

CULTOS DE POSSESSÃO NO DISTRITO FEDERAL

Marcos Silva da Silveira

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-graduação em
Antropologia do Instituto de Ciências
Sociais da
Universidade de Brasília em 14.07.1994

2ª versão

RESUMO

Esta Dissertação tem por objetivo apresentar uma caracterização de alguns cultos de possessão do Distrito Federal.

São descritos Centros de Umbanda do Plano Piloto e Terreiros dos Cultos aos Orixás, além de seus líderes e membros.

As características desses cultos são comparadas com as de outras formas de religiosidade já pesquisadas na atual capital brasileira, servindo de base para uma reflexão a respeito das relações contemporâneas entre Religião e Política em Brasília.

SUMMARY

The purpose of this paper is to give an outline of a few cults of ecstasy found within the federal district area.

"Umbanda" centres in Plano Piloto and those "terreiros" regarded as being the oldest and best-known ones are described, as well as their leaders and some of their respective community members.

The features of these particular cults are compared to those characteristic of other forms of religious expression already studied in the Brazilian capital today.

SUMÁRIO

1^A. PARTE: O ESPAÇO RELIGIOSO DA CAPITAL FEDERAL	
Introdução.....	06
Pesquisas Preliminares.....	09
Mitos da Moderna Capital.....	13
A Religiosidade popular de Brasília.....	19
Cultos de Possessão Afrobrasileiros.....	26
Do Projeto à Pesquisa.....	30
2^A. PARTE: O “SANTO” na CAPITAL.....	39
A Umbanda Branca no Plano Piloto.....	43
Dois Médiuns de Umbanda.....	59
Três Mães de Santo.....	68
Três Pais de Santo.....	74
Perto do Poder.....	78
3^A. PARTE: A CIDADE dos MUITOS ROSTOS.....	87
Conclusão.....	94
BIBLIOGRAFIA.....	100

1ª PARTE:

O ESPAÇO RELIGIOSO
DA CAPITAL FEDERAL

INTRODUÇÃO

Há quase meio século, o Sociólogo Roger Bastide já percebera, com relação ao culto aos orixás africanos no Rio de Janeiro, que alguns babalorixás e algumas Mães de Santo transferiam seus Candomblés da Bahia para lá, atraídos pelo sucesso e pela glória, que o turismo e o interesse econômico decorrente, injetavam nesses cultos na Capital Federal da época. As Mães de Santo de Salvador ao visitarem suas filhas de Santo no Rio de Janeiro, enxergavam as promissoras possibilidades do mercado religioso da Capital Federal. Bastide (1985) chegou, inclusive, a acompanhar a vinda de um Pai de Santo da Bahia para lá, transferindo completamente o seu Terreiro, com os seus objetos litúrgicos, instrumentos musicais e seus velhos ajudantes.

Bastide refletiu sobre estes processos dentro da questão da influência dos processos migratórios por sobre as religiões afro-brasileiras, questão que é fundamental para esta reflexão. Bastide situou, propriamente, a vinda de membros dos Cultos aos Orixás da Bahia e de Pernambuco para o Rio de Janeiro e São Paulo como parte do fluxo migratório maior existente entre o Nordeste do País e as capitais do Centro-Sul. Bastide assinalava, porém, uma dificuldade litúrgica no sucesso dessa migração religiosa, uma vez que tais cultos de origem africana são cultos religiosos fixos, ligados por laços rituais a um determinado território.

O culto, no seu sentido restrito, é um culto privado voltado para as pedras sagradas que simbolizam os santos, operado pelos sacerdotes dentro do espaço consagrado do Terreiro. Se um membro de uma Casa não pode participar do culto de uma Casa de Santo vizinha à sua, na própria cidade de origem, como poderia atualizar esse tipo de culto em cidades distantes e distintas? No raciocínio de Bastide, as seitas africanas não poderiam ser bem sucedidas em São Paulo uma vez que se o que atraía, e atrai, os imigrantes nordestinos é o progresso econômico de São Paulo, essas relações econômicas, e o estilo de vida que elas impõem, não iriam permitir que o Culto aos Orixás se recriasse naquela metrópole.

Para Bastide, a modernidade de São Paulo permitiria apenas a existência de formas já modernizadas de cultos de possessão, como o espiritismo Kardecista, a Macumba e a Umbanda, que chegaram a São Paulo através do Rio de Janeiro. Culto aos Orixás, se tanto, poderia ser o do modelo da Nação Angola, como o de Joãozinho da Goméia, que freqüentava Santos e São Paulo, cujo ritual tinha aproximações com a Umbanda. Os valores modernos de São Paulo seriam antagônicos àqueles do Brasil arcaico do Nordeste, onde as seitas religiosas africanas serviam de refúgio contra as tensões sociais mais amplas. Nas seitas africanas dos cultos aos orixás sobreviveria um espírito comunitário, avesso ao individualismo moderno.

Não vale a pena questionar todo este argumento de Bastide, que se têm lá os seus equívocos, quando vistos no momento presente, tem também sua pertinência e sua coerência. É importante ter em mente que Bastide não chegou a conhecer evidências etnográficas de culto aos orixás africanos na metrópole paulistana e que percebera que as Casas Bahianas que iam para Rio de Janeiro eram atraídas por um mercado que o Rio, enquanto Capital Federal e “vitruve do Brasil”, oferecia distintamente da cidade de São Paulo.

Mais que isso, hoje é possível afirmar que a expansão dos cultos de possessão afro-brasileiros têm acompanhado todo o processo de modernização da sociedade brasileira e é favorecido por ele. Por isso é que as reflexões de Bastide sobre a influência das migrações internas sobre essa religiosidade são pertinentes, uma vez que a vinda da Capital Federal e de toda a sua modernidade, seu modernismo e sua modernização para o centro do País, rural, arcaico e pré-capitalista, implicava, explicitamente, na tentativa de eliminação das diferenças regionais, às quais Bastide também se referia para pensar a religiosidade brasileira.

Brasília nasceu dentro desta modernidade na qual São Paulo constitui o pólo mais expressivo dentro do País e é mais do que significativo que a vinda dos cultos umbandistas e dos Cultos aos orixás para o DF siga os passos da dinâmica que esses cultos desenvolveram em São Paulo, que Reginaldo Prandi (1991) observou e descreveu, exceto por uma única diferença radical, a da influência da Política.

Prandi (1992) recoloca as questões desenvolvidas por Bastide ao fazer sua própria interpretação do Culto aos orixás em São Paulo. Ele retoma o tema das diferenças regionais,

relembrando que especialmente durante a ditadura militar, enquanto o Estado autoritário consolidava uma moderna economia de escala no País, atualizava a mesma nação aleijada, com uma pobreza e um atraso social em determinados setores, tão ou mais pronunciados do que nos países mais pobres do mundo. Numa sociedade incapaz de resolver os problemas sociais que a constituem, a população brasileira se vale da multiplicidade religiosa para encontrar soluções e respostas para os problemas que a afligem.

Sendo assim, o sucesso da religião, em particular dos cultos de possessão, estaria diretamente relacionado com esse dilema da sociedade brasileira. As soluções que estes cultos apresentam são mágicas e distantes da vida política em sentido estrito e as pessoas que buscam essas alternativas terminam por se afastar das instâncias propriamente políticas.

Há uma continuidade entre o argumento de Bastide e Prandi. Enquanto o primeiro afirmava que o culto dos orixás não poderia existir dentro da modernidade paulistana, o segundo está afirmando que ele pôde se expandir por dentro da umbanda paulista, porque a modernidade brasileira não se completou, permitindo espaços de sociabilidade como os oferecidos por esses cultos.

Isso pode ter sido verificado em São Paulo. Brasília, contudo, tem, e inclusive é o argumento destes dois autores que permite situar bem, uma religiosidade intrínseca à sua construção e à sua legitimação enquanto Centro de decisões da vida nacional, que resultam num paralelismo entre o Poder Político institucional e o Poder Religioso.

Tal característica é tão pronunciadamente marcada que todas as pesquisas já realizadas no Distrito Federal, seja no campo da religião, seja no campo mais propriamente voltado para a sociabilidade de sua experiência urbana singular, a tem apontado e discutido. Tal questão permite algumas considerações mais amplas, relevantes para o estudo dos cultos de possessão em particular.

Tal consideração precisa, primeiramente, ser elaborada a partir da distinção teórica mais fundamental aos estudos antropológicos em contexto urbano que distingue os estudos *na* cidade, dos estudos *da* cidade. As pesquisas realizadas em Brasília, que nós iremos considerar, tendem a se situar ente estes dois pólos.

Eunice Durham (1980) já mostrara que os estudos pioneiros **Na Cidade**, dentro das Ciências Sociais brasileiras, foram os estudos de populações marginais, periféricas, e de suas diferenças culturais, notadamente religiosas, onde os cultos de possessão sempre se fizeram notar. Neste sentido, as considerações deste estudo contribuem com uma longa tradição, que começa, pelo menos segundo Durham, com os estudos de Nina Rodrigues, em Salvador, na primeira década deste século. Os estudos antropológicos **Da Cidade**, porém, têm sido menos comuns e mais específicos, em geral votados para o processo da urbanização acelerada que vem ocorrendo em larga escala no País nas últimas décadas.

Luíz Tarlei de Aragão (1993) ao considerar os estudos antropológicos feitos em Brasília dentro desta distinção, situa o espaço urbano como o campo de determinados estudos, como parentesco, vizinhança, grupos profissionais além dos estudos que se detêm em determinadas categorias sociais parciais, como as *minorias*. Enquanto campo de estudo, o espaço urbano aparece como campo descontínuo e pleno ao mesmo tempo, ao invés de surgir como objeto teoricamente elaborado. O grande perigo destes estudos antropológicos em contexto urbano está em que essas coisas parciais sejam tomadas com o valor de um Todo, uma vez que a antropologia clássica dedicou-se a, metodologicamente, conhecer primeiro as partes de uma sociedade para a partir delas chegar ao seu todo, entendido como um postulado.

Transpondo este argumento para a distinção inicial, é como se os estudos *na* Cidade fossem necessários para uma melhor compreensão do fenômeno *da* Cidade, o que implica em subordinar uma abordagem a outra. No caso de Brasília, Aragão define a construção da nova Capital Federal de Brasil como um fato social global, um evento totalizante e significativo em si mesmo.

A nação Brasileira, independente e moderna, fundava-se novamente, instaurando-se definitivamente, construindo num ponto novo e geograficamente central, o espaço privilegiado de seu futuro. Tal projeto, inteiramente político, num sentido amplo, permite uma

leitura simbólica totalizante da experiência brasiliense, enquanto realidade complexa que é , multifacetada, comportando um vasto imaginário.

Aragão(op.cit) define que o simbólico necessita estar presente em todas as partes do todo social, como uma ideologia, ou um imaginário, ou simplesmente não estará em lugar nenhum, e por isso a produção e a circulação desse simbólico fornecem a via para a compreensão de uma totalidade, no caso do estudo da cidade, dentro da plenitude da abordagem antropológica.

O imaginário **da** cidade supõe, assim, um código simbólico geral, comunicável e presente nas práticas sociais desenvolvidas **na** cidade. É possível perguntar em que medida o espaço urbano, em sua especificidade, induz seus habitantes, física e psicologicamente. **Qual é o simbolismo predominante ou totalizante e qual o sentido ou direção sócio-simbólico da transformação sócio-econômica e cívico-política das populações instaladas nesse espaço, como caso de Brasília, em particular?**

Tal tarefa é desafiadora. Aragão aponta, também, que na prática, as pesquisas já realizadas **em** Brasília são tão fragmentárias e dispersas que dificultam uma compreensão mais completa do objeto que pretendiam compreender. De fato, por serem tão fragmentárias quanto o seu objeto, aumentam o enigma que ele impõe às pesquisas e ao corpo teórico que as informa.

Mesmo assim, é possível perceber que é em torno do simbolismo **do** espaço urbano específico que Brasília se constitui que tais investigações, embora arbitrárias, contingentes e parciais, se encontram.

PESQUISAS PRELIMINARES

Brasília enquanto tema de pesquisa e análise pelas Ciências Sociais em particular, já foi objeto de alguns estudos, que podem ser divididos nestas duas vertentes básicas, caracterizadas pelas influências do seu contexto urbano.

De um lado, aparecem estudos de Brasília, cujo tema é o próprio fenômeno urbano singular, envolvendo o planejamento e a construção da Nova Capital, sua expansão e o atual processo de consolidação da sua zona metropolitana.

A outra tendência de pesquisa tem seu objeto construído pelos grupos sociais específicos presentes na cidade, e, em geral, pelos processos de construção de identidades sociais que estes grupos desenvolvem. Nesta linha de pesquisa encontramos alguns estudos em Brasília que abordam grupos religiosos, A Cidade Eclética (1974) e o Vale do Amanhecer (1977), a Catedral da Benção (1984), a Assembléia de Deus (1984) e dois grupos de ufologistas (1984). Dentro desta divisão básica, é estabelecido um diálogo entre as duas abordagens, método necessário a tais algumas investigações específicas.

No Guardião do Rito (1991) tese de mestrado a respeito do Bumba-meu-boi de Sobradinho, Doria dedicou um capítulo inteiro para situar o papel da Cidade enquanto pólo estratégico deflagrador do desenvolvimento regional e urbano. Enquanto projeto moderno, Brasília antecipou, simbolicamente, uma modernidade ainda inexistente na época de sua construção.

No plano cultural, a cidade foi pensada inicialmente, como uma encruzilhada para as diversas expressões regionais do país, um espaço síntese, onde surgiria uma identidade nacional para além das regionalidades característica da identidade brasileira até então. Doria precisou ir às metas norteadas do plano original de Brasília para compreender o lugar e a importância que o Bumba-meu-boi do “seu Teodoro” veio a ocupar no espaço cultural da Capital, como manifestação cultural da nação brasileira e não mais como uma expressão singular da cultura maranhense.

Quando é dito que Brasília surge de uma decisão política, está sendo dito que Brasília surge para consolidar o país enquanto um estado nacional integrado, ou seja, com um mercado nacional de fato. Na prática, como definiu primeiramente Cope (1979) esta integração significou a consolidação das fronteiras estabelecidas pela expansão do parque industrial do Sudeste e pelas migrações das populações litorâneas para o interior.

Neste artigo, Religião e Política no Distrito Federal, Cope articulou de maneira sistemática uma perspectiva teórico-metodológica sobre o estudo da religiosidade encontrada no DF percorrendo tanto as questões da Cidade enquanto espaço social e político, quanto questões próprias da reprodução de instituições religiosas neste espaço social.

Sua hipótese básica consistia em afirmar “**que existem relações causais, e portanto lógicas, entre a experiência econômica e política dos indivíduos em sociedade e sua escolha de visão cosmológica e prática ritual.**” Cope buscou compreender a estratificação social dos cultos religiosos de uma cidade observando como estes cultos estavam distribuídos na estrutura espacial do Distrito Federal, que comporta diversos setores destinados às associações religiosas.

A partir dessas perspectivas a identidade religiosa de determinados grupos sociais pode ser vinculada ao processo social mais amplo da implantação e consolidação da estrutura social e política da nova capital tanto quanto às questões próprias da importância de referências religiosas para a articulação de visões de mundo específicas e distintas num ambiente metropolitano.

A dimensão simbólica da religião, as práticas rituais, as crenças, a importante dimensão da escolha religiosa pelos adeptos, devem ser atualizadas num conjunto de situações e relações, onde a situação social dos frequentadores de um culto relaciona-se de alguma forma com o local e o padrão de ocupação do culto.

É possível indagar a respeito do lugar socialmente determinado deste ou daquele culto religioso na estrutura sócio-espacial do Distrito Federal, agregando à concepção urbanística de Espaço uma dimensão antropológica de espaço social, simbolicamente

percebido e construído pelos agentes empíricos já revelados por diversas pesquisas neste tema permitindo que seja possível falar no **Espaço Religioso da Capital Federal**.

O artigo do Profº Cope é um ponto de partida na colocação de parâmetros necessários a abordagem do tema. Sua hipótese básica, já apresentada, foi trazida para o campo específico do Distrito Federal na forma de duas perguntas:

“Como cosmologias distintas coexistem num espaço social como Brasília? Até que ponto cultos religiosos distintos implicam maneiras realmente distintas de ver e compreender o mundo, num mesmo mundo? Em segundo lugar, se estas visões distintas coexistem, como expressam padrões sociais e culturais dos adeptos, ou seja, as divisões da estrutura social na qual eles se inserem e de suas origens culturais?”

A posição das Casas de Culto na estrutura social do Distrito Federal há de ser, tudo indica, um índice seguro de verificação da posição social de seus membros e seguidores. Contudo, as diferenças entre cultos, por um lado, e entre as características sociais desses cultos, podem ser variações significativas até certo ponto, uma vez que a administração centralizada do Distrito Federal impõe uma homogeneização de opções em alguns planos, notadamente neste da ocupação do espaço.

Minha primeira incursão nesse campo, na cidade satélite de Ceilândia, forneceu-me uma primeira compreensão possível das relações existentes entre a religião e o espaço que ela pode ocupar numa zona metropolitana como a que está em formação dentro do Distrito Federal e o seu entorno.

Em 1987, já Bacharel em Ciências Sociais, comecei a cursar as disciplinas próprias à formação em Licenciatura, como forma de complementar uma formação universitária a nível de graduação. Comecei a conviver no ambiente da Faculdade de Educação e tive minha atenção despertada por alguns episódios bastante desafortunados que aconteceram em algumas cidades satélites ao longo daquele ano.

Num local bastante periférico, denominado **Expansão do Setor O**, localizado entre as cidades de Taguatinga e Ceilândia, uma professora primária fora assassinada numa escola da rede oficial, superlotada e insuficiente para atender às necessidades da população local. A **Expansão do Setor O**, diferentemente de outros assentamentos populares do DF, era um lugar desagradável, com ruelas irregulares, apertadas e sombrias, o esgoto correndo por elas, separando os casebres de papelão, plástico e sobras de madeira. Era certamente um dos locais mais marginalizados do DF.

O caso não era isolado. Havia, na época, muita tensão nas escolas da rede Oficial localizadas na periferia de Taguatinga e Ceilândia, principalmente, criando um clima de medo generalizado no ambiente escolar.

Nos corredores da Faculdade de Educação, contudo, surgiam versões mais detalhadas desses casos. Segundo várias alunas e professoras, principalmente as que trabalhavam junto ao Campus avançado da Universidade de Brasília na Ceilândia, esses casos expressavam dois problemas fundamentais.

Em 1º lugar, a carência de serviços básicos e de infra-estrutura da periferia do DF, que contrasta com a excelência dos mesmos serviços nas áreas centrais como o Plano Piloto, Guará e o Centro de Taguatinga.

Em 2º lugar, o abismo cultural existente entre os valores da classe média urbana dos jovens professores oriundos dessas cidades - Taguatinga, Guará e Plano Piloto - acostumados com as facilidades da vida urbana e moderna de Brasília, em confronto com a experiência de miséria urbana dos moradores da periferia, oriundos da zona rural ou das inúmeras invasões que o Governo do DF sempre se empenhava em remover e reassentar em locais como a expansão do Setor O.

Esses conflitos tornavam-se particularmente tensos porque essa população de baixa renda, embora carente economicamente, desenvolvera, ao longo da breve história do DF uma forte e crescente capacidade reivindicatória.

Na própria sede da Fundação Educacional do Distrito Federal todos esses problemas me foram confirmados por uma orientadora educacional que também me brindou com novas informações .

A violência nas escolas da periferia tinha realmente um duplo aspecto. Os professores, recém-concursados pela FEDF eram despejados nas pequenas unidades de ensino da periferia, onde chegavam inexperientes e com medo dos alunos, tratando-os com distância e uma animosidade pouco disfarçadas.

A resposta da população a essa discriminação era à altura. Essas escolas eram transformadas em palco de batalha para todas as reivindicações da população carente frente as instituições governamentais, como água, luz, asfalto, esgoto, policiamento e lazer.

Em alguns lugares, de fato, as escolas eram invadidas e ocupadas por grupos de jovens agressivos, as vezes armados. Em outras, porém, haviam pessoas mais espirituosas, como num grupo escolar, onde, uma turma de rapazes, sem condições de se matricular, subiu ao telhado do prédio para protestar, "teatralizando" uma aula.

Algumas características dos cultos afro-brasileiros, que eu começava a estudar, forneciam curiosamente, elementos para uma interpretação desse quadro. Tanto no modelo umbandista quanto nos Cultos aos Orixás, os ritos são precedidos de oferendas aos Exus, entidades que tidas como agressivas e perigosas, precisam ser despachadas e apaziguadas, para que os ritos aconteçam de maneira satisfatória. O perigo dessas entidades é sua dimensão ambígua, uma vez que são eles que fazem a comunicação com os seres luminosos e benfazejos, os guias de umbanda e os orixás africanos.

Além disso, como os exus são também os guardiões dos Terreiros e pelo menos no caso dos cultos umbandistas, onde existem rituais nos quais os médiuns incorporam estas entidades, eles são procurados para resolver problemas de ordem material, como emprego, moradia, casamento, e adultério. Seus ritos são situações de intensa negociação, muitas vezes bastantes tensas e tumultuadas.

A partir desse modelo ritual e místico a violência nas escolas de Ceilândia podia ser interpretada, já que os bandos de jovens marginalizados e violentos, de alguma maneira, abriam caminho para que aquela população carente, como um todo, manifestasse e apontasse todos os problemas a que estavam sujeitas, inclusive na área de segurança pública. Tal raciocínio, embora tênue e intuitivo levou me a dois pontos chave:

1- Como tal religiosidade, entre outras, poderia ser vivida dentro dos contrastes sociais específicos do DF, marcado por uma modernização tão desigual e tão dinâmica, ao mesmo tempo?

2- A religiosidade teria um papel significativo, de fato, na organização da vida cotidiano e política desses habitantes da periferia e de outras camadas sociais?

O passo seguinte foi chegar ao Campus Avançado da Universidade de Brasília em Ceilândia, subordinado ao Decanato de Extensão. Embora minhas hipóteses iniciais tivessem sido muito bem recebidas, rapidamente pude perceber que os fatos não eram exatamente como eu imaginara de início.

O pessoal responsável pelo Campus Avançado da Ceilândia me informou, numa primeira conversa, que de fato, a Umbanda estava presente na Ceilândia. **"É o que mais têm,"** cheguei a ouvir. Ninguém sabia, porém, me indicar um Centro, um líder religioso, ou pelo menos um freqüentador do Culto. Se a Umbanda estava em toda a parte, também parecia não estar em lugar nenhum, pelo menos nas proximidades do Centro de Ceilândia, onde o Campus funciona em meio a diversas instituições públicas, como a Administração Regional, Hospitais, Colégios e Bancos.

Por outro lado, o Campus Avançado servia de apoio a várias Associações de Moradores existentes na Ceilândia desde o seu surgimento, em 1971, responsáveis pelo caráter combativo e reivindicatório da população daquela cidade satélite. Pude saber, pelo menos, que o movimento das Associações de Moradores de Ceilândia era altamente competitivo, havendo às vezes três ou quatro associações num mesmo Setor. Essas Associações são exclusivamente locais, organizando-se em associações maiores para reivindicar soluções para os problemas mais amplos, embora se fracionassem internamente em outras situações, como disputa por novos lotes em novos assentamentos.

Eu acabava de reencontrar o tema de estudo por outra via. Essa última característica das Associações de moradores é similar ao modelo dos cultos de possessão afro-brasileiros. Os Centros Espíritas formam um conjunto em termos, pois, na prática, é a

intensa fragmentação de suas unidades, a competição entre as Casas, as constantes rivalidades e a ênfase no poder local são as suas características constitutivas.

Complementar a essa tensão crônica, essas Casas, seus líderes, membros e a imensa clientela, formam uma rede de alianças mais ou menos abrangente, conforme a situação permite. São alianças temporárias num universo social marcado pelo dinamismo e pela mudança. Novamente chegava a um ponto onde a vida religiosa e a vida política do Distrito Federal se aproximam, embora, se de um lado, os centros espíritas “revelavam-se ocultos” a uma 1ª observação, as Associações de Moradores eram bem visíveis.

As primeiras eleições no DF, para Deputado Federal, em 1986, tinham dado um maior fôlego às reivindicações dos moradores. Uma antiga administradora de Ceilândia, Maria de Lourdes Abadia, elegeu-se deputada federal constituinte. Toda sua carreira política fora desenvolvida em torno de Ceilândia, onde trabalhara desde a época da remoção das invasões, em 1971. A imagem de “*Ceilândia no Congresso*”, também era reforçada por outro deputado federal eleito, Chico Vigilante, e mostrava que, na vida política que se iniciava com a eleição do Congresso Constituinte, Ceilândia teria um papel de peso considerável dentro do DF.

Eu terminei encontrando uma referência de Centro Espírita na Ceilândia no próprio Plano Piloto.. Na Flora Pai José, uma casa de artigos religiosos, descobrira um cartão de apresentação de um jogador de búzios africanos, residente na Ceilândia. Havia também o cartão de propaganda da Casa de Artigos religiosos localizada naquela satélite, onde o profissional do oráculo dos búzios atendia.

Na ROSA DOS VENTOS, um próspero estabelecimento comercial dedicado aos artigos afro-brasileiros, os responsáveis puderam informar que possuíam diversificada clientela, porém pouco sabiam sobre eles. Endereços, filiações, estilos de culto praticados, era informações sobre as quais eles não tinham acesso.

A única conclusão segura que pude tirar de toda esta experiência, para o estudo que me propus realizar era que havia um homologia entre as Associações de Moradores e os Centros Espíritas, com relação alguns valores básicos.

Ambas são associações civis, voltadas para a realização de alguns objetivos e marcadas pela fragmentação, atomismo, concorrência entre os segmentos, características de uma estrutura social marcada por pequenos núcleos de autoridade local, que se aproximam e se afastam um dos outros, conforme julguem conveniente.

Era possível supor, também, que esses moradores de Ceilândia, podem, no espaço religioso dos Centros Espíritas, atualizar determinados valores através das práticas rituais ali desenvolvidas, que terminam por informar as atividades que desenvolvem junto às associações de moradores, de caráter político comunitário.

A invisibilidade desses Centros, provavelmente localizados nos fundos dos quintais, talvez possa ser percebida, hipoteticamente, como um indício de que tais associações religiosas são fundamentalmente domésticas e privadas, em oposição às Associações de Moradores, visíveis e públicas. Como tais, devem ser espaços sociais cujas funções se complementam. Já era possível, a partir dessas inferências, visualizar um espaço religioso articulado com um espaço político, porém, cada um com a sua autonomia específica, socialmente colocados em planos distintos.

MITOS DA MODERNA CAPITAL

O estudo mais elaborado e mais bem sucedido a respeito de Brasília, dentro da perspectiva de uma abordagem global de sua construção e de seu simbolismo, é sem dúvida o de James Holston (1993), A Cidade Modernista. Holston encara o desafio de analisar a paradoxal mitologia que cerca Brasília, para compreendê-la. Paradoxal, enquanto mitologia, uma vez que submeteu todo o modernismo do projeto original que a gerou a outros valores.

Brasília, enquanto idéia, situa-se, primeiramente, dentro do grande ciclo mítico elaborado em torno de noções como **NOVO MUNDO** e **NOVA ERA**. Enquanto a Capital do Brasil, situada no Planalto Central, contudo, Brasília personificaria o florescimento de uma grande civilização, que seria por ela criada, estabelecendo a soberania sobre o território nacional e integrando todas as regiões do País, a partir do centro político que antes de sua fundação simplesmente não existia.

Tal tipo de objetivo, no plano das idéias, surge como uma mitologia, porque a renovação do País, a transformação social esperada com a construção da nova capital foi pensada o tempo todo pelos seus idealizadores como a construção de um novo começo, uma nova origem. Tão inovador que só pode ser situado além da História, no plano do Mito.

A monumentalidade da idéia de Centro interiorizado foi tão agigantada que fazia com que a idéia de **Nação**, ao invés de historicamente construída desde um passado dado, fosse deslocada para o futuro. A Nação Brasileira, moderna e desenvolvida viria a ser a que surgiria a partir da construção de Brasília. Tal disposição, implicitamente ignorava, ainda no plano ideal, o presente e o passado históricos, para efeito de sua concepção.

O Plano Piloto de Lúcio Costa, aprovado para concretizar a idéia da Nova Capital - e de tudo o que se esperava dela - estava baseado precisamente e exclusivamente nesta idéia: **A expressão da grandeza da vontade nacional em se constituir numa Nação Moderna.**

A estrutura social e administrativa que de fato a nova capital precisaria contar para, também de fato, poder sediar o Poder Político e seu aparato tecnoburocrático, não foram definidos pelo projeto vencedor. Segundo Holston, foi como se Brasília tivesse revertido, ou mesmo pervertido, a idéia modernista, uma vez que enquanto a modernidade se define por um programa explícito de mudança e administração da sociedade, o plano vencedor omitiu esse programa.

Do Modernismo propriamente dito, Brasília herdou suas premissas utópicas: sua concepção e sua organização deveriam transformar a sociedade Brasileira. Brasília, para ser o berço de uma Sociedade teria que se tornar um antídoto à estratificação social brasileira até então existente.

Diferentemente da utopia modernista, que se propõe regional e crítica, com um objetivo explícito da destruição de uma ordem social e urbana anterior, para dar lugar a novas formas de experiência social, a utopia modernista brasiliense foi elaborada como uma grande epopéia, que muito mais atualizou suas origens coloniais, com seus temas da **Conquista**, do **Desbravamento** e do **Bandeirantismo**, ou seja o imaginário social originado como o Novo Mundo Quinhentista.

Nesse sentido, o projeto de Brasília significou não uma ruptura com o passado, como se poderia esperar de uma proposta realmente modernista, mas um desenvolvimento circular de projeto colonial, como Castelo Branco(1987) tão sucintamente definiu.

Este autor vê Brasília como a continuidade do projeto colonial e expansionista ibérico, transposto para a idéia de destino manifesto do País, a se tornar a grande potência da América do Sul. A construção de Brasília, nesse nível de idéias, surgia como uma verdadeira **Cruzada**, uma salvação desenvolvimentista, contra o subdesenvolvimento, o atraso e a ameaça do comunismo, inimigos do destino brasileiro.

Infelizmente, esse colonialismo interno contemporâneo, revela, em suas formas monumentais, toda a injustiça e a desumanidade desse mesmo projeto hegemônico. A obsessão pela monumentalidade, a concentração autocrática do poder e o despotismo, marcam a formação social brasileira desde suas origens, que Brasília, enquanto reivindicação por um Brasil definitivo, cristalizou como um culto a este poder.

Não se percebe a plenitude do Poder Político no plano das idéias, mas Houlston, Castelo Branco, Aragão, como Ribeiro(1980) chamam a atenção para o processo de construção da nova capital. Foi através da NOVACAP, uma autocrática agência estatal exercendo poderes absolutos, que de fato realizou-se a plenitude do poder político brasileiro em sua reinstalação no Planalto Central.

A cidade ideal sempre se limitou ao seu centro, o Plano Piloto, coberto de honras e privilégios, enquanto a periferia sempre esteve caracterizada pela marginalização, em diferentes níveis.

Tarlei de Aragão (1993) chama a atenção que, apesar de todo o seu humanismo explícito, Brasília contém todos os equívocos e as disparidades do País, atualizando e realizando o nosso passado barroco e a sua utopia do Novo Mundo de forma exemplar, porém com uma diferença marcante no plano político. Onde o Barroco Português, com sua estética, instituiu o Poder de Deus, mediado pela Igreja Católica Romana, como estando acima dos homens, a Nova Capital instituiu o Poder Político acima desses mesmos homens, dentro desse conjunto de valores que estruturam a Sociedade Brasileira, onde o Poder é mais importante do que o Homem, o indivíduo cidadão não existe e a ordem, o progresso e o futuro sacrificam o Homem que deveriam glorificar.

Como este autor afirmou a diferença modernista está, em primeiro lugar, no plano espacial. O Eixo monumental, sede do Poder Político tem na Praça dos Três Poderes seu centro por excelência. A Catedral da Capital, ainda referência religiosa em mãos da Igreja Católica Romana, está lá presente, porém deslocada, como um ministério a mais, no final de todo o conjunto de Ministérios Públicos que compõem o Eixo Monumental. Enquanto Poder, agora está na posição a mais distante do Centro Político ocupado pelo Legislativo, já na posição de intermediária e mediadora entre a sede do Governo e a Rodoviária de Brasília, por excelência, o espaço do povo.

Sua administração está a cargo de uma Paróquia e a sua maior celebração é a Solenidade de *Corpus Christi*, realizada nos gramados do canteiro central do Eixo Monumental. Ponto mais turístico do que religioso, a Catedral de Brasília está longe de ser, na vida religiosa de Brasília, o referencial mais central, embora seja o espaço religioso legítimo do Estado Brasileiro para suas celebrações oficiais.

É possível perguntarmos-nos, inclusive, a partir de sua posição e de sua função, se de fato Brasília possui algum Centro Religioso comparável às velhas Igrejas Matrizes das cidades coloniais brasileiras. Devido à seu planejamento moderno e a simultaneidade de sua construção, o Distrito Federal conta com diversos templos, católicos, protestantes e espíritas, que foram se instalando sucessivamente, de tal maneira que suas órbitas de influência são locais.¹

Voltando à questão do imaginário da Nova Capital, é muito difícil, se não impossível, não enxergar, a partir da Antropologia, toda essa reflexão crítica sobre a idéia de Brasília como uma nova versão do Mito de Fundação da Nova Capital e de como é praticamente impossível querer transcendê-lo. Talvez por isso ninguém ainda tenha podido escapar dessa mística que cerca Brasília, uma vez que sempre que ela é recolocada e repensada, termina sendo reafirmada, muito mais do que reduzida a um modelo teórico que possa compreendê-la para além de suas proposições.

Não temos aqui, por tudo isso, a pretensão de realizar tal tarefa, mas é nosso dever expor a questão e dialogar com ela. É importante compreender, por exemplo, a noção de Mito que Houlston utilizou para discutir o Plano Piloto de Brasília, pois estamos trabalhando com uma noção de Mito ligeiramente distinta.

Houlston, basicamente, toma Mito pela definição que Claude Levi-Strauss discutiu no artigo intitulado A Estrutura dos Mitos (1975), tanto quanto do antropológico britânico B. Malinowski. Destes autores, Houlston utiliza a noção de que o Mito transforma a História em

¹ Segundo Cope(1979) haviam em 1977, 417 templos cadastrados pela CODEPLAN, dos quais 200 eram protestantes, 98 espíritas e 78 católicos, destes, 36 no Plano piloto. Dos 94 templos do Plano Piloto, 1/3 eram católicos, enquanto dos 72 de Taguatinga, 49 eram protestantes. A maior concentração de Centros Espíritas estava no Gama. Dos seus 65 Templos, 23 eram espíritas. A adoração à São João Bosco, o padroeiro de Brasília, cuja importância merece ser devidamente registrada e analisada, é uma exceção a esse padrão, sem dúvida.

Natureza. Tais autores tomam o Mito pelas suas características de serem ao mesmo tempo históricos, já que falam de origens, e a-históricos, já que situam essa origem para além da história, num momento de tempo que têm a característica de ser permanente.

Nesse plano de entendimento, Mito e Mito de Origem, praticamente se confundem. Quando pensamos Brasília a partir dessas referências, oriundas da análise de mitos tribais, que realmente possuem uma dimensão a-temporal primordial, surge um certo desnível, já que a historicidade da construção da capital é por demais auto-evidente.

As reflexões de Edmund Leach, a respeito da realidade etnográfica da Alta Birmânia, por sua vez, podem servir para avançarmos na compreensão da mitologia específica de Brasília. Leach encontrou, entre os povos que estudou, uma série de situações, que poderíamos denominar de históricas, já que acontecidas em tempos datáveis com pessoas reconhecíveis, dentro de uma linguagem e uma dimensão propriamente mítica, com eventos sobrenaturais e intervenções de entidades religiosas.

O sentido dessas estórias surgia pelo fato de que a linguagem ritual e mítica, entre estas populações, funcionava como a única linguagem consensual que articulava diversos povos e suas diversas divisões lingüísticas e políticas. Sendo assim, qualquer evento politicamente significativo deveria ser traduzido para aquela linguagem, se os envolvidos quisessem ser entendidos pelos demais.

Um efeito deste processo, é que, ao final das contas, todos os eventos e suas interpretações surgem como versões muito elaboradas de determinados mitos fundamentais, uma vez que aproximá-los desses mitos é uma maneira de reforçar a sua significação.

Nesse sentido, Leach afirma que tanto os mitos primordiais, quanto os mitos históricos dos povos da Alta Birmânia, variavam sempre para engrandecer o status dos narradores, o que fazia com que suas versões fossem tão diferentes que chegavam a serem díspares. Leach concorda com Levi-Strauss com respeito a que todo mito se apresenta através de um conjunto de versões, mas alerta para a inexistência de versões corretas, ou de versões melhores do que as outras.

Enquanto Levi-Strauss irá procurar nas versões míticas as estruturas invariantes dos mitos, e a lógica das transformações entre as versões, Leach prefere mostrar que o cerne dos mitos são um conjunto de signos comuns utilizados como uma linguagem de discussão e enfrentamento.

Sendo assim, para compreendermos todo o complexo mítico que cerca a idéia de Brasília, **é preciso conhecer as versões e os agentes que as contam**, o que as etnografias já realizadas e por realizar, permitem fazer, uma vez que toda essa ideologização da idéia da Nova Capital terminou terminou engendrando uma cidade real, habitada por pessoas reais e que constituem uma sociedade real, que redefine estes ideais.

A reflexão de Holston é valiosa ao mostrar que apesar de toda essa mobilização ideológica, a passagem do plano da idéias para o plano da realidade foi acompanhado por uma profunda descontinuidade, ainda no momento da sua construção, nos anos 50. Tal questão poderia nos desviar para questões propriamente urbanísticas - e não simplesmente urbanas - tal é sua vastidão.

É importante reter apenas que a fundação da nova capital, construída com a aura dos símbolos sagrados investidos em Brasília, com suas cruces e templos, como que traduzindo através de uma mitologia universalizada de símbolos urbanos, benções divinas para o novo centro do País, trouxe mais um elemento para este paradoxal modernismo místico.

Ao instituir-se como centro Político numa dimensão simbólica tão elaborada, a Nova Capital não só instituiu como criou a necessidade de um espaço simbólico a ser devidamente construído por instituições e agências propriamente religiosas e mágicas, que o legitimassem simbolicamente, em linguagens e práticas propriamente míticas e devidamente ritualizadas.

Themis Quezede de Magalhães (1985) em sua Brasília: Mitos e Vivências, fala de mitos que são, em primeiro lugar, imagens e significados de um discurso sobre o espaço, antes de serem religiosos. A concepção do espaço de Brasília é fundamental na vida social, política e cultural da cidade. O mito considerado primeiro é o mito moderno do determinismo urbanístico. A dominância do discurso urbanista enfatiza o planejamento moderno de um

espaço edificado com o fundador do modo de vida moderno, que significaria a reconstrução da sociedade brasileira.

Por outro processo paradoxal, as singularidades e individualidades foram subordinadas pelas razões e ordens do Poder, numa verdadeira ditadura do Projeto Urbanístico. A urbanidade que impede a diversidade é na verdade uma ausência de urbanidade, já que esta é concebida como a possibilidade de um espaço de múltiplas variâncias.

Essa visão crítica do urbanismo afirma que na prática os espaços de Brasília não seriam apropriados pela população, e haveria uma ausência de convívio coletivo. Este discurso erudito é o discurso de jornalistas, arquitetos e outros intelectuais do corpo técnico administrativo.

Diversamente, Quezado entrevistou vários moradores do Plano Piloto, selecionados a partir da condição de usuários de um mesmo espaço - uma *Unidade de Vizinhança*². Sua constatação é que o que havia de homogêneo entre esses informantes era o individualismo de seus horizontes e de suas vivências.

As trajetórias individuais, embora bastante distintas e diversificadas, revelam apropriações específicas do espaço urbano condizentes com a inserção social de cada informante. O tom homogêneo, o discurso dessa população, está no estilo de vida individualista. O espaço moderno, urbanizado, é a natureza da cidade, onde tudo está organizado espacialmente. Este espaço é instrumentalizador dos estilos de vida desses informantes, é utilizado de fato, e é o cerne de uma sociabilidade. Há toda uma interação social com o espaço que possui significações sociais distintas.

Essas pessoas assimilaram a lógica racionalista do Projeto em sua eficácia. Brasília proporciona equipamentos modernos e um estilo de vida moderno porque é o novo centro do país. De um novo país, moderno, que agora é moderno porque possui um centro próprio.

Já as concepções propriamente religiosas se distinguem deste tipo de concepção, propriamente urbanista e moderna. Quezado também percebeu como em Brasília o poder sobrenatural soma-se ao poder político nacional. O campo religioso complementa o campo político. Brasília é a nova Capital porque foi construída para isso e foi construída porque estava predestinada a sê-lo.

Sendo assim, por mais que o campo religioso seja marcado pela multiplicidade, diversidade de igrejas, e seitas, tendências que não são exclusivas do DF, ele também é perpassado, como um todo, por essa demanda do poder político por uma legitimação através de mitos e práticas rituais.

O marco de uma nova civilização deve ser também espiritual e a consagração da cidade precisa ser atendida por esses poderes espirituais. Isto é operacionalizado por um duplo aspecto. De um lado, pelo fortalecimento político dos grupos religiosos locais. De outro lado, os grupos religiosos em sua diversidade, servem de canal para as demandas da população dos diversos segmentos sociais presentes.

Os líderes religiosos estão ligados diretamente a esse processo de intermediação social, entre os poderes centrais e as comunidades locais. Essa consagração deve ser vista como um suporte ideológico a altura do alto custo social do plano político de desenvolvimento e integração nacional, a partir do governo JK.

Gustavo Ribeiro (1980), em *O Capital da Esperança*, buscou resgatar um pouco da história das classes subordinadas, no caso os operários da construção civil, excluídos da História Oficial de Brasília. A nova era instaurada por sua construção, em primeiro lugar, aponta também este autor, realizaria a nacionalidade brasileira por ser uma construção de todos os brasileiros. Em segundo lugar, Brasília foi uma Grande Obra de construção civil, numa região isolada, com o objetivo de interiorizar a população e integrar a região no mercado nacional.

Em terceiro lugar, eis a questão, essa Grande Obra construída em quatro anos constituiu-se num enclave político sujeito às leis que a empresa responsável pela obra, A

² Unidades de Vizinhança, no Plano Urbanístico de Lúcio Costa eram os conjuntos de Super-Quadras atendidas por diversos serviços urbanos, tais como Igreja, Clube, Biblioteca, Escolas, Comércio local e Delegacia. Na prática, a única que foi completamente instalada foi a estudada pela autora.

NOVACAP, definia para a construção. O ritmo da obra, consagrado como o *Ritmo Brasília*, era o ritmo de uma intensa exploração de uma mão de obra composta por homens jovens e sem família, submetidos a jornadas de trabalho de até 24 horas seguidas.

Esses jovens eram atraídos pela ilusão de quanto mais horas trabalhassem maior seria o salário, sem que houvesse uma legislação trabalhista a protegê-los do desgaste físico e emocional a que estavam submetidos. A única lei dos canteiros de obras era a lei do mercado de trabalho.

Essa primeira fase do ritmo de trabalho intenso durou de 1956 a 1958. A partir desse ano, o fluxo migratório de trabalhadores para os canteiros de Obras foi suspenso e os acampamentos provisórios começaram a dar lugar aos primeiros assentamentos definitivos que começavam a surgir a partir do mercado de trabalho informal, que atendia ao mercado da construção civil.

É com a população que começa a migrar para esses espaços com o objetivo de ocupar as oportunidades desse novo mercado que surgem as primeiras "invasões" como a Vila Amaury, Vila Sara Kubitchek, que foram dando origem às primeiras cidades satélites, inauguradas antes ou logo após Brasília, como Taguatinga em 1958, Sobradinho em 1959 e o Gama em 1960. O núcleo Bandeirante, ex-cidade Livre, foi regulamentado em 1961.

Dez anos depois, em 1971, o processo continuava com a inauguração de Ceilândia, para onde foram removidos uma imensa população favelada, principalmente das invasões do Núcleo Bandeirantes e do Lago Paranoá. Ao todo foram 180.000 pessoas removidas e assentadas pela CEI - Companhia de Erradicação de Invasões - que deu o nome à nova Cidade satélite.

Todas esse movimento de reassentamento contou com uma intensa mobilização de lideranças comunitárias, instituições religiosas e meios de comunicação, intermediadores do processo.

Em Ceilândia, as entrequadras foram destinadas ao comércio, escolas e Igrejas, contando inicialmente com 36 lotes para templos religiosos. Segundo Mara Resende(1985) Ceilândia foi, até o surgimento de Samambaia, que lhe repete a História, marcada pela insuficiência de equipamentos urbanos, instalações precárias, sublocação e favelização, contrastantes com os grandes espaços e monumentos do Plano Piloto.

É relevante destacar as inferências de outro autor, Pilatti(1976) que elaborou Dissertação em Antropologia Urbana num momento intermediário da História de Brasília, entre sua fundação e a atualidade, por exemplo, o fato de que em 1975, o DF tinha 760.000 habitantes, o dobro do que possuía em 1965. Em 1985 já eram 1.500.00, dos quais um terço no Centro Administrativo, Plano Piloto, Guará, Núcleo Bandeirante e Cruzeiro. Pilatti distinguiu a realidade dos grupos em processo de adaptação à nova realidade urbana, ou seja, os migrantes e as transformações sociais a que eles estavam sujeitos, da vida urbana propriamente dita, tomada como o sistema urbano e a rede de cidades submetida à influência de seus processos políticos, ideológicos e econômicos.

Nesse sentido, Brasília, enquanto novo centro administrativo do País é desde sua inauguração, uma nova realidade mediadora entre às metrópoles já existentes no País e seus problemas e a ausência de metropolidade do interior do País. Inicialmente, Brasília era a metrópole sem problemas de um interior em modernização.

Essa nova vida urbana, com sua promessa de vida ideal, foi, em primeiro lugar, um mito tecnológico. A cidade ideal, um não-lugar, teve as desigualdades da estrutura urbana contidas pelo urbanismo moderno. Já a zona urbana no espaço, o Distrito Federal, foi obra dos agentes sociais e sujeitos coletivos, o que instaurou de fato as diferenças e desigualdades sociais neste espaço.

Enquanto mito da vida urbana moderna, o Plano Piloto tem sido espaço da realização dessa utopia, com uma identidade definida pela monumentalidade das construções modernistas, manifestação concreta do estado e do poder. Evidentemente os mitos e vivências da utopia urbana não podem ser exatamente os mesmos dentro da urbanização periférica., que é o que só a descrição das formas de religiosidade já estudadas permite demonstrar.

Planaltina, por exemplo, cidade do ciclo da mineração, foi fundada em 1790 por bandeirantes, com o nome de Mestre D'Armas, na rota entre Pirenópolis, Vila Boa de Goiás e

a zona de mineração da Chapada Diamantina da Bahia. Tornou-se município em 1899 tendo sido visitada em 1892 pela comissão Cruls que demarcaria o futuro Distrito Federal em 1922. Sua Pedra Fundamental foi construída pelo Presidente Epitácio Pessoa com uma promessa de sediar um futuro pólo de desenvolvimento regional, que começou a se concretizar com a Marcha para o Oeste do Governo Vargas, segundo Zats (1986).

Mesmo assim nunca deixou de ser uma pequena cidade religiosa do interior, marcada pelo Ciclo da Festa do Divino, entre outras manifestações do catolicismo rústico do Sertão Brasileiro.

A inauguração de Brasília, em 1960, redefiniu completamente o tempo e o espaço de Planaltina. O que seria o futuro: a *Nova Capital*, virou o presente: o que era presente, a cidade que um dia seria a nova capital, passou a fazer parte do passado. Planaltina viu a capital ser erguida não onde ela estava, mas ao seu lado, processo que só terminou em 1972, quando ela foi transformada em cidade satélite da Nova Capital, com novos bairros sendo agregados ao que veio a ser o *Setor Tradicional* - a cidade antiga e centenária- para abrigar a população vinda de fora, principalmente de nordestinos, mineiros e goianos.

Foram nessas novas vilas, Vila Buritis e Vila Vicente, que foram se instalar os Centros Espíritas, e os pentecostais, tanto quanto o futuro Vale do Amanhecer, próximo da atual Planaltina. Em 1972 Planaltina renasceu também em sua religiosidade característica, graças a um novo incremento da Festa do Divino e ao início da Encenação da Paixão de Cristo. Após Brasília, Planaltina terminou tornando-se a cidade mais religiosa do Distrito Federal.

A RELIGIOSIDADE DE BRASÍLIA

Em 1981, José Ferreira Neto pesquisou dois grupos de ufologistas em Brasília, formados por pessoas que procuravam manter contatos com seres extraterrestres. Coincidentemente, os ufologistas redefiniam Brasília numa dimensão mítica e milenarista: tanto o Brasil em geral, quanto Brasília em particular, serão o reduto mundial de uma Nova Era. Brasília será a sede de uma nova civilização que surgirá no 3º milênio cristão.

Esses ufólogos eram espíritas, sendo que os contatos que mantinham com os extraterrestres, são do tipo mediúnico: sonhos, visões, intuições, mensagens recebidas, desdobramentos do espírito para fora do corpo, embasadas e codificadas, em primeiro lugar, a partir da Doutrina de Alan Kardec.

Naquela época, José Ferreira Neto pesquisou o *Projeto Alvorada*, concebido pelo arquiteto Luiz Gonzaga Scortesi de Paula. O objetivo do Projeto era o de instalar 12 “estações celestes” em pontos elevados do território nacional, para receber os aparelhos extraterrestres, que viriam a manter contatos com a Terra, após um cataclismo mundial, quando inundações e outras catástrofes destruirão a atual Terra.

O projeto Alvorada possuía um escritório nacional em Brasília, responsável pela implantação de uma estação celeste em São João da Aliança, município goiano localizado ao norte do Distrito Federal, numa região elevada. Nesse escritório, na prática, conviviam cerca de 15 pessoas unida em torno de crenças do iminente fim do mundo. Um significativo alinhamento planetário no final do ano de 1982 traria o início do período crítico.

O original conjunto de crenças que compartilhavam era uma tentativa de síntese entre Ciência e Religião, trazendo a experiência mística, no caso um elaborado conjunto de fenômenos de possessão por agentes extra-físicos, para dentro de uma visão de mundo moderno e modernizada. Os integrantes do Projeto Alvorada possuíam formação universitária e muita informação a respeito de crenças religiosas e teorias científicas.

O conjunto de crenças, na sua vivência pelo grupo, unia, particularmente, o viajante disco voador interplanetário com o modelo de um *Cidadão Planetário*, além das fronteiras terrenas, como língua, religião, e nacionalidade. Enfim, um indivíduo ambigualmente moderno e sacralizado, pelo desenvolvimento da capacidade de contato com os seres extraterrenos superiores. Esse era o ideal do grupo.

Por sua vez, tanto o escritório do Projeto Alvorada, quanto a sua Estação Celeste, constituíam um território onde a utopia milenarista, associada ao futuro da Nova Capital, apresentava-se como uma versão resumida da nova cidade, num espaço, num tempo e num conjunto de indivíduos altamente particularizado.

Para os migrantes que de fato estavam envolvidos no Projeto, vindo em sua maioria de outras capitais, como Belo Horizonte e o Rio de Janeiro, tanto o Distrito Federal quanto a Estação Celeste em São João da Aliança, deviam surgir como a realização da futura terra prometida, já em tempo presente.

Visto a partir do Projeto Alvorada, o movimento de expansão da fronteira interna brasileira para as terras do Planalto Central apresentava-se como que numa versão atualizada da sua mística, pioneira, expansionista e salvacionista. Uma Conquista, do “centro da Terra”, paradoxalmente moderna e mística, por dentro dos limites do imaginário social.

Na pesquisa de campo que desenvolveu para sua Dissertação de graduação em Ciências Sociais, Alex Ricardo da Silveira (1997) observou e descreveu uma sessão espírita realizada numa pequena vila do município goiano de Alto Paraíso, vizinho a São João da Aliança que também abriga comunidades milenaristas atraídas pela “energia” da região, a mais elevada do Planalto Central.

O pesquisador pôde assistir a um rito de cura mediúnica operado por membros da Fazenda **Terra dos Anões**, uma comunidade espírita situada no Município. Na Vila, a sessão ocorria num rancho de palha situado num terreno de fundos.

Treze médiuns do “*Hospital de Jesus*”, formavam a Corrente espiritual que recebia os espíritos e diagnosticava os males da Vila e de seus moradores. O povoado estaria

“carregado” por espíritos obsessores, além de padecer com o consumo elevado de bebidas alcoólicas. Problemas pessoais de moradores que assistiam ao ritual foram apontados, e tratados com passes e rezas.

Esse tipo de ritual de “*conforto espiritual*”, realizado pelos médiuns da Fazenda, na comunidade dos garimpeiros da vila, é um rito característico da ética da prática da caridade cristã dos Espíritos Kardecistas. Essa assistência social simbólica, é amplamente generalizada dentro desse ambiente religioso, personificado, entre outros, na figura do espírito do Médico Bezerra de Menezes, evocação obrigatória dentro desses cultos.

O lote onde os Trabalhos espirituais são realizados funciona como um ‘hospital espiritual’ sob a direção desse espírito. É um território sacralizado, porém dentro de uma linguagem moderna, médica.

Outra instituição religiosa dentro deste molde, que já foi alvo de pesquisas³, chama-se **Desafio Jovem de Brasília**. É um movimento religioso encontrado em várias cidades e constitui-se numa instituição evangélica voltada para a recuperação de jovens drogados. A recuperação dos pacientes acontece em territórios especiais que a instituição mantém para o tratamento.

Os jovens iniciam o tratamento na condição de internos, numa residência denominada “MANSÃO”, a *Casa de Recuperação David Wilkerson*, localizada na cidade satélite do Guará. É uma casa espaçosa, com espaço para hortas, entre outras atividades, onde os pacientes são submetidos a um doutrinação religioso.

As moças ficam internadas num outro local, o “Lar das Moças”, localizado em Sobradinho. Só para os rapazes há uma chácara na zona rural de Taguatinga, voltada para terapias ocupacionais, numa etapa posterior do doutrinação subsequente à etapa da “Mansão”.

A fase final acontece no “Escritório”, localizado até hoje na CLN 406, onde o ex-viciado será definitivamente reintegrado à vida na sociedade civil.

O **Desafio Jovem** é uma instituição modelo para os Pentecostais que o mantêm. Ele pode ser interpretado como um conjunto de espaços religiosos locais, individualizados, no meio de toda a teia de espaços habitacionais do DF, que ele, enquanto Instituição religiosa, hierarquiza sob outros princípios.

O **Desafio Jovem de Brasília** ocupa uma posição privilegiada dentro do Movimento Evangélico do País. Ele serve de modelo para os demais centros de tratamento de ex-viciados no resto do País, sendo o mais bem instalado de todos. Vejamos, para situar melhor, onde e como as Seitas Pentecostais estão instaladas do DF, a partir de dois movimentos pesquisados por Neuza Rodrigues (1983) e Alexandrina Santos (1979), respectivamente, a **Casa da Benção** e a **Assembléia de Deus**.

O Pentecostalismo vinha sendo, desde a década dos 70, o culto que mais crescia no DF. É um culto de revitalização cristã, surgido como reação a secularização do Protestantismo. É utópico, ideológico e aberto ao êxtase pelo Espírito Santo e sua Doutrina.

Dentro de sua mítica utópica, Brasília é a Terra Prometida e os pentecostais, são o povo eleito. O Planalto Central é um lugar seguro e de futuro, por eleição divina. A construção de Brasília é vista como um plano de Deus, e o Brasil é considerado o maior país missionário do mundo.

A missão pentecostal, todavia, diverge radicalmente do ecumenismo da Nova Capital, já que para eles a diversidade religiosa é coisa do diabo e cabe a eles combatê-la.

Santos (1979) particularmente, discute como em Brasília, Religião e Política compartilham de uma linguagem comum, de um discurso comum e de um mesmo universo de representações simbólicas. São representações de esperança, utopia, sonho, centro, céu, elevação, que levam a razão política do progresso e do desenvolvimento até a dimensão do Mito e das Profecias.

A construção da cidade, a construção e a interiorização do Centro Político da Sociedade Brasileira é, através dessa moldura e desse fundo, um acontecimento nacional e

³ Boluarte(1979).

mundial, uma vez que assinala o início da civilização do 3º milênio, instaurando um tempo próprio, dentro de uma dimensão universal.

Enquanto Mito, a Capital do 3º milênio serviu como um apelo tanto para a Presidência Carismática JK, quanto como contraponto para a crise das últimas décadas, já que, em ambos os casos, o que a religião oferece é sempre uma esperança de um futuro melhor, que compensa as dificuldