOU a Pureza que Deus Deseja*

(três vezes)

Viva eu, Viva eu, Viva eu!

Após o término da palestras e da meditação, uma pequena pausa é feita até o início da noite, quando os médiuns presentes começam a se organizar e os atabaques a afinar para assim ter início a gira. Horário em que geralmente o espaço do *Centro* já se encontra quase que completamente ocupado pela grande quantidade de médiuns e consulentes, estes últimos aguardando o início do culto sentados ou de pé nas sacadas das janelas do grande salão do *Templo de Oxalá*, devido à lotação dos bancos no próprio salão. A gira começa então com os cânticos aos santos da Umbanda como *Oxalá, Ogum, Iemanjá e saudações aos Exus*; no mesmo instante as pessoas são defumadas com ervas aromáticas pelos *médiuns* que percorrem todo o salão e área externa, em rito de purificação para o culto.

O processo de abertura de cultos se repete em todas as giras de consultas, estas que por sua vez, tendem a ser mais cheias como observado pela grande quantidade de carros e pessoas que procuram o auxílio do *Centro Espírita Pai Tomé*. Um grupo de pessoas, tanto da assistência quanto do corpo de médiuns, composta em sua maioria pela classe média e com um grau elevado de escolaridade, como demonstram os carros no estacionamento e os professores, estudantes e funcionários da Rural que freqüentam este espaço. O auxílio espiritual e terapias que buscam, se dá através das consultas com as entidades de *pretos velhos, caboclos e exus* em suas datas e espaços respectivos.

Desse modo, após o processo inicial do culto, sendo dia de gira de *pretos velhos* ou *caboclos* os rituais e as consultas permanecem no *Templo de Oxalá*. Sendo dia de *gira de exus*, as consultas e seus rituais são continuados no salão *A Cova*. Além do fator já explicitado por *Júlio*, e como descrito no capítulo anterior, onde se procura não se misturar as “*energias mais calmas e puras, e mais elevadas...*” de *pretos velhos e caboclos* “*com uma energia mais baixa, mais agressiva...*” dos *exus*, os espaços diferenciados apresentam uma ambientação também diferenciada. O *Templo de Oxalá* e *A Cova* contrastam visualmente, entre um ambiente mais claro e iluminado com luzes brancas, o painel com elementos da natureza

pintado pelos alunos da Rural; e outro ambiente que durante os cultos permanece com uma luz vermelhada que a realça a meia luz e a penumbra, com apenas adorando pelas velas também vermelhas acesas e um trono ao fundo onde se senta o *exu* incorporado pelo pai de santo *Seu Edmundo*.

Mesmo se tratando de “*energias diferenciadas*”, expressões corporais e linguajar diferenciados também ajudavam a marcar estas diferenças. Onde as entidades de *caboclos* se apresentavam adornados alguns com penas outros laços de couro amarrados na cabeça e braços, com um olhar mais altivo e fala mais imponente, retomando os antigos guerreiros indígenas ou mestiços trabalhadores das regiões de mata. Os *pretos velhos* procuram retratar uma figura de mais idade, com andar penoso que os obrigam logo a sentar em seus bancos, ainda de postura arqueada fumam seus cachimbos e se apóiam em bengalas durante as consultas, falando em um tom de voz baixo e calmo. Já os *exus* usam capas, cartolas, ternos e saias rodadas, cantam e dançam geralmente bebendo álcool e fumando, durante as consultas falam em voz alta e gargalham. Imagens e símbolos, as “diferenças de energias” e de espaços que, tal como apresentado por Victor Turner (2005) no livro *Floresta de Símbolos*, mostra que “*cada tipo de ritual tem seu modo específico de inter-relacionar símbolos. Esse modo, com frequência, depende dos propósitos ostensivos do tipo de ritual. Em outras palavras, cada um tem sua teleologia*” (pág. 63). Onde todos estes movimentos e apresentações simbólicas, dialogam com as necessidades e interesses previamente constituídos do indivíduo, criando uma identidade e levando a sua aproximação a determinadas entidades ou energias, no caso apresentadas pelo *Centro Pai Tomé*.

Contudo, mesmo com estas fortes diferenças apresentadas entre entidades, em suas consultas estas mantêm o princípio umbandista de evolução espiritual, ligando seus diálogos e suas ações. Evolução espiritual conquistada pela prática da caridade e do bem ao próximo, como no kardecismo. Assim, dentro das consultas assistidas durante o processo da pesquisa, se pode observar conjuntamente com as práticas já tradicionais da Umbanda, como o banho de ervas e passes, recomendações como a *Evocação da Chama Violeta*, a utilização de florais e cristais, consultas a astrólogos, taro cigano e alinhamento de chakras. Banhos e terapias fornecidas normalmente pelo próprio *Centro*, como por exemplo, no espaço dedicado ao “Povo do Oriente”.

Durante uma gira de *pretos velhos*, fui atendido por a entidade de uma velha senhora que, com sua voz baixa e serena após ter ouvido a explanação de meus problemas, percebeu

que me encontrava com as energias baixas levando a um desequilíbrio dos chakras e o surgimento dos problemas. Claro que a frase foi dita pela *vovó* com uma dificuldade peculiar, até de entendimento, com uma pronúncia arrasta e alguns erros de português, tentando se aproximar desta maneira do modo popularizado como os velhos negros do tempo escravidão falavam. Para assim a solução de minha demanda, a *vovó* então indicaria a terapia de alinhamento de chakras. Terapia esta então feita no espaço do “Povo do Oriente” com a entidade denominada *Krishna*, como especificado pelo *cambono* (assistente dos médiuns) que marcava a minha primeira seção, das três que ocorreriam ao longo do tratamento.

