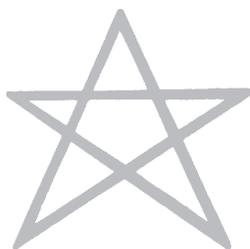


I. NEGRO, MACUMBA, MAGIA NEGRA

A IDENTIFICAÇÃO DOS TRÊS TERMOS ACIMA É UMA DAS HERANÇAS DE NOSSO RELATIVAMENTE RECENTE PASSADO ESCRAVOCRATA E DA LUTA DO ESCRAVO PELA LIBERDADE, CONTRA OS SENHORES BRANCOS. A IDÉIA MUITO OCIDENTAL DE MAGIA NEGRA, DESENVOLVIDA NA EUROPA MEDIEVAL, PASSOU A SER IDENTIFICADA COMO MAGIA NÃO SÓ VOLTADA PARA A PRÁTICA DE MALEFÍCIOS, MAS COMO MACUMBA, COISA DE NEGRO.

DE FATO, JORNAIS DESSA ÉPOCA, DESDE 1854 ATÉ A ABO-



LÍSIAS NOGUEIRA NEGRÃO

MAGIA E RELIGIÃO NA UMBANDA



LÍSIAS NOGUEIRA NEGRÃO é professor do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP e diretor do Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro. É autor de *Entre a Cruz e a Encruzilhada* (Edusp).

lição (1), dão conta de práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos de então frente a elas. Em meio a notícias de fugas de escravos, de capturas de negros fugidos, e de advertências contra o perigo das revoltas contra o cativo, há referências a feiticeiros negros e seus “horrorosos crimes”: roubos, raptos, estupros, assassinatos. Conforme Yvonne Maggie (2), o medo do feitiço caminhava junto ao medo real do negro.

Proclamada a Abolição, o medo da revolta negra deixou de existir e o medo da feitiçaria quase que desapareceu. As denúncias desde então até 1930, divulgadas pelos jornais, são majoritariamente contra práticas de origem européia, exercidas por imigrantes portugueses, espanhóis, italianos e alemães. Foram eles portadores não só de suas crenças cristãs, mas de práticas mágicas imemoriais. Ao longo desse período foi também introduzido o espiritismo em sua versão kardecista, sob a forma inicial de ciência e filosofia e posterior de religião, cultivado pelas elites: era o “alto espiritismo”, como o designava a imprensa, protegido pelo Estado e legitimado socialmente, inspirado nos nobres princípios da caridade e envolvendo pessoas instruídas e de elevada extração social. Nas camadas populares, ao contrário, prevaleceria o “baixo espiritismo”, com suas práticas de sortilégios, curandeirismo e feitiçaria enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que entre tais curandeiros e feiticeiros estavam os ex-escravos e seus descendentes, praticando seus rituais de origem africana, aos quais mesclavam crenças espíritas e práticas mágicas européias.

Roger Bastide (3), na década de 50, já havia percebido a presença marcante do europeu no que chamou de macumba paulista. De fato, a indefinição das notícias dos jornais da época com referência aos tipos de práticas relatadas, referidas confusamente como de bruxaria, feitiçaria, espiritismo e curandeirismo, já refletia um sincretismo incipiente. O mesmo pode-se dizer das listas das “bugangas” apreendidas nos “antros”

por ocasião das “batidas” policiais, em que aparecem os búzios ao lado das cartas de jogar, imagens de santos ao lado de orixás e de objetos de uso universal da magia, tais como pedras, cabelos, bonecos, punhais, roupas, ossos, terra, etc. Ao mesmo tempo em que o europeu e seus descendentes adotavam elementos dos cultos negros em seus rituais, o inverso também se dava, com a incorporação de crenças e práticas mágicas de extração européia em seu universo mágico-religioso.

Com a Revolução de 30 e especialmente com o advento do Estado Novo, que se pretendia moderno e que, em nome da modernidade, perseguia os “arcaísmos”, a repressão contra estas práticas mágicas e cultos sincréticos não só recrudescer mas tornou-se particularmente dirigida contra os cultos de origem negra: nas portarias dos órgãos públicos responsáveis pela moralidade e segurança públicas, as “macumbas” e os “candomblés” são nominalmente citados como alvos das proibições, ao lado das genéricas práticas de “feitiçarias, necromancia, quiromancia e congêneres”. Dá-se início a um intenso combate contra eles, com a apreensão de objetos rituais e prisão de pais e filhos-de-santo e a instalação de inquéritos e processos em que foram enquadrados como réus.

Apenas com a redemocratização de 45, a relação do Estado para com esses cultos, sob a pressão da retomada do processo eleitoral e o florescimento do populismo característico do período, se inverte: de perseguidos passam eles a ser favorecidos e os antigos algozes transformam-se em protetores (4). No entanto, logo a polícia encontra seu substituto, a Igreja: ao longo da década de 50 a CNBB desenvolve extensa campanha liderada por frei Boaventura Kloppenburg contra o espiritismo, especialmente de umbanda, que vinha crescendo intensamente como revelara o recenseamento de 1940 (5). Antigas e novas acusações lhe são feitas e pairou sobre a cabeça dos católicos que freqüentassem seus terreiros a ameaça da excomunhão.

Teriam tais cultos que esperar pelo Pontificado de João XXIII para novamente serem tolerados pela Igreja, e pelo golpe de 64 para tornarem-se o grupo religioso preferen-

1 Os dados relativos às notícias jornalísticas desse período e dos que o seguiram podem ser vistos em detalhe em nosso livro *Entre a Cruz e a Encruzilhada* (São Paulo, Edusp, 1996).

2 Yvonne Maggie Alves Velho, *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

3 Roger Bastide, “A Macumba Paulista”, in *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva, 1973.

4 Para detalhes, ver: Diana Brown, “Uma História da Umbanda no Rio”, e Lísias N. Negrão e Maria Helena V. B. Concone, “Umbanda: da Repressão à Cooperação”, in *Umbanda e Política*, Rio de Janeiro, Iser-Marco Zero, 1985.

5 Ver Renato Ortiz, “Da Inaceitação à Aceitação Social da Religião”, in *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

cial das relações do Estado. Mesmo assim, recomeçaram a ser antagonizados sistematicamente a partir da década de 80, agora pelos grupos neopentecostais que, em sua guerra espiritual, os tomaram como alvos preferenciais, desqualificando-os enquanto adoradores do demônio (6).

Os estigmas sociais contra o negro e sua religião e as renovadas acusações mais do que seculares de que foram vítimas culminaram com a atitude ao mesmo tempo de hostilidade e de medo que até hoje inspiram. É exemplar deste caso o vocábulo macumba: de termo genérico para todas as religiões brasileiras de origem negra, ou então de nominativo de uma delas em especial, a de origem banto, desenvolvida no sudeste do país, especialmente em São Paulo e Rio de Janeiro a partir de fins do século XIX, passa a ser vista depreciativamente como sinônimo de superstição de negro, como magia negra que se despreza e se teme a um só tempo. Não foi por acaso que, para fugir dessas conotações pejorativas, o 1º Congresso Nacional de Umbanda realizado em 1941 no Rio de Janeiro (7) adotou este novo nome para se autodesignar oficialmente. A partir de então as lideranças da religião nascente empenharam-se no sentido de sua institucionalização e legitimação, mediante o seu enquadramento legal e a absorção dos valores vigentes, exorcizando de seus rituais práticas tidas como bárbaras (sacrifícios sangrentos, uso ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas, “despachos” de Exu) e controlando os terreiros através de sua vinculação a federações (8). Seu sucesso foi apenas relativo, pois um número muito grande de terreiros, mesmo que filiados para garantir uma certa legalidade de seu funcionamento, permaneceu avesso às exigências das federações e continuou com suas práticas tradicionais.

Este breve esboço histórico das relações entre cultos afro-brasileiros e a sociedade inclusiva conduz às interpretações sociológicas sobre o sentido de sua preservação e transformações sofridas ao longo do tempo. Antes disso, porém, passaremos a discutir certos aspectos da conceituação sociológica sobre os fenômenos mágicos e religiosos, que poderão melhor esclarecer tais interpretações.

II. MAGIA E RELIGIÃO NA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA

O debate sobre a religião, em termos de suas origens, papéis e conseqüências sociais, é sabidamente uma questão presente na sociologia clássica. Não obstante a negativa marxista em reconhecer seu estatuto ontológico, sua importância enquanto fenômeno estratégico para a explicação e a compreensão da realidade é ponto central das análises de Durkheim e Weber. Esses autores não cuidaram apenas da religião, preocuparam-se também com a magia, demonstrando as continuidades e rupturas entre elas e seus sentidos diferenciados.

Ainda que não se possam minimizar as diferenças teórico-metodológicas que contrastam as concepções mais genéricas dos autores, há que se salientar as inúmeras afinidades entre eles no caso específico da análise da magia e da religião. Em primeiro lugar, a semelhança entre os conceitos durkheimiano de *sagrado* (9) e weberiano de *carisma* (10), que supõem ambos uma atribuição valorativa de qualidades extra-empíricas aos objetos por eles contemplados. Em segundo lugar, o caráter individualizado da magia frente à religião: tanto para um como para outro, a magia liga-se prioritariamente à manipulação do sagrado/carisma para fins utilitários e pessoais, enquanto a religião mantém suas preocupações relativas aos interesses coletivos que expressa. Se para Durkheim a confraria mágica não realiza a comunhão religiosa da Igreja, para Weber o mago é visto como um empreendedor individual face ao caráter institucionalizado da *congregação* e do *sacerdócio*.

Ainda, a magia era vista por eles como expressão historicamente superada. Se Durkheim generaliza os resultados de seu “experimento” sobre a religião, feito com base empírica de sociedades primitivas, não procede da mesma maneira com a magia, a qual não teria o atributo da universalidade. Se Weber confere a esta última o caráter da manifestação do carisma em sociedades camponesas, predominantes até a época medieval, vai associar o mundo moderno desencantado à plenitude das religiões éticas. E, sobre-

6 Ricardo Mariano, *Neopentecostalismo: os Pentecostais Estão Mudando*, dissertação de mestrado, FFLCH-USP, 1995.

7 Roger Bastide, “Nascimento de uma Religião”, in *As Religiões Africanas no Brasil*, cap. 6, 2º vol., São Paulo, Pioneira/Edusp, 1971.

8 Idem, *ibidem*.

9 Émile Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1991.

10 Max Weber, “Tipos de Comunidade Religiosa (Sociología de la Religión)”, in *Economía y Sociedad*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964.

tudo, do ponto de vista que mais nos interessa nestas reflexões, para ambos a religião é vista como um fenômeno eminentemente moral frente à amoralidade da magia. Para o clássico francês aquela expressaria a superioridade moral da consciência coletiva sobre a carência moral das consciências individuais. Para o sociólogo alemão, a magia seria um obstáculo a ser vencido no processo racionalizador e moralizador que se inicia com as religiões éticas.

A sociologia dos fenômenos mágicos e religiosos teria que esperar pelas reflexões de Georges Gurvitch (11) para reabilitar a magia quanto à sua função social. Este autor a percebeu não mais como uma apropriação individualizada do sagrado, com finalidades também pessoais e, portanto, despida de ética e de controle social por parte de grupos mais amplos, mas como expressão dos interesses dos grupos minoritários e dominados no interior de sociedades primitivas ou tradicionais. Produzidos e reproduzidos socialmente, crenças e rituais mágicos não se caracterizariam mais, nessa interpretação, pela ausência de preocupações de caráter ético, mas por uma moralidade de aspiração diversa da moralidade estabelecida ou convencional. Expressariam eles a busca de autonomia por parte de grupos submetidos no contexto social e político.

Trabalhos mais recentes produzidos por autores ligados à chamada “sociologia das mutações”, entre os quais Balandier (12), Augé (13), Ziegler (14), têm seguido esta última linha interpretativa, privilegiando o nível instituinte do mágico no qual prevalecem formas de contestação social sobre o nível instituído do religioso, tendente a manter o equilíbrio e a ordem. Contribuições de estudos etnológicos têm também reforçado tal visão da magia, desde os trabalhos de Evans-Pritchard sobre os azandes (15) e de Luc de Heush sobre os bantos (16), que demonstram a existência da dicotomia magia branca e negra inclusive nestes contextos sociais primitivos.

Na análise a que procederemos, sobre a magia no contexto umbanda, estaremos mais próximos à interpretação dos autores recentes, sociólogos e antropólogos, que nela vêm mais do que simples práticas anômicas e anti-

sociais. Identificamos nela expedientes de que lançam mão indivíduos marginalizados socialmente, mas também aqueles integrados à sociedade, mesmo que em seus degraus inferiores, além daqueles de outras extrações sociais, cultural e economicamente privilegiados, todos eles em seus momentos de crise pessoal. Como já perceberam outros autores – Fry e Howe (17), Brumana e Martínez (18) –, trata-se de técnicas de resolução de aflições do cotidiano, amplamente reconhecida como eficazes.

Tal forma de encará-la não tem a pretensão de contrapor-se à análise clássica. Esta foi produto da reflexão sobre outros contextos histórico-sociais e com intenções mais abrangentes ligadas à interpretação da moderna sociedade ocidental. Mesmo os acontecimentos mais recentes que atestam a “revanche do sagrado” na pós-modernidade são posteriores às análises dos clássicos. Estes, mesmo assim, continuam a fornecer pistas para a compreensão dos fenômenos mágicos onde quer que eles se dêem. Não obstante, nossas considerações estão circunscritas a um tipo de prática mágica dentro do campo religioso brasileiro e contemporâneo, devendo, pois, exprimir suas especificidades.

III. MAGIA E RELIGIÃO NO CONTEXTO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

É, sem dúvida, Roger Bastide o nome de maior expressão no que se refere ao estudo desses cultos. Sua obra, contraditada por outros autores em alguns de seus aspectos, é ponto de referência obrigatório que não pode ser ignorado. No entanto, conforme acreditamos já ter demonstrado alhures (19), sua posição metodológica diante da realidade observada, fortemente ancorada na distinção magia/religião de Durkheim e em suas afinidades pessoais com o candomblé, fez com que este fosse tomado, como bem notou Duglas T. Monteiro (20), como paradigma da religião autêntica frente a outras formas descaracterizadas magicamente (a macumba) ou ideologicamente (a umbanda).

Há, por parte do sociólogo francês, uma condenação moral explícita da antiga macum-

11 Georges Gurvitch, “La Magie, la Religion et le Droit”, in *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, PUF, 1956.

12 Georges Balandier, *Anthropologiques*, Paris, PUF, 1974.

13 Marc Augé, *Symbole, Fonctions, Histoire*, Paris, Maspero, 1974.

14 Jean Ziegler, *O Poder Africano*, São Paulo, Difel, 1972.

15 Edward E. Evans-Pritchard, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

16 Luc de Heush, *Pourquoi, l'Epouser*, Paris, Gallimard, 1971.

17 Peter Fry e D. Howe, “Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo”, in *Debate e Crítica*, nº 6, São Paulo, 1975.

18 Fernando G. Brumana e Elda G. Martínez, *Marginalia Sagrada*, Campinas, Editora da Unicamp, 1991.

19 Lísias N. Negrão, “Roger Bastide: do Candomblé à Umbanda”, in Ceru (org.), *Revisitando a Terra de Contrastes: a Atualidade da Obra de Roger Bastide*, São Paulo, Ceru-FFLCH-USP, 1986.

20 Duglas T. Monteiro, “Roger Bastide: Religião e Ideologia”, in *Religião e Sociedade*, nº 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

ba, por ele considerada uma forma degradada de cultos africanos ancestrais, condizente com a condição de marginalidade social a que os negros foram relegados após a Abolição. Isso sobretudo nos grandes centros urbanos, onde sofreram a influência decisiva, no sentido de sua descaracterização, das práticas mágicas trazidas pelos imigrantes europeus.

Nossos estudos e os de Liana Trindade (21) têm nos conduzido a uma interpretação diversa. Sem negar a existência da macumba individualizada e envolvida com a criminalidade de inícios do século, sobretudo em São Paulo e no Rio de Janeiro, conforme demonstrou Roger Bastide, houve na mesma época terreiros de macumba com distinções hierárquicas internas e culto organizado e controlado (22). Se as práticas denunciadas pelo estudioso francês revelavam a situação anômica vivida pelas populações negras da época, a presença dos terreiros por nós constatada revela também que estas contrapunham-se à anomia, lutavam no sentido de limitar seus nefastos resultados. Contudo, identificadas ambas as formas aos olhos da repressão (e inclusive da análise sociológica de então), foram igualmente estigmatizadas e perseguidas.

No que se refere à umbanda, não podemos também aceitar o rótulo de ideologia que lhe foi atribuído pelo mestre francês, em decorrência de suas afinidades com o proletariado negro em formação a partir da década de 30. A atitude do negro socialmente integrado, de buscar a compatibilização de suas crenças com a sua nova condição social, pode antes ser vista como uma forma de *aggiornamento* religioso do que como descaracterização ideologicamente conduzida. Envolve, sim, ocultações de caráter ideológico e atitudes motivadas politicamente, mas não mais do que o próprio candomblé, com sua rejeição de elementos sobrevenientes e tentativas de preservação da memória africana. São apenas soluções diversas para uma situação semelhante, preservacionista esta e integracionista aquela, porém ambas igualmente ideológicas. Não se pode desconhecer que toda mensagem religiosa original se transforma em contato com a diversidade social envolvente, de alguma forma se comprome-

tendo com o secular e se acomodando aos interesses materiais e ideais predominantes. Nem se pode esquecer que toda teologia é também ideologia religiosa (23).

Se para Bastide a questão da inserção do negro na sociedade e da religião como seu elemento identificador foi o “fio de Ariadne” que o conduziu em suas pesquisas, Cândido Procópio Ferreira de Camargo (24), ao contrário, encontrou no kardecismo – espiritismo europeu racionalizado em consonância com o discurso científico e moralizado de acordo com os cânones cristãos – contraponto da umbanda por ele analisada: seriam estas duas formas de espiritismo, segundo ele, os pólos de um “*continuum* mediúnico” que as incluiriam e combinariam em graus variáveis as suas características particulares, constituindo assim formas originais em cada terreiro específico. Como resultado final, seu estudo é antes sobre o pólo branco e cristão do que sobre o negro e afro-brasileiro.

Outra antítese da interpretação de Bastide, embora contrapondo-se a ela em outra direção, surge no trabalho de Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz (25), *O Segredo da Macumba*. Inspirados na sociologia das mutações e operando dentro de um referencial marxista, selecionam a macumba como a forma de culto afro-brasileiro com o qual se identificam. Vêm nela uma expressão contracultural do negro dominado na estrutura de classes e sua constituição como decorrente da memória de eventos da resistência negra à escravidão, sobretudo Palmares. Por via psicanalítica, através das identificações entre a repressão sexual e a aceitação da autoridade, tal como apregoada por W. Reich, chegam ao papel político da macumba: Exu, seu herói dionísio, que combate os apolíneos pretos-velhos e caboclos umbandistas ligados à preservação da ordem, ao mesmo tempo que liberta a sexualidade, contrapõe-se às vigências culturais e políticas.

Embora Renato Ortiz (26) tenha sido discípulo de Bastide, dele distanciou-se ao não fazer a leitura dos cultos afros a partir da problemática do negro. Seu ponto de vista é o da atuação da sociedade branca sobre tais cultos, a ponto de provocar “a morte branca do feiticeiro negro” no caso da umbanda. Não

21 Liana Maria S. Trindade, *Construções Míticas e História: Estudos sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade*, tese de Livre Docência, São Paulo, FFLCH-USP, 1991.

22 Lísias N. Negrão, “A Gestão da Umbanda na Ótica do Outro: do Império à República Velha”, in *Entre a Cruz e a Encruzilhada*, op. cit.

23 Pierre Bourdieu, “Análise do Campo Religioso”, in *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1974.

24 Cândido Procópio F. de Camargo, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Edusp/Pioneira, 1961.

25 Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz, *O Segredo da Macumba*, São Paulo, Paz e Terra, 1972.

26 Renato Ortiz, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, op. cit.

obstante incorporar basicamente as interpretações de seu mestre sobre a tríade destes cultos – a marginalidade da macumba, a integração da umbanda e a preservação do candomblé –, não compartilha com ele de suas avaliações valorativas sobre os mesmos.

O modelo da umbanda é, para Ortiz, a própria sociedade brasileira, racionalizada e moralizada, que torna inexorável a adaptação da religião negra às vigências culturais. O candomblé pode se manter em nichos, onde permaneceria, como diria Bastide, “em conserva”. A macumba pode permanecer enquanto o processo de integração de populações marginais não se completar, mas pertence ao passado em diluição. Não admite, contudo, seu caráter contracultural tal como propõem Lapassade e Luz; seria antes resquício tradicional que atitude moderna, politicamente canalizável. O futuro pertenceria à umbanda, essencialmente branqueada apesar de seu “empretecimento” (não “enegrecimento”) em aspectos secundários, assimilada e domesticada. O discurso dos intelectuais umbandistas aponta o caminho a ser trilhado, apesar de resistências eventuais.

Os autores citados delineiam o quadro dentro do qual a magia na umbanda será a seguir discutida. São trabalhos mais antigos, de maior ou menor fôlego, mas que mapeiam as principais posições interpretativas sobre ela e seus congêneres. Outros trabalhos mais recentes e importantes também para a discussão, já mencionados ou ainda a serem, sobre questões relevantes tais como a cura mágica ou a figura mítica de Exu, serão também utilizados e presentes à discussão, dadas suas relevantes contribuições.

IV. DIREITA E FRENTE; ESQUERDA E COSTAS

Os terreiros ou tendas são unidades discretas e independentes do culto umbandista, centralizadas na autoridade de seus “pais-de-santo” que reúnem em torno de si número variável de “filhos-de-santo” ou médiuns, que atendem a uma clientela tanto fixa quanto eventual. Constituem-se eles nos locais de sua produção e reprodução mítica, em que são gerados os “guias”, também genericamen-

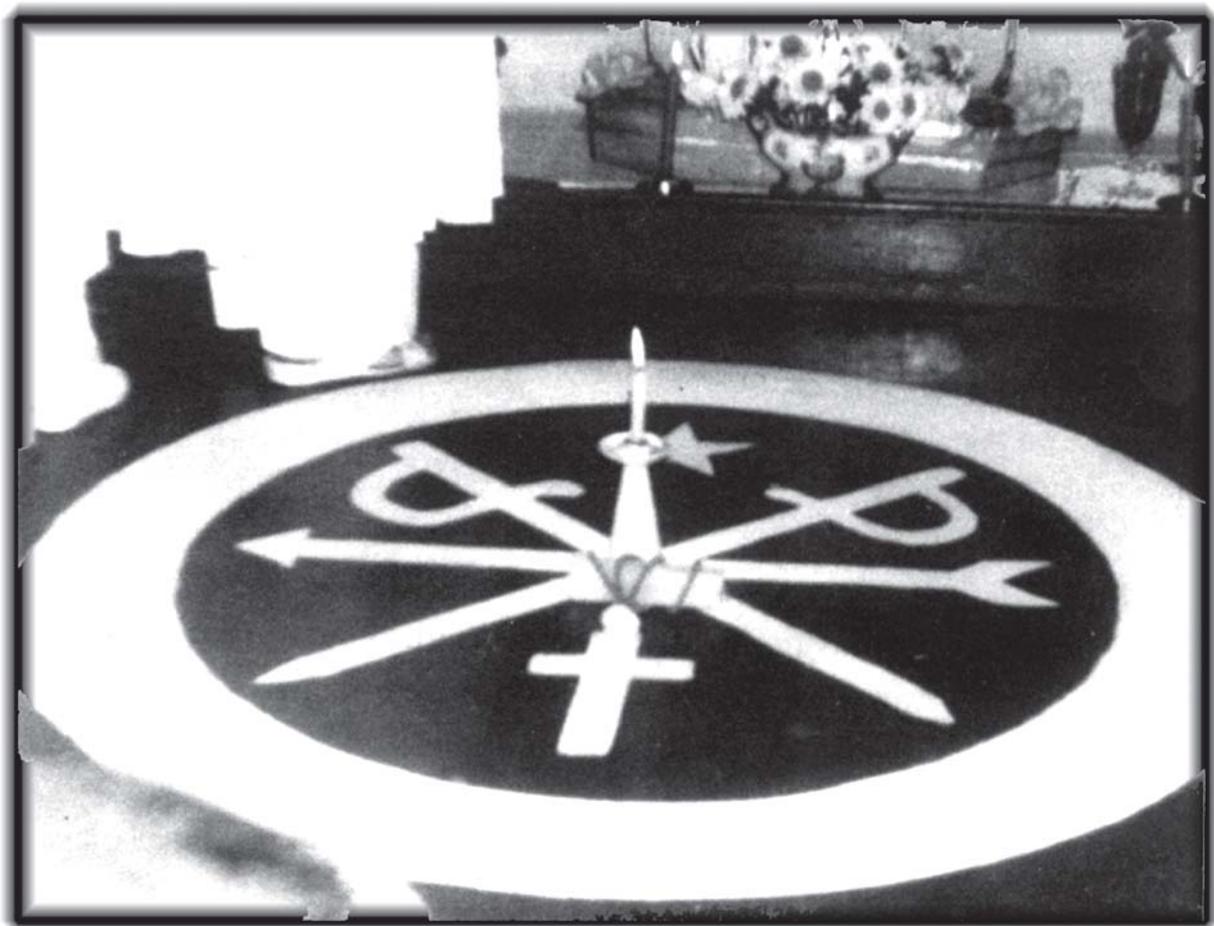
te chamados de “santos” ou ainda “orixás”, que lhes são característicos: espíritos estereotipados que representam em sua maioria tipos sociais característicos da sociedade brasileira.

Com a exceção de numerosos tipos de espírito que aparecem muito pouco nos terreiros e com grande indefinição de suas características, tais como ondinas, sereias, guias hindus, estrelas de guia, padres, enfermeiros, anjos e almas, entre outros, são doze as suas categorias mais freqüentes, em ordem decrescente: caboclos (índios), pretos-velhos (escravos), baianos (nordestinos, que podem ser também cangaceiros), exus (espíritos demoníacos), pombas-giras (prostitutas), crianças, boiadeiros, marinheiros ou marujos, oguns (o orixá africano, identificado a São Jorge), Zés Pilintras (malandros), ciganos e médicos.

Há infinitos espíritos individuais em cada uma destas categorias (por exemplo: o Caboclo Urubatão, a preta-velha Mãe Joana, o baiano Gerônimo, etc.), além de espíritos individuais de categorias mistas, como a pomba-gira cigana, o exu-mirim, o preto-velho baiano, entre outros. Com a exceção dos oguns e eventualmente de outros orixás que só se incorporam para ser homenageados, os demais espíritos “descem” para trabalhar em suas “giras”, quando são invocados pelos seus “pontos cantados” ao som dos atabaques ou de palmas ritmadas. Dão “passes” (espécie de benzimento em que as más influências espirituais são afastadas) e “consultas” (ouvem e aconselham), além de indicar “trabalhos” (procedimentos mágicos) e banhos purificadores com ervas.

A constituição das chamadas sete linhas da umbanda foi uma tentativa de ordenar hierarquicamente esse panteão. São divisões do mesmo, comandadas por um orixá identificado a um santo católico, que incluiriam um conjunto mais ou menos homogêneo de guias. A definição destas sete linhas e sua hierarquia variam, contudo, de terreiro para terreiro; o máximo de unanimidade que se conseguiu foi a relativa às duas primeiras delas: a de Oxalá-Jesus e a de Iemanjá-Nossa Senhora.

Uma outra ordenação muito mais simples, pela sua natureza binária, porém muito mais



significativa pelo seu caráter moral, é a que contrapõe os espíritos em termos de direita e esquerda. Os orixás-santos, caboclos, pretos-velhos e crianças, apesar de suas características diferenciais – os primeiros ociosos e quase inacessíveis, os segundos sérios, altivos e autoritários frente à meiguice e humildade dos terceiros e à alegria e ingenuidade dos últimos –, são inequivocamente da direita. Somente fazem o bem e atendem apenas aos pedidos de seus clientes que não conflitem com a moralidade vigente nem causem danos a outrem.

Os exus e suas mulheres, as pombas-giras, ao contrário, aceitam qualquer pedido de seus clientes, independentemente de preocupações de ordem moral, desde que pagos para isso – os famosos “despachos”, que incluem seus pratos prediletos: carne crua, galinha preta, bode e aguardente. Por isso são de esquerda. Os primeiros são vistos como perigosos ou ao menos como potencialmente maus,

capazes de atuar maleficamente. Não são propriamente o diabo, apesar da catequese católica ter feito essa identificação, já que sua iconografia africana o representa com chifres, tridente de ferro e com falo evidente, além de ter no fogo o seu símbolo. Quando aceitam a identificação com o diabo recusam o seu caráter intrinsecamente mau, como já havia notado Liana Trindade (27). Mas têm um evidente caráter diabólico, pois são vistos como espíritos de mortos, “eguns” ou “quiumbas”, que em vida foram assassinos, ladrões, etc. Ficaram vagando até serem recolhidos por Lúcifer, que os colocou a seu serviço. Aparecem nos terreiros rastejando, bebem pinga jogada no chão; se eretos têm o andar cambaleante e as mãos retorcidas como garras. Chegam a matar animais com seus próprios dentes e mesmo a querer comer crianças que não tenham sido batizadas. São identificados com os cemitérios (um dos seus lugares prediletos ao lado das encruzilhadas),

*“Ponto riscado”
de Ogum Megê em
que sobressaem os
símbolos guerreiros:
espadas cruzadas
e flechas*

27 Liana Maria S. Trindade, *Exu – Símbolo e Função*, São Paulo, FFLCH-USP/CER, Col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 2, 1979.

daí seus nomes relacionarem-se frequentemente com a morte: exu caveira, sete catacumbas, etc.

Já as pombas-giras são representações de prostitutas ou de mulheres de comportamento moral duvidoso (se dizem mulheres de sete maridos), desde as mais desclassificadas como Maria Mulambo, até as cortesãs como Maria Padilha. Bebem falso champanhe e fumam, provocam os homens com seus maneirismos e olhares e, salvo estas últimas, que “têm classe”, falam freqüentes palavrões. Os exus em geral e particularmente as pombas-giras, estas atendendo preferencialmente clientela feminina (são os “guias das moças”), tratam sobretudo do relacionamento sexual, arranjam namorados, amantes e esposos e fazem as “amarrações” de pessoas amadas, mesmo que casadas com outros.

É evidente que as federações e intelectuais de umbanda tentaram extirpar os exus e suas mulheres das giras. Mas são muito raros os terreiros em que não estejam presentes, de alguma forma. Geralmente têm sua casa na entrada do terreiro, a “trunqueira”, onde são colocadas suas imagens e oferendas. De todos os guias são talvez os únicos que têm giras especiais, normalmente mensais, na primeira ou última sexta-feira do mês, já que são identificados às entradas e saídas. Mas há os terreiros que as realizam toda sexta; após as giras da direita, à meia-noite dá-se “a virada”: uma cortina separa os santos do “congá” (altar) do espaço ritual, com a exceção de São Jorge-Ogum que, patrulheiro, permanece vigilante.

Se as federações e os intelectuais não conseguiram banir os exus, foram melhor sucedidos na tentativa de seu controle. Renato Ortiz, em seu citado trabalho, já havia mencionado o batismo dos exus como técnica de domesticação utilizada nos terreiros (28). Batizados, deixam de ser pagãos e não aceitam mais realizar malefícios nem se comportam primitivamente. Revelando uma grande influência kardecista, os pais-de-santo freqüentemente se referem a seus exus como “doutrinados”: não permitem que rastejem, bebam pinga no chão ou sejam inconvenientes com seus palavrões e comportamento agressivo. Embora batizados ou doutrinados

são ainda exus e pomba-giras, sempre tentados a um chiste ou palavrão, benevolmente tolerados, mas convém sempre estar alerta para evitar excessos. Apesar de moralizado, é muito raro um exu tornar-se o guia principal do terreiro; em nossas pesquisas encontramos apenas um caso.

Dessa maneira e paradoxalmente através de sua reinterpretação kardecista, os exus recuperam sua condição ambígua original (29): não são nem bons nem maus em si mesmos, mas podem realizar benefícios ou malefícios conforme sejam manipulados. Passam a ser vistos não como intrinsecamente imorais, mas como amorais; se “estão nas trevas”, podem “ganhar luz” desde que aceitem praticar exclusivamente o bem e evoluir até tornarem-se guias de direita, quando, então, deixariam de ser exus.

Enquanto mantêm esta condição, contudo, continuam sendo sempre potencialmente perigosos. Sem deixar de sê-lo, não obstante, podem estar à direita, quando doutrinados. Nessa nova condição, tornam-se os agentes preferenciais da contramagia: não podem fazer o mal contra inocentes, mas podem fazê-lo retornar contra pessoas maldosas e mal-intencionadas que iniciaram a agressão mágica, pelos umbandistas denominada “demanda”, através dos exus pagãos. Esse “trabalho sujo” não pode ser realizado pelos orixás, santos, pretos-velhos, caboclos e crianças, por ser incompatível com sua alta condição espiritual. A estes não é permitido, pelo mesmo motivo, entrar nos cemitérios e encruzilhadas, territórios dos exus pagãos em que realizam suas maldades. Obedecendo as ordens dos guias de direita, os exus batizados, dada a sua ambigüidade, podem fazê-lo, e assim combater o mal no mesmo lugar em que é engendrado, o que é considerado essencial para a eficácia do rito defensivo.

Estes guias, inquestionavelmente de direita ou esquerda, não esgotam, contudo, o panteão umbandista. Há os demais, cuja posição é dúbia, sobretudo os baianos, festivos, falastrões e desbocados, os marinheiros, mulherengos e bêbados, os Zés Pilintras malandros e marginais, e os ciganos apegados aos jogos de cartas e práticas divinatórias. Não são exus, embora muitas vezes os Zés

28 Renato Ortiz, “Da Ambivalência: Exu-Pagão/Exu Batizado”, in op. cit., pp. 137-44.

29 Ver os textos indicados nas duas notas anteriores.

Pilstras com eles sejam confundidos, e apesar de todos conviverem melhor e mais amigáveis com os mesmos; nem “santos”, de direita, devido às suas características pouco moralizadas. São também eguns e quiumbas que podem fazer o mal da mesma forma que os exus, mas que são mais facilmente moralizados e conseguem evoluir espiritualmente com maior facilidade, porque também não são de esquerda. Os pais-de-santo tendem a identificá-los como pertencentes à “meia esquerda”, à “linha mista” ou “intermediária”.

Direita e esquerda não são categorias neutras mas carregadas de valor, como metáforas da lateralidade do corpo humano a que se recorre com frequência para explicá-las: dois olhos, duas orelhas, dois braços, duas pernas, não apenas existentes mas necessários em seu conjunto para bem se ver, ouvir, trabalhar e andar. Assim, nos terreiros, salvo nos casos daqueles extremamente moralizados que prescindem da esquerda, e nos casos estritamente mágicos da chamada quimbanda que dispensam a direita, ambas estão de alguma forma presentes em seu imaginário e prática ritual. Mesmo naqueles em que há uma forte influência do evolucionismo espiritual kardecista e de seus ideais de caridade, a esquerda é vista como necessária. Sem ela se tornariam fracos e vulneráveis pois não teriam defesa contra as demandas, já que são os exus, mesmo que doutrinados, que se incumbem de defender os pais e filhos-de-santo, e mesmo a clientela, contra os malefícios reais ou virtuais de seus concorrentes, desafetos e inimigos. A virtude é vista como necessária e sua concretização o objetivo a ser alcançado, mas sem a força da esquerda ela torna-se inoperante. Apenas a presença dos espíritos da esquerda, ao contrário, confere o poder que, sem a presença da virtude, torna-se exclusivamente malévolos.

Esta, embora a mais importante e generalizada, não é a única metáfora corporal existente na umbanda. Os guias “de luz”, de elevada condição espiritual, não devem apenas situar-se à direita. Dada sua preeminência, devem estar também à frente, na parte nobre do corpo. Os espíritos ainda em evolução e apegados ao material, como os exus e pombas-giras especialmente, mas também os de-

mais, intermediários entre os dois, têm de ser posicionados atrás, como guardiões, guardacostas que são. Os ataques sofridos pelas pessoas por parte dos exus demandeiros são sempre pelas costas, já que na frente elas estão bem defendidas pelos guias de direita. Uma inversão desse posicionamento, com os exus atuando à frente, pode causar sérios problemas aos filhos-de-santo. Das moças volúveis que mudam frequentemente de parceiros sexuais, ou não os têm fixos, diz-se que suas pombas-giras tomaram a dianteira dos orixás e guias moralizados, explicando-se desta forma seu comportamento leviano. Recorre-se, nesses casos, aos pais-de-santo para reposicioná-las corretamente, corrigindo-se assim o erro e readquirindo-se o comportamento tido como socialmente aceitável.

Esta identificação da lateralidade do corpo humano a virtudes e fraquezas morais não é um atributo exclusivo da umbanda. Ela acompanha as religiões desde suas formas mais primitivas até seus desdobramentos mais contemporâneos. As oferendas são entregues aos deuses com a mão direita, com ela também se transmite as bênçãos e se persigna. Os deuses estão à direita do homem e o próprio Cristo está à destra do pai; nas suas iconografias, sua mão direita aponta para o céu e a esquerda o inferno. Nessa direção, é clássico o ensaio de Robert Hertz, “A Preeminência da Mão Direita: um Estudo sobre a Polaridade Religiosa” (30). Demonstra ele como a mão direita, identificada às virtudes do sagrado, opõe-se à mão esquerda, profana e associada tanto à ausência dessas virtudes como dotada de contravirtudes profanadoras daquele. A esquerda é a *sinistra* e o seu oposto o correto, o legal, o *direito*. Das mãos a metáfora se estende ao corpo humano em sua totalidade e ao espaço envolvente: “[...] para a direita é a idéia do poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda atividade afetiva, a fonte de tudo que é bom, favorável e legítimo; para a esquerda, esta concepção ambígua do profano e impuro, o fraco e incapaz que é também maléfico e temido” (31).

Informa o mesmo autor que a frente tende a ser, também, o lugar correto dos deuses e espíritos benignos. Identificam-se à luz que vem do leste, do nascer do sol, para o qual

30 Robert Hertz, “A Preeminência da Mão Direita: um Estudo sobre a Polaridade Religiosa”, in *Religião e Sociedade*, nº 6, CER-Iser, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1980.

31 Idem, op. cit., p. 111.

devem os fiéis tornar suas faces em suas preces e estar voltados os altares dos templos; enquanto atrás, no poente, estão os demônios e espíritos das trevas.

V. A REINTERPRETAÇÃO UMBANDISTA DAS VIGÊNCIAS MORAIS

Através da incorporação da doutrina kardecista da evolução espiritual e dos princípios morais cristãos, a umbanda reelaborou as raízes negras de seu universo simbólico. Ao fazê-lo, contudo, não abdicou de sua concepção religiosa fundamental: a idéia de que os relacionamentos sociais são perigosos; os outros, por disposições naturais, inveja ou simples maldade, são capazes de causar danos ao sujeito em sua sanidade, em suas condições econômicas e seu relacionamento afetivo e familiar. O caráter fragmentado da vida social nas grandes cidades, com o isolamento que acarreta e a competição como seu processo social predominante, culmina por reforçar esta percepção, ao invés de ultrapassá-la, por efeito dos fatores racionalizadores e moralizadores também aí operantes. As demandas contra os rivais, desafetos e pessoas maldosas estão presentes na vida real e são transpostas para o plano simbólico através da prática mágica.

Diversamente das religiões cristãs, o perigo não está no próprio indivíduo, nas suas culpas e pecados que possam afastá-lo do caminho correto e da promessa de salvação. É bem verdade que alguns pais-de-santo mais moralizados apregoam que o mérito pessoal para se alcançarem graças é imprescindível e que os guias de direita não atuam em benefício senão depois de “correr uma gira” e constatar a integridade do caráter do interessado e a legitimidade de seus interesses. Para eles, o dever da caridade como princípio moral básico contrapõe-se à prática mágica; admite-se apenas a contrademanda desde que comprovada a situação de vítima por parte do cliente. Há pessoas mal-intencionadas e perigosas, é justo, portanto, defender-se e contra-atacá-las.

Mesmo quando a iniciativa da agressão parte do cliente, há os outros guias que o aten-

dem sem especulações desta ordem. Os exus, as pombas-giras, os baianos, ciganos e Zés Pilintras estão sempre prontos a favorecer aqueles que lhes paguem as oferendas, sem maiores questionamentos. Além das giras destes guias serem mais movimentadas, espetaculosas e alegres, o que atrai uma clientela maior, eles mesmos estão muito mais próximos das debilidades humanas, para compreendê-los e ajudá-los em suas necessidades e conflitos. Em muitos terreiros, tais práticas duvidosas do ponto de vista moral, que implicam danos a terceiros, são tranqüilamente aceitas: “quando tenho algo que não presta a fazer, rodo a baiana mesmo, e rodo com a esquerda”, admitiu uma mãe-de-santo. E normalmente cobram pelos serviços prestados.

O perigo está nos outros, que podem comprometer sua situação e seus projetos para o futuro neste mesmo mundo. A solução encontra-se, porém, acessível através da manipulação mágica dos poderes espirituais. No máximo alguns deveres rituais têm que ser cumpridos e pagas algumas despesas suportáveis, já que os pais-de-santo têm a sensibilidade de adequá-las às possibilidades do interessado, e a defesa lhe está assegurada, bem como o contra-ataque mágico que puna o agressor. Há no discurso dos pais-de-santo, quase que invariavelmente, a afirmação de que os seus guias apenas desfazem os malefícios que os exus pagãos ou outros guias não-moralizados causaram aos seus clientes. Mas como a maior parte dos males que os atingem é interpretada dentro dos quadros da prática de feitiçaria, todo pai-de-santo é um feitiçeiro em potencial aos olhos de seus pares e da clientela em geral. As suspeitas e acusações mútuas constituem a regra.

Não obstante o poder e a eficácia dos exus e de outros demandeiros pouco moralizados, a preeminência da direita é universalmente reconhecida, mesmo por parte daqueles que trabalham preferencialmente com a esquerda. Tal superioridade é sobretudo moral, conforme vimos, mas ela se revela mais do que isso nas metáforas sociais utilizadas por pais-de-santo para explicarem a relação direita/esquerda. Baseados na mitologia africana em que cada orixá tem um exu à sua disposição para comunicar-se com seus iguais e mesmo

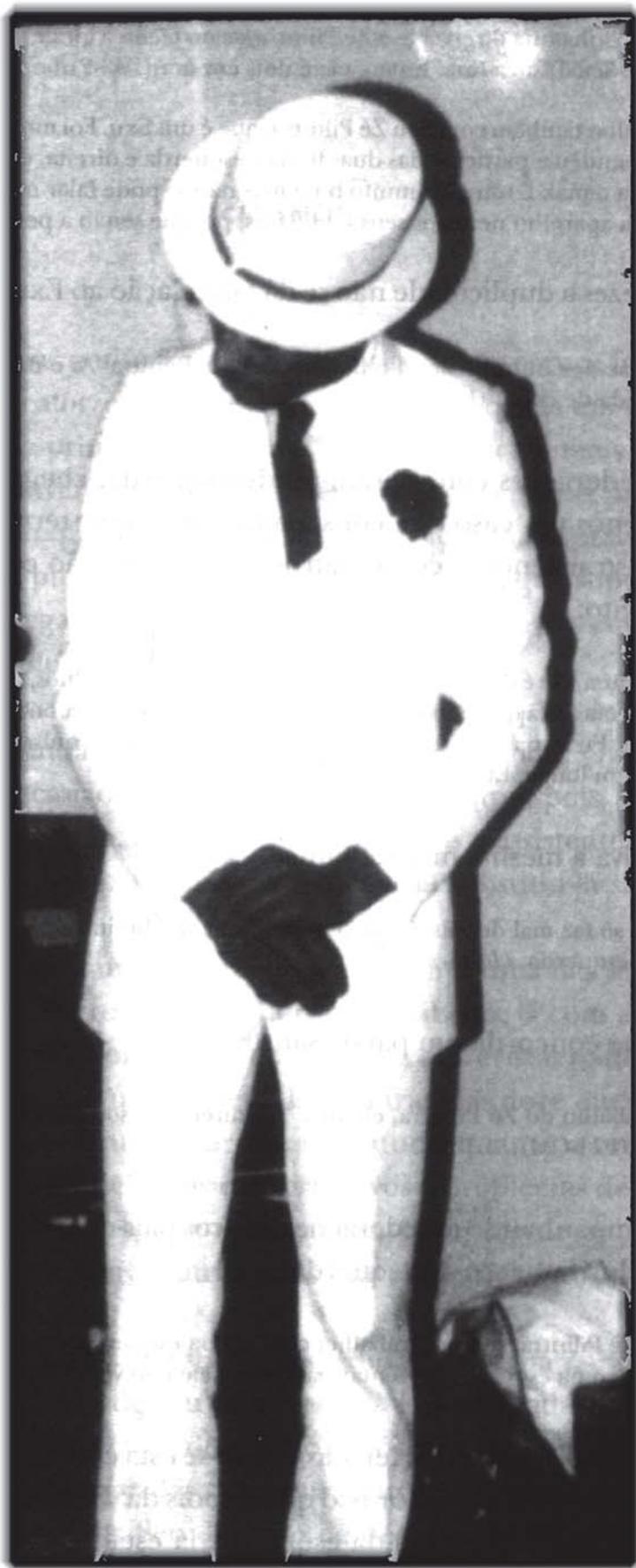
*Na outra página,
Zé Pilintra com
seus trajes típicos
de malandro*

32 Yvonne Maggie Alves Velho, *Guerra de Orixá: um Estudo de Ritual e Conflito*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

com os homens, os exus são classificados como “escravos”, “empregados”, “capangas” e “capachos” dos santos, sobretudo dos caboclos. Estes não fazem o trabalho “pesado” e “sujo”, mandam os exus fazê-lo. Um pai-de-santo foi bem explícito: os caboclos seriam os engenheiros das construções e os exus os peões.

Se o panteão umbandista procede a uma inversão simbólica na qual os segmentos mais pobres e oprimidos são alçados à condição de deuses (negros, índios, nordestinos, prostitutas, marginais), conforme há tempo percebeu Yvonne Maggie (32), nele próprio também não há igualdade. Os santos da direita tendem a ser vistos como comandantes, ilibados moralmente, dotados de grande conhecimento e ociosos em alguma medida; quando ativos fazem o trabalho leve e limpo. Os da esquerda e intermediários já são comandados, não dotados de consciência moral ou com a mesma apenas em início de formação, sem grandes conhecimentos, o que os condenaria ao trabalho pesado e sujo. Esta transposição da hierarquia do plano real para o plano mítico encontra no primeiro a fonte de legitimação do segundo e parece ser uma indicação de seu caráter conservador, de aceitação da ordem. Sem negar este caráter de reprodução ideológica da subalternidade, que a leitura do universo simbólico umbandista propicia, há, contudo, nuances a realçar.

A grande maioria das intervenções dos guias na vida daqueles que procuram por sua ajuda refere-se a questões de saúde. Tanto assim que não existem guias que delas não cuidem, todos são curadores. Existem ainda os “médicos do espaço” que, reunindo o saber médico ao saber esotérico, são especializados em curas, realizando inclusive as “operações espirituais”. A grande maioria das intervenções envolvendo saúde, por sua vez, refere-se a males não diagnosticados pela medicina oficial ou então diagnosticados mas não resolvidos pelos tratamentos médicos. Embora possa haver situações de complementaridade entre as duas formas de terapia, quando o tratamento espiritual é entendido apenas como um reforço da cura dos males do corpo e da mente, o caso mais frequente é o da oposição: a medicina não tem



competência para curá-los pois são males de origem espiritual: “encostos” de espíritos obsessores (eguns, exus), “trabalhos” de macumba realizados contra o doente, mediunidade não assumida ou não desenvolvida.

Dois trabalhos mais antigos (33) e outro mais recente (34) bem colocaram as questões mais relevantes sobre as terapias em contexto umbandista. Paula Montero demonstrou como as causas das doenças devem ter seus sintomas diagnosticados não em sensações orgânicas, mas na totalidade da vivência da pessoa enferma. Através do ritual mágico dar-se-ia a passagem de uma situação sentida como de desordem, a doença, para uma reordenação da vida do doente em sua totalidade, qual seja, a cura. A moléstia e seu tratamento ultrapassam o quadro médico restrito, para ganhar significado diante de sua biografia e do imaginário religioso. A atuação dos homens e dos guias explica e, por via simbólica, cura.

Embora a cura seja sempre vista como uma efetivação do ideal da caridade, em que se pratica inquestionavelmente o bem, os meios utilizados podem ser questionados quanto a este ponto de vista. Afinal, em certos casos, os exus foram utilizados para demandar contra a pessoa identificada como causadora do mal e esta foi contra-atacada, tendo possivelmente recebido de volta os efeitos nefastos de sua ação. Mas isso não importa: o princípio da justiça, que implica o castigo do agressor, legitima a utilização da esquerda e dos seus poderes. Caridade e demanda, embora antagonísticos enquanto valores, na prática se reconciliam.

Quanto aos demais problemas que são levados pela clientela aos guias, aos quais solicitam solução, também revelam carências de ordem econômica (emprego, dinheiro, moradia) ou desajustes profissionais (relacionamento com chefes e colegas) e afetivo-familiares (maridos, esposas, amantes, filhos, namorados). Nesses casos, embora a ação progressa e danosa dos envolvidos com os clientes possa ser também invocada como legitimadora da contramagia, nem sempre é esse o caso. Como justificar o pedido de “amarração” de alguém bem casado? Ou,

então, a consecução de um cargo ou emprego já ocupado por outrem? Muitas vezes, quando há disputa entre pretendentes, o mérito do cliente pode justificar a vitória; argumenta-se que o perdedor não foi prejudicado, apenas não foi favorecido. Considera-se que aquilo que é bom para um necessariamente é mal para outro.

Em suma, a lógica da prática mágica umbandista acomoda diferentes ordens de exigência. Atende aos valores ideais da caridade cristã filtrados pela ótica kardecista ao, em princípio, negar-se a praticar malefícios a quem quer que seja e só auxiliar vivos e mortos em suas carências e aflições. Mesmo que na prática tais valores sejam desrespeitados, há justificativas moralmente aceitáveis para fazê-lo: a justiça, o mérito. Satisfaz também à cosmovisão de suas raízes religiosas negras, ao fornecer os elementos simbólicos necessários para enfrentar e superar os perigos representados pelas relações sociais. Por último, é compatível com o meio social envolvente, hierarquizado e conflitivo, em que subalternos, marginais ou integrados, porém sempre de alguma forma carentes, têm que sobreviver. Não em razão do conjunto de suas crenças e práticas ter assumido um caráter contracultural, como quiseram alguns (35), ou revolucionário como supeitaram outros (36), mas porque foram capazes de incorporar vigências culturais (a moralidade cristã) sem o que não se legitimariam, ao menos o suficiente para manter-se e expandir-se, como culto religioso. Não só incorporá-las, mas também reinterpretá-las, compatibilizando-as com os requisitos de suas raízes religiosas negras e com o ambiente social a que vieram integrar-se.

A umbanda não é, como poderia inferir-se de seu caráter predominantemente mágico, apenas uma somatória de relações clientelísticas ligando os guias, pais e filhos-de-santo e interessados em solucionar problemas vivenciais. Os terreiros são constituídos por redes de relacionamento que controlam o comportamento individual, muitas vezes assentados em grupos de parentesco, de vizinhança ou de amizade que lhes são precedentes. Não são, também, vazios de conteúdo moral. Os terreiros de classe mé-

33 José Guilherme Magnani, *Doença e Cura na Religião Umbandista*, São Paulo, mimeo., 1980; Paula Montero, *Da Doença à Desordem — a Magia na Umbanda*, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

34 F. G. Brumana e E. Martínez, op. cit.

35 G. Lapassade e M. A. Luz, op. cit.

36 Paula Montero, op. cit.; e “A Cura Mágica na Umbanda”, in *Comunicações do Iser*, nº 20, Rio de Janeiro, 1986.

dia, em sua maioria, adotam a versão moralizada dos intelectuais umbandistas e das federações com as quais se identificam, realizando os tradicionais despachos de exus nos inícios das giras, e algumas sessões privadas de contramagia em que exus doutrinados desmancham os trabalhos feitos contra seus clientes. Embora identifiquem nos problemas destes a agressão mágica de terceiros, não os nomeiam aos seus clientes, preocupando-se em diminuir a tensão e aliviar os sofrimentos. Nesse sentido os pretos-velhos são indispensáveis: põem “panos quentes” nos conflitos e exortam os agredidos a retribuir com o bem os malefícios sofridos. No máximo, a impessoal “lei do retorno” espírita propiciará o castigo.

Quanto aos terreiros de periferia frequentados sobretudo por marginalizados, trabalhadores braçais ou de classe média baixa, o ideal da caridade está sempre presente, porém subordinado aos princípios da justiça, do mérito e da segurança obtida através das propiciações aos orixás por parte daqueles que a eles apenam. Praticá-la é necessário dentro de um ambiente de tantas carências: “Ajudar, não existe terreiro sem ajudar, nada vale a pena sem ser ajudado”, como afirmou uma mãe-de-santo. Mas continuou: “Se você for besta, só fizer bondade, bondade, aí também não dá”.

Em situações de escassez e concorrência pelas eventuais vantagens, não há como pai-de-santo e médiuns deixarem de apoiar seus clientes nas disputas e manipular os guias em favor dos mesmos, independentemente das exigências da moralidade estabelecida. Seria fatal para sua condição, pois fugindo das demandas seriam considerados fracos e sem poder, afastando-se deles a clientela. O que seria desastroso também do ponto de vista econômico, pois esses trabalhos são sempre pagos. Reconhece-se a autoridade do bom patrão ou chefe, mas demanda-se contra o ruim. Trata-se bem o colega, mas mobiliza-se os exus contra ele quando se torna um concorrente. Quando o amigo se transforma em rival, há receio em lhe “fechar os caminhos”.

Não se abandonam os princípios da caridade cristã-kardecista, mas foge-se de seus rigores, reinterpretando-a com base nos valores da cultura religiosa negra ainda pre-

sentes em sua memória, e das exigências decorrentes da inserção social dos adeptos. Busca-se prioritariamente o reforço simbólico das tentativas empíricas de aquisição, preservação ou incremento das condições de vida, sempre dentro de uma ótica individualista. Não se rejeita o mundo competitivo e hostil fora dos limites do terreiro e do lar, numa atitude de não-participação ou de protesto simbólico. Ao contrário, seu caráter é aceito e sua essência individualista e concorrencial/conflitual transmuta-se no imaginário religioso em demandas e cobranças nas quais homens e deuses estão envolvidos.

O jogo mágico incute ânimo e pertinácia na luta cotidiana contra os percalços da vida e das condições de existência social desfavoráveis. A sobrevivência e a melhoria das condições de vida dos adeptos e clientes é o objetivo. Os meios estão em posse dos orixás, com quem deverão negociar, e são obtidos mesmo que isso represente dispêndio econômico e eventuais prejuízos para terceiros. Não se trata de ausência de ética, mas de uma moral pragmática ao mesmo tempo conformista – na medida em que aceita as determinações sociais dominantes – e inconformista – na medida em que impulsiona os indivíduos à luta contra suas precárias condições existenciais.

Apesar do controle grupal exercido pelos terreiros, a perspectiva individualista predominante na sociedade os penetra e determina tentativas sempre dispersas e isoladas de resolução dos problemas. A ausência de uma ótica social mais ampla os condena a uma espécie de liberalismo subalterno distanciado de quaisquer práticas coletivas. Toda tentativa de participação política mais ampla tem sido vista, independentemente de sua orientação partidária ou ideológica, como desviante e ilegítima do ponto de vista religioso. Mesmo as obras sociais de sentido assistencialista, tais como a manutenção de creches, hospitais, escolas, tão freqüentes entre kardecistas, não animam os umbandistas. Talvez por viverem em condições de restrição econômica que inviabilize os possíveis projetos nesta direção, e com certeza porque seus horizontes são de um mundo amplamente encantado, das trocas mágicas entre homens e deuses.