Quarta pela manhã bem cedo, percorro todo o caminho de estrada de chão que liga a rodovia ao local do *Centro Pai Tomé*, chegando no horário marcado para o alinhamento de chakras. Levo na mochila, um quilo de alimento não perecível e roupas brancas, como sugerido pelo *cambono* no dia em que foi marcado a terapia. O alimento seria uma contribuição para distribuição de cestas básicas, fornecidas pelo *Centro* as famílias necessitadas; as roupas brancas para serem vestidas por mim como exigência para passar pela terapia. Chegando ao *Centro*, converso com outras tantas pessoas também vestidas de branco que iram passar pelo mesmo tratamento ou seguir para o *jogo de trato cigano e floral*. Logo chega um dos médiuns convocando pelos nomes as pessoas para se encaminharem para as terapias. Desse modo, eu e mais 6 (seis) pessoas nos encaminhamos para a construção heptagonal no centro do terreno (ver figura 2), o *Espaço do Oriente*.

Ao entrar observo o ambiente cuidadosamente ornamentando, imagens de Buda e deuses Indianos, uma pequena foto de Jesus e ao centro uma grande imagem de uma santa em um altar adornado com panos coloridos, incensos e mais cristais dão um toque final remontando ao imaginário que conhecemos como “Oriente”. No centro do salão, grandes cristais são erguidos por uma pira no centro de uma estrela construída no chão, enfeitada com flores e circundada por 7 (sete) círculos coloridos também pintados no chão. A cada canto do heptágono, estavam esperando dois médiuns ao lado de esteiras e almofadas, onde as pessoas que iram ser atendidas se acomodavam.

Enquanto isso, *Dona Margareth* que se encontra de pé enfrente ao altar e vestida de branco, como os demais no ambiente, se apresenta como *Krishna*. Com uma fala calma e o que parecia ser um sotaque arrastado, gestos delicados ao percorrer a sala, *Krishna - Dona Margareth* - explica como se dá o alinhamento de chakras. Como explicado, os chakras seriam pontos de energia em nosso corpo que recebem e distribuem a energia vital, sendo 7

(sete) os principais pontos. Quando em desequilíbrio, essa energia vital também entra em desequilíbrio acarretando problemas físicos, mentais e espirituais; sendo assim então necessário realinhar e equilibrar estes chakras. O tratamento então consistia na transmissão de energia, com a ajuda de *Krishna* e dos médiuns, para as pessoas ali presentes, alinhando dessa forma os seus chakras.

Figura 4 – Tenda de Krishna



Vista do interior da Tenda de Krishna, (Fonte: arquivos do autor/2014)

Com a explicação dada, se inicia os preparativos. Os médiuns distribuem um chá de camomila às pessoas a serem atendidas, enquanto *Krishna* ouve atentamente cada uma delas a ser tratada. Por fim, *Krishna* pede a todos os *pacientes* que se deitem nas esteiras e fechem os olhos, enquanto faz a *Evocação da Chama Violeta* e inicia a *condução*. O procedimento lembra muito o *Reiki*, porém este ministrado *Krishna* com o auxílio dos médiuns e feito de maneira coletiva, atendendo varias pessoas ao mesmo tempo. No final, *Krishna* retorna a

passar por cada pessoa, perguntando como se sentiu e analisando o que foi percebido durante a *condução*. Prescreve para alguns a utilização de cristais, para outros banhos de ervas e mais orações juntamente com a *Evocação da Chama Violeta*. Assim termina o procedimento e a manhã, todos certos de retornarem mais duas vezes nas próximas quartas feiras, crenes no resultado positivo ainda ser alcançado.

Assim como podemos observar, entre rituais o *Reiki*, os atendimentos com as entidades e o tratamento junto a *Krishna*, parece existir pontos importantes que fazem uma ligação entre eles. Primeiro ponto é interessante notar, a crença na “eficácia da magia” (BIRMAN, 1983; LEVI-STRAUSS, 2012; NEGRÃO, 1996) que através de seu sucesso, cria uma relação mais forte entre a pessoa atendida, a magia e o feiticeiro, podendo-se também ampliar o “campo gravitacional” (LEVI-STRAUSS, 2012) destas relações para as demais pessoas que circundam estas pessoas. Outro ponto importante, e a forte utilização da oralidade feitas nas *conduções* e na consulta com as entidades, onde se estabelece um dialogo entre o problema exposto e uma solução proposta. Como esclarece Claude Lévi-Strauss (2012), em um de seus textos do livro “Antropologia Estrutural”

A cura xamânica parece ser de fato um exato equivalente da crua psicanalista, mas como uma inversão de toso os termos. Ambas buscam provocar uma experiência, e ambas conseguem fazê-lo reconstituindo um mito que o paciente deve viver, ou reviver. Contudo, num caso, é um mito individual que o paciente constrói com elementos tirados de seu passado e, no outro, é um mito social que o paciente recebe do exterior e que não corresponde a um estado pessoal antigo. Para preparar-se a ab-reação, que, nesse caso, se torna uma “ad-reação”, o psicanalista escuta e o xamã fala. Mais ainda, quando as transferências se organizam, o paciente faz falar o psicanalista, atribuindo-lhe supostos sentimentos e intenções, ao passo que no encantamento, ao contrário, o xamã fala por sua paciente.
(pág. 284)

Nesse processo, ou nestes processos de oralidade que ocorrem durante o tratamento, onde “campo gravitacional” existente entre a pessoa tratada e o *feiticeiro* se tornam mais fortes; mais fortes também se tornam os símbolos agora inseridos no “esquema de classificação” através da “ad-reação”. Estes processos que contribuem para o fortalecimento

dos elementos como a imagem concebida sobre o Oriente, as terapias do *Povo do Oriente* como as existentes no *Reiki* e no *Centro Espírita Pai Tomé*. Elementos que ao mesmo tempo se interligam, formando deste modo o que se pode chamar de “circuito”.

3.2 - O Circuito

Segundo o dicionário, circuito consiste e uma linha que limita uma superfície, um espaço; contorno, perímetro. Criando um conjunto fechado, com valores e objetos que circulam dentro deste meio. Voltando para a análise sociológica, o circuito, por se tratar de um sistema, e deste modo, deve se constituir por elementos unidos por outro elemento comum que desta forma os aproximam e criam um determinado campo. O elemento comum descrito e desenhado ao longo deste trabalho, que liga vários elementos da Universidade ao *Centro Espírita Pai Tomé*, seria dessa forma o Oriente e os símbolos a ele designado.

O circuito, contudo, é formado principalmente pela ação dos atores sociais entorno de um elemento comum, como esclarece José Guilherme Cantor Magnani (2014), em *O Circuito: proposta de delimitação da categoria*. Pois estes atores são os responsáveis pelas delimitações e identificação que formam o circuito, construídos pelos “... trajetos dos atores sociais que criam, mobilizam e o tornam vivo, assim como é o observador que circunscreve, põe em contato e articula determinadas dimensões desse circuito” (2014, pág. 9). Atores sociais como os alunos, professores e funcionários da Universidade que, como observados na etnografia, seguiam um trajeto específico ligado pela religiosidade e terapias.

A religiosidade que dentro da Umbanda cria um laço de crenças e obrigações, como no caso dos médiuns. Crenças nas entidades, nas energias trabalhadas e trabalhos realizados que, conjuntamente, buscam a evolução espiritual. Onde estas crenças criam obrigações a estes médiuns a partir de sua iniciação espiritual, como a assiduidade nos cultos, o uso de roupas brancas, respeito às doutrinas como a caridade. Estas crenças e obrigações que destacam um *circuito principal*, que no caso estudado se concentra no *Centro Espírita Pai Tomé*. Toda via, estas obrigações e crenças permeiam de forma diferenciada o *circuito* formado pelos adeptos. Livres de algumas obrigações e até uma liberdade na crença, que os permitem circularem em outras instancias religiosas além da Umbanda.

Um fator interessante que colabora para uma livre prática e experimentação religiosa, abrindo espaço para inserção de novos elementos, como os elementos Orientais e suas terapias, na medida em que estes adeptos comecem a interpretar e trazer estes elementos para a Umbanda. O pesquisador Silas Guerreiro (2009), no texto *A Influência da Nova Era nas Religiões Tradicionais*, comenta da seguinte forma esta troca de experiências

Convém ressaltar que no contexto atual as trocas são cada vez mais intensas e constantes e que os limites e fronteiras permitem um intercâmbio constante sem perigo de crise de identidade do sujeito que manipula os bens simbólicos religiosos. Não há limites para novas combinações, seja de elementos das religiões tradicionais brasileiras, seja de antigas religiões estrangeiras, orientais, nórdicas etc., que agora chegam re-matizadas, seja de composições com aquilo que se entende por ciência, compondo um novo universo onde tradições são inventadas a cada momento (pág. 10)

As fronteiras mais amplas, formadas nos circuitos percorridos pelos adeptos e do sincretismo da própria Umbanda, permitem assim o livre trânsito e a assimilação de novos elementos, que da mesma maneira, como explica o autor, não produzem uma “crise de identidade”. Novos elementos e terapias como o *Reiki*, onde seu ritual se assemelha muito com um passe dado durante as consultas com as entidades, com um processo de purificação e passagem energias para a pessoa atendida, assim “... visto apenas como um outro nome para um processo muito anterior do próprio espiritismo” (GUERREIRO, 2009, pág. 5).

As terapias como o *Reiki*, assim colaboram para a formação de um circuito mais amplo. Como analisado anteriormente, dentro da condução do *Reiki* vemos menção de elementos como troca de energias, magos, anjos e pajés que auxiliam na cura dos pacientes submetidos ao tratamento. Estes mesmos elementos que, devido ao seu sucesso, podem levar o indivíduo a se aprofundar neste campo. Assim iniciando a procura de locais com a mesma linguagem, ou “a mesma energia”, e desse modo podendo transitar da Universidade para o *Centro Espírita Pai Tomé*, onde estas práticas são continuadas nas consultas e alinhamento de chakras, por exemplo.

Ainda como afirma Magnani (2014), dentro destes espaços percorridos com a oferta destas práticas terapêuticas, também existe um mercado formado para atender as necessidades

destas mesmas práticas e dos indivíduos que as procuram. Novamente tomando como princípio o *Reiki* e seu percurso, como relatado anteriormente, *Júlio* teve acesso à iniciação do *Reiki* através dos contatos do *Centro Espírita Pai Tomé*, que ofereciam o curso. Este curso, assim como o de terapias de floral e de cristais, que marcam um estilo de vida e religioso, voltado para os elementos do “Oriente”, assim como sua oferta marca a existência de um mercado para estes cursos e elementos ligados a eles. Estas terapias, que comumente requeriam amparo de outras terapias ou instrumentos como incensos ou cristais, oferecidos sempre que possível pela rede de contatos e pelo próprio *Centro*, através de sua pequena loja.

Todos estes circuitos de atores sociais, de oferta religiosa e de terapias, até mesmo de mercado, têm como pólo centralizador *Centro Espírita Pai Tomé*, pois é ele que serve de intermédio entre as redes sociais e, junto as suas práticas, organizam tais elementos em seu espaço. Desta forma, como esclarece Magnani (2014), este circuito

[...] passa, assim, a abrigar diversas classes de atores, inclui os espaços onde ocorrem suas práticas e se pauta pelo calendário de sua realização. Não se trata apenas de identificar pessoas, objetos, locais, estilos e marcas que estão em relação por compartilharem determinados interesses, valores, práticas: o que torna vivo o circuito é a movimentação dos atores, que pode ser apreciada, por exemplo, nos eventos, celebrações, rituais coletivos etc.
(pág. 4)

3.3 - Orientalismo, Esoterismo e Umbanda

Como podemos observar, os diversos elementos concebidos como pertencentes ao “Oriente” estão presentes dentro da própria história da formação da Umbanda até os dias atuais, e do mesmo modo no *Centro Espírita Pai Tomé*. Estes elementos que podem nos dar algumas pistas de como é construída esta relação Umbanda e Oriente.

Dentro da história, como descrito anteriormente por Negrão (1996) e Ortiz (1978), as práticas mágicas imemoriais dos imigrantes europeus no início do século XX, como simpatias, amuletos, a cartomancia, procedimentos mágicos, insígnias cabalistas e livros de astrologia, estes elementos que hoje são comumente associados ao Oriente, e por sua

utilização pelas populações pobres e sua relação com a Macumba, poderiam também ser considerados como parte do “baixo espiritismo”. Já no *Centro Espírita Pai Tomé*, estes elementos parecem estar fluidos em vários ambientes dentro de seu espaço, presentes entre as entidades - *exus, caboclos, pretos velhos e ciganos* - a espaços específicos como no alinhamento de chakras com Krishna, em um diálogo constante com o kadercismo e o catolicismo na Umbanda. Este mesmo diálogo fluido que parece ter se consolidado sobre o que consideramos “Oriente”, antes estigmatizado e perseguido como a própria Umbanda.

Os chamados elementos do “Oriente”, que tendem a passar por um visão construída historicamente eurocêntrica, como argumenta Edward W. Said em *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (2009). Uma visão orientalista que observa como exótico e distante os elementos culturais de diferentes povos colonizados pelos europeus ao leste, assim longe de uma lógica racional européia e próximo a um mundo fantasioso e romantizado. Ainda como argumenta Said,

Mas nada nesse Oriente é meramente imaginativo. O Oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura material européia. O Orientalismo expressa e representa essa parte em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos colônias. (2009, pág. 28)

Um Oriente, desta forma, construído em contraposição do que se concebe como Ocidente, do nos ocidental e eles oriental (SAID, 2009). Uma relação que delimita espaços geográficos e limites culturais, diferenças que dão base para a construção do outro e do “eu”. Porém, dentro dessa dicotomia entre Ocidente e Oriente parece existir uma relação, e como mesmo destacado por Said, há uma integração entre a cultura material e a civilização européia e oriental. Uma experimentação e contato existente desde a Antiguidade, onde os povos não ocidentais eram vistos como bárbaros ao mesmo tempo em que o contato cultural durante o período helênico, proporcionava um forte contato cultural entre o Ocidente e Oriente.

Do mesmo modo, se observa o contato e contribuição dado pela cultura islâmica a cultura européia. Na sua ocupação da península Ibérica e das terras do Oriente Médio, a contribuição cultural muçulmana está presente desde a formação da língua latina aos conhecimentos científicos e matemáticos. Uma relação dicotômica intensificada pelas cruzadas, rotas comerciais para o Oriente e reformas religiosas. Onde ao mesmo tempo havia

um combate fervoroso contra os infiéis mulçumanos e uma relação de parceria nos entrepostos comerciais da rota do Mar Mediterrâneo, com o Ocidente buscando comercializar as especiarias orientais tão caras e valiosas em seu mercado.

O sentido de exotismo dado a cultura Oriental parece ganhar força durante o colonialismo europeu do século XIX, e a presença do darwinismo social. Uma relação de poder e domínio do Oriente pelo Ocidente, que além do controle político e econômico “... *há a hegemonia das idéias européias sobre o Oriente, elas próprias reiterando a superioridade européia sobre o atraso oriental*” (SAID, 2009, p. 34). A cultura oriental vista como primitiva e da mesma forma exótica, soterrando e deixando de lado toda e qualquer contribuição sua a formação européia, construindo um abismo até hoje existente entre dois pólos, Ocidental e Oriental. Estigmas que contornam a concepção sobre o Oriente, consolidando o orientalismo, tendo suas concepções novamente recriadas e transformadas a cada momento, assim como na sua chega ao Brasil e seu contato com a Umbanda.

A visão romanceada do Oriente, denominada de Orientalismo, na metade do século XX ganha mais força. Entre as décadas de 1950 e 1960, o movimento de *Contracultura* surge diante de um quadro político e social conservador e em voltas as guerras ideológicas entre os EUA e a União Soviética, a *Guerra Fria*. Entre os poucos conflitos declarados existentes entre estas grandes potencias mundiais, a *Guerra do Vietnã* foi marcante, principalmente pela extrema violência da guerra agora transmitida pelos meios de comunicação em massa, como jornais, revistas e até a televisão. Nestas imagens que já circulavam e chocavam o mundo, eram exibidas as mortes de milhares de jovens mandados para as frentes de batalha e de crianças que viviam na zona de confronto. Assim surge o movimento de mobilização e contestação, a *Contracultura*, formado principalmente por jovens utilizando os mesmos meios de comunicação para questionar o estilo de vida conservador que proporciona as atrocidades vistas na *Guerra do Vietnã*.

Tendo seu auge nos EUA, a *Contracultura* proporciona um novo estilo de vida libertário, tentando se livrar das amarras conservadoras e buscando novas referencias, baseadas no amor livre e uma vida pacifica, novas experiências individuais que podiam ser proporcionadas pela música e drogas, formando o movimento *hippie*. Os interesses em aprofundar as experiências individuais também levam a busca de uma relação diferenciada com o sagrado, encontrada no exotismo da filosofia e religiões orientais, movimento

denominado de “Nova Era” (CAMURÇA, 2003; MAGNANI, 2000; GUERREIRO, 2003, 2009; OLIVEIRA, 2014).

O sentido do termo “Nova Era”, como explicam os estudos sobre o campo, faz menção a um novo período astrológico que se inicia no século XX, a “Era de Aquário”, uma nova era que traz profundas alterações das concepções de vida e pensamento do homem, suas maneiras de relacionar com os demais homens, o ambiente, sua mentalidade e espiritualidade. O termo e as novas concepções, amplamente difundidos pela música, filme e teatro, como por exemplo, o musical *Hair* do ano de 1967 (MAGNANI, 2000). No Brasil, o movimento *hippie* e a Nova Era fazem ecos através da *Tropicália*. Representada pelos artistas e músicos Caetano Veloso, Gal Costa, Gilberto Gil, Torquato Neto, o grupo Os Mutantes e Tom Zé, em meio a Ditadura Militar promoviam a contestação e protestos por meio de músicas, artes plásticas e cinema.

A experiência mística e psicodélica da “Nova Era”, descreve José Guilherme Cantor Magnani (2000) em seu livro “O Brasil da Nova Era”, foi mais representativa pela figura do cantor Raul Seixas

[...] quem explorou explicitamente em suas composições aspectos mais místicos, chegando inclusive a participar, juntamente com o então parceiro Paulo Coelho, de sociedades iniciáticas inspiradas na doutrina do famoso esoterista inglês Aleister Crowley. Os títulos de alguns de seus discos – por exemplo, Aeon e Gita, este último contendo a música “Sociedade Alternativa” – atestam essa tendência. (pág. 19)

A “Nova Era” e sua busca e valorização das experiências pessoais – *self* – dentro do campo religioso para pelo chamado Esoterismo, que procuram assim referências nas religiões tradicionais do Oriente, no paganismo pré-cristão europeu e no xamanismos norte-americano e, conseqüentemente, a utilização de seus símbolos como doentes, fadas, magos, cristais, pirâmides e incensos (CAMURÇA, 2003; MAGNANI, 2000; GUERREIRO, 2003, 2009; OLIVEIRA, 2014). Contudo, a utilização destas práticas e símbolos, os serviços mágicos e terapias Esotéricas, são organizados de forma a atender as necessidades do indivíduo, onde se encontram seus significados na “bibliografia dos sujeitos” (OLIVEIRA, 2014, pág. 175), na história pessoal e valores de cada indivíduo.

No Brasil, o processo Esotérico e religioso da “Nova Era” se constrói a partir de uma classe média, consumidora destes movimentos árticos e seus demais materiais, como os livros. Assim, inicialmente, observavam e estavam voltados apenas para o exótico e o esoterismo europeu, oriental e norte-americano. Com o tempo a procura do exótico e das religiões tradicionais abre seu leque, novamente por uma influência externa, “... *passando a incorporar as religiões nativas e populares do Brasil*” (GUERREIRO, 2003, pág. 2), como a Umbanda. Nesse sentido, partir dos anos de 1970 a Umbanda passa a ser freqüentada por essa classe média, a procura desta experiência com o exótico, agora mais próximo.

No fluxo desta classe média, letrada e mais escolarizada, como explica Amurabi Oliveira (2014), no artigo *A nova era com Axé: Umbanda Esotérica e Esoterismo no Umbandista no Brasil*,

[...] além dos sincretismos originais da Umbanda, como religiões indígenas brasileiras e cultos africanos, incorpora, agora, ensinamentos esotéricos das mais variadas correntes. A emergência de tal culto estaria vinculado aos próprios processos de transformação sofridos, o que inclui o fluxo de agentes sociais oriundos de outros estratos sociais, que teria trazido consigo elementos da contracultura, abarcando elementos do ocultismo oriental; (...) acabaram resultando numa concepção nova: a Umbanda Esotérica. (pág. 177)

O movimento e participação da classe média que já é histórica, que desde o início da Umbanda vêm colaborando para sua firmação e transição do “baixo espiritismo” para o “alto espiritismo” (BIRMAN, 1983; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1978). Uma transformação que ainda existente como no caso da Umbanda Esotérica, transformando elementos como o taro cigano, crenças em bruxas e fadas, magias realizadas por pajés, vistos no início do século como pertencentes ao “baixo espiritismo” sendo reformulados e abrigados dentro de uma visão romântica da experiência com o Oriente (SAID, 2009). Transformação dada também pelo domínio do poder simbólico, como o poder exercido pelas Federações da Umbanda e pela influência cultural do Esoterismo através da classe média. Pois como coloca Pierre Bourdieu em *O Poder Simbólico* (2007)

Os símbolos são instrumentos por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (...), eles tornam possível o consensus a cerca do sentido do mundo social que contribuiu fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” e a condição da integração “moral” (pág. 12)

A construção de uma Umbanda Esotérica, passa pela concepção e integração moral da classe média, que agora recria uma nova Umbanda, valorizada por sua ligação com a “Nova Era” e sua evolução espiritual. Deste modo, como esclarece Marcelo Camurça (2003) em seu texto *Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar*, estas concepções passaria pela organização simbólica, da classe média letrada que observa dentro das leituras Esotéricas explicações mais profundas das religiões afro-brasileiras que as ligariam com a “... Atlântida, Lemúria e a Índia, articulada a cosmovisões totalizantes e integradoras dessas manifestações histórico-civilizatórias num destino último” (pág. 53), a legitimação da própria Umbanda Esotérica ou do *Oriente a Brasileira*.

CONCLUSÃO

O *Centro Espírita Pai Tomé*, como analisado ao longo deste trabalho, se apresenta como um bom exemplo de um fenômeno que vem sendo abordado recentemente pelo campo da antropologia e sociologia, a chamada Umbanda Esotérica. Derivada do movimento “Nova Era”, a Umbanda Esotérica assim procura mesclar elementos, símbolos e rituais que remontam valores de práticas religiosas percebidas como oriundas de culturas milenares do oriente, dos índios norte-americanos e pré-cristãs européias, com a própria doutrina umbandistas, suas entidade e linguagem. Em primeiro momento, se pode considerar que este processo faz parte de um movimento natural, relativo ao próprio sincretismo religioso a *bricolagem* que compõem e marcam a Umbanda desde o início de sua história. Entretanto, estas características acabam por construir uma visão equivocada sobre o sincretismo e a Umbanda, sendo primeiro considerado a ação e junção aleatória de elementos religiosos que por fim contribuem para a formação de uma religião e suas práticas, como a Umbanda.

Para ajudar desmistificar tal equivoco, vejamos o que vem a significar a *bricolagem*. Segundo o dicionário da língua portuguesa, *bricolagem* é relativa ao modo de trabalhos manuais *utilizando os próprios recursos*, estimulando o trabalho próprio, *faça você mesmo - do it yourself*. Na antropologia, a *bricolagem* está relacionada conjunção de vários elementos que por sua vez, como resultado final de percepções e histórias individuais ou coletivas, são organizadas de forma que contribuem para a composição de um outro elemento a parte, como novas de culturas e identidades. Logo, tanto no conceito da língua portuguesa quanto na antropologia, podemos observar que o *faça você mesmo* depende das *ferramentas que se tem a mão*, como as concepções e idéias pré-existentes, para a formação do produto final ou solução de um problema.

Da mesma maneira tende a funcionar com o sincretismo religioso, onde o *self* que é relativo principalmente à valorização das escolhas individuais – e como o *do it yourself* – dependem de *ferramentas* e critérios de escolhas montados ao longo de sua própria história, pela influência e ações da sociedade em que vive. Na Umbanda o seu movimento de sincretismo, não é deferente, onde os critérios de escolha como *ferramentas* para moldar algo novo, como a Umbanda Esotérica, perpassa por influências sociais e culturais construídas historicamente e circunstâncias dadas pelo meio, dadas pelo campo religioso e sociedade.

Dentro da história da Umbanda as práticas mágicas imemoriais dos imigrantes europeus no início do século XX, como simpatias, amuletos, a cartomancia, procedimentos mágicos, insígnias cabalistas e livros de astrologia, se mesclavam com outras práticas religiosas de uma população pobre, moradora de cortiços que cresciam conjuntamente com as cidades no período. Uma população pobre, agora encorpada pelos imigrantes, carentes de uma assistência social e médica lançavam mão destes símbolos e simpatias, paralelamente com as práticas religiosas africanas, católicas e kadercistas, como um auxílio para a cura de suas mazelas do corpo e do espírito. Condições que remontam uma pressão imposta pelo ambiente e pela sociedade, e que levam a estes indivíduos a lançarem mão destas praticas religiosas como *ferramentas* para a solução de seus problemas. Do mesmo modo com o uso destas práticas religiosas, e a confirmação de seu sucesso, contribuíram para que estas fossem sendo incorporadas através do cotidiano a cultura e a crença popular que formaram a Umbanda, consideradas como “baixo espiritismo”.

No entanto, a imposição do meio social contribui de formas diferenciadas para esta articulação entre os símbolos e práticas religiosas. Como ocorreu ainda na segunda metade do século XX, pela perseguição do Estado e pressão cultural, a Umbanda que surgia caminhava para sua desvinculação do chamado “baixo espiritismo” e da “Macumba”. Neste ponto, a participação de uma classe média que crescia no meio urbano-industrial do período no Brasil, e que praticava a “alto espiritismo” mais próximo ao kardecismo, possibilitou essa transição através da criação das Federações de Umbanda. Formadas como uma fonte de apoio aos praticantes da Umbanda ligada ao “alto espiritismo”, com prestação de serviços jurídicos contra a perseguição do Estado, acabava assim por influenciar os adeptos da Macumba a deixarem de lado ou mascarar essas práticas para terem o apoio jurídico das Federações.

Mesmo com o crescimento ao longo dos anos da Umbanda voltada para o “alto espiritismo”, e com o apoio da classe medeia e intelectuais que a via como uma religião legitimamente brasileira, a liberdade de seus terreiros fomentava diferentes praticas religiosas dentro da própria Umbanda, assim como a utilização diversa do alto e baixo espiritismo e seus rituais e símbolos. A exemplo desta *bricolagem*, se pode citar como são descritas e separadas as entidades na Umbanda. Anteriormente vistas pelo kardecismo como “espíritos inferiores”, hoje dentro da Umbanda as entidades são percebidas como “espíritos em evolução”, tendo como base ás próprias idéias do kardecismo. Seguindo o mesmo preceito, estas entidades se encontram em diferentes etapas de evolução, existindo o pólo dos “mais evoluídos” como os

pretos velhos e os “menos evoluídos” como os exus. Vemos elementos anteriormente estigmatizados, agora adequados e adaptados a uma nova lógica através de uma releitura dada pelo próprio kardecismo. Elementos que ainda sim sendo assimilados, carregam e transmitem parte de sua história como às figuras dos exus e pretos velhos, ou os passes e os jogos de taro cigano.

Elementos da Umbanda que hoje chegam sob um novo olhar, influenciados por novos elementos culturais, como a “Nova Era”. Tendo como uma de suas características a disseminação cultural pelos meios de comunicação em massa, novamente a classe média parece ter apresentado um papel importante para a interlocução do movimento “Nova Era” e suas terapias esotéricas, com a Umbanda. Ao longo dos anos de 1970, período em que ganha força no Brasil por meio de um grande movimento cultural como a *Tropicália*, elementos da “Nova Era” e sua valorização do exótico e de um Oriente romantizado, frutos de um ainda existente ideário do colonialismo europeu, são absorvidos principalmente pela classe média consumidora e havida leitora dos materiais produzidos. Logo o exótico, também por certa influência externa do Esoterismo, a noção de exótico começa se estender para as culturas populares tidas como puras e ligadas à natureza, como as do Brasil.

Assim, os elementos do Esoterismo da “Nova Era” começam a servir como base para uma nova reinterpretação da Umbanda. Como o auxílio da classe média freqüentadora dos terreiros e que através das leituras e matérias produzidos pelo Esoterismo, enxergam nas figuras das entidades como *pretos velhos* e *exus* mais do que espíritos em evolução. Espíritos agora vistos com uma ligação a entidades e espíritos superiores, os chamados *mentores espirituais* que tem suas histórias interligadas as grandes civilizações perdidas como a *Atlântida*. Toda uma reinterpretação que só se torna possível pela valorização do *self*, onde a interpretação individual e a busca novos elementos estão ligados a valores internalizados e já estabelecidos pela própria história do indivíduo. Este mesmo *self* também parte importante do movimento “Nova Era”, através de uma enorme gama de elementos trazidos por esta, se estimula o *do it yourself* com as novas e velhas *ferramentas* apresentadas pelo esoterismo e história do indivíduo, sendo capazes de formar as ligações e adaptações necessárias para a sua compreensão e uma possível releitura, como o que ocorre na Umbanda Esotérica.

O kardecismo, neste sentido, pode ter sido uma das ferramentas importantes para esta nova interpretação Esotérica da Umbanda. Pois historicamente, já havia contribuído para uma transição semelhante da Umbanda, deixando de lado os elementos do “baixo espiritismo”,

reinterpretando as entidades de *exus* e *pretos velhos* como espíritos em evolução, evolução conquistada através da prática da caridade. Dentro disto, a caridade e a evolução espiritual kardecista já solidificada na Umbanda, parece se encaixar com a busca da evolução espiritual pessoal estimulada pela “Nova Era”. Onde também encontra figuras e símbolos já consolidados, porém que podem servir de elo para o Oriente romantizado – orientalismo – como as figuras dos ciganos e seu tarô. Assim, vemos uma espécie de relação de trocas, entre a Umbanda que assim fornece um terreno fértil e bases para uma nova interpretação por parte da “Nova Era”, que com o seu Esoterismo trás novos ritos e doutrinas religiosas amplia o leque de adeptos e frequentadores estimulados pelo *self*.

No *Centro Espírita Pai Tomé* a Umbanda Esotérica e suas características marcantes, se apresentam a todo o momento dentro dos rituais, desde o início do culto até ao atendimento com as entidades, como descrito ao longo do trabalho aqui apresentado. Através de uma linguagem fluida entre a Umbanda e o Esoterismo, onde as entidades além fazerem menção a evolução espiritual usam termos como “equilíbrio de energias”, fazem os passes e encaminham para terapias como o banho de ervas e alinhamento de chakras. Este último, realizado pela entidade chamada *Kishna* em um espaço distinto dedicado ao “Povo do Oriente”. Elementos que encontram espaço na *bricolagem* e história da Umbanda, através do kardecismo e até mesmo dos símbolos do antigo “baixo espiritismo”, como a figura dos ciganos e suas cartas.

Contudo, devido às limitações do campo e da pesquisa, não foi possível precisar se o *Centro Espírita Pai Tomé* já nasce como Umbanda Esotérica ou se passou por esse processo de transformação ao longo do tempo. Apenas foi possível obter parte de sua história de criação, através de informativos distribuídos dentro do *Centro Espírita*, que relatam sua formação a partir de pequenos atendimentos prestados por *Seu Edmundo* a familiares e amigos. Porém, a observação participante possibilitou notar a forte presença e atividade de uma classe média no *Centro Espírita Pai Tomé*, no grupo formado pelos médiuns e de fies que frequentam seus rituais. Uma classe média que ainda contribui para as práticas Esotéricas, através de suas leituras e reinterpretações da Umbanda e redes que estimulam a formação nestas práticas, como o caso do curso de *Reiki* oferecido por uma destas redes ligadas ao *Centro*. Por outro lado, este mesmo grupo de pessoas oriundas da classe média é atraído por estas redes de sociabilidade, voltadas para o Esoterismo, para o *Centro* devido ao exercício

destas práticas e linguagens. Criando desta maneira um “circuito” que tem como pólo o *Centro Espírita Pai Tomé* e, do mesmo modo, reforça a prática Esotérica dentro deste pólo.

O circuito formado por uma classe média recente, que cresce com a expansão econômica da Baixada Fluminense. Que muda seus hábitos de consumo e até religiosidade, como observado. A Baixada que anteriormente concentrava um grande número de terreiros das religiões afrobrasileiras, que assim tentavam fugir das perseguições religiosas do Estado migrando para longe da capital, agora berço de várias igrejas evangélicas, demonstrando seu vasto campo religioso que cresce e se modifica conjuntamente com a população. Um campo religioso assim composto por religiões afrobrasileiras, evangélicas, católica e ligadas a “Nova Era” que se refletem espaço universitário da Rural, através de seus estudantes e funcionários moradores da região e suas redes sociais que os ligam com a realidade da Baixada.

Dentro do campus universitário está outra ponta do “circuito Esotérico”, o *Reiki*. Atraindo pessoas ligadas ao movimento “Nova Era”, que também cresce dentro de uma massa intelectualizada no meio universitário, o *Reiki* que durante o seu procedimento de condução explora a linguagem Esotérica como troca de energias, magos, anjos e pajés que auxiliam na cura dos pacientes submetidos ao tratamento. Estes mesmos elementos que, devido ao seu sucesso, podem levar o indivíduo a se aprofundar neste campo. Assim iniciando a procura de locais com a mesma linguagem, ou “a mesma energia”, e desse modo podendo transitar da Universidade para o *Centro Espírita Pai Tomé*, onde estas práticas são continuadas nas consultas e alinhamento de chakras, por exemplo.

Por fim, o campo estudado nos mostra que o sincretismo e a *bricolagem* religiosa na Umbanda, funciona dentro de uma lógica construída a partir de sua história e meio social de seu tempo. Anteriormente vista como parte do “baixo espiritismo”, por pressões sociais e migram para o “alto espiritismo” levando consigo seus símbolos reinterpretados dentro da lógica kardecista. Posteriormente vemos este mesmo processo sendo utilizado pela “Nova Era”, porém por uma pressão social e cultural mais sutil por parte de seus adeptos integrados a Umbanda, reconstruindo seus símbolos, e ampliando o conceito de evolução do kardecismo para novos elementos espirituais, os quais os indivíduos podem lançar mão e alcançar a sua própria evolução espiritual. Contudo, estes elementos só se tornam reais, sólidos e confiáveis a partir de seu sucesso diante das demandas que levam as pessoas a procurarem o seu auxílio. O sucesso que reafirma sua existência e contribui para a existência da Umbanda Esotérica. Do mesmo modo, este sucesso permite seu crescimento e a formação de um circuito, como o que

interliga a Universidade Rural ao *Centro Espírita Pai Tomé*. Exemplos de um movimento dentro de um campo complexo ainda pouco estudado, que é a Umbanda Esotérica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, TALAL. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 19, pág. 1-384, 2010.

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

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. (10ª Edição). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. (5ª Edição). São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMURÇA, Marcelo. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Porto Alegre, ano 5, n. 5, pág. 37-65. 2003.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Pai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUPRET, Leila. Jovem da Baixada Fluminense, religião de matriz afro-brasileira e subjetividade: um entrelaçamento à luz da complexidade. In: SISS, Ahyas (Org.). *Diversidade étnico-racial e educação superior brasileira: experiências de intervenção*. Rio de Janeiro: EDUR – UFRRJ, 2008. pág. 65-86.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1986.

ENNE, Ana Lucia. A “redescoberta” da Baixada Fluminense: Reflexões sobre as construções narrativas midiáticas e as concepções acerca de um território físico e simbólico. *PragMATIZES - Revista Latino Americana de Estudos em Cultura*. Niterói: UFF. Ano III, n. 4, pág. 6- 27. mar. 2013. <<http://www.pragmatizes.uff.br>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

FERANDES, Silvia Regina Alves. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais na Baixada Fluminense – algumas proposições partir de um survey. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 31(1). pág. 96-125, 2011.

FRY, Peter. *Reflexões sobre o crescimento da conversão à Umbanda*. Rio de Janeiro: ISER, n. 1, 1974.

_____. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. Nas redes antropológicas da escola de Manchester: reminiscências de um trajeto intelectual. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 12, n. 27, pág. 1-13, 2011. <<http://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/20854/1> 1987>. Acesso em: 03 dez. 2015.

GUERREIRO, Silas. A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, v. 2, n. 3, pág. 128-140. abr. 2003. <<http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v2n3p128-140>>. Acesso em: 12 mar. 2016

_____. A influência da Nova Era nas religiões tradicionais. In: XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2009, Goiânia – UFG.

_____. Novas configurações das religiões tradicionais: re-significação e influencia do universo Nova Era. *TOMO, Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/ Universidade Federal de Sergipe*. São Cristóvão - SE, n. 14, pág. 35 – 53, jan./jun., 2009. <<http://dx.doi.org/10.21669/tomo.v0i14.497>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

GUIMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico*. UNB: Brasília. 2010-I, pág. 77-105, 2011.

_____. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, pág. 47-62. dez. 2004

LÉVI-STRAUSS, Claude. Magia e Religião. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naif Portátil, 2012. pág. 273-394.

LIGIÉRO, José Luiz e DANDARA. *Umbanda: Paz, Liberdade e Cura*. Rio de Janeiro: Nova Era. 1998.

MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. 2ª Edição. São Paulo: Ática, 1991.

_____. *Xamãs na cidade*. Revista USP. São Paulo, n.67, p. 218-227, setembro/novembro 2005.

_____. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe*, [Online], n. 15, 2014. <<http://pontourbe.revues.org/2041>;DOI:10.4000/pontourbe.2041>. Acesso em: 12 mar. 2016.

_____. O Neo-Esoterismo na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, pág. 6-15. set./nov. 1996.

_____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2000.

MALUF, Sônia Weidner. Peregrinos da Nova Era: Itinerários Espirituais e Terapêuticos no Brasil dos Anos 90. *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis : UFSC. 2007

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: COSACNAIF, 2008. pág. 371

_____. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: EPU, 1974.

MIAGUSKO, Edson. Representações do urbano na Baixada Fluminense na era dos grandes projetos. In: 36º Encontro Anual da ANPOCS, 2012, Águas de Lindóia – São Paulo. <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=7920&Itemid=76>. Acesso em: 12 mar. 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. A Umbanda como expressão de religiosidade popular. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 4, pág. 171-180, out.1979.

_____. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp. 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro - Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Editora Vozes. 1978.

_____. *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Amurabi. A Nova Era com Axé: Umbanda Esotérica e Esoterismo Umbandista no Brasil. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís: EDUFMA - v. 11, n. 21, pág. 167 – 184. 2014.

PREDES, Fabiane da Silva de Lemos; PREDES Junior, Ademir Ribeiro. A implementação do programa de apoio a planos de reestruturação e expansão das universidades federais (REUNI): um estudo de caso da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. In: XIV Colóquio Internacional de Gestão Universitária – CIGU, 2014, Florianópolis – SC. <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/131921>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

ROCHA, André Santos. Território como Representação. *Mercator*. (Fortaleza. Online), v. 12, n. 29, pág. 139-153, 2013. <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/view/787/515>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

_____. “Nós não temos nada a ver com a Baixada!” – problemáticas de uma representação hegemônica na composição do território. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*. Ano III, n. 4, pág. 1-22. jan/jul, 2013.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e a sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2006.

SIMMEL, Georg. A sociabilidade (Exemplo de sociologia pura ou formal). *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. pág 59-82.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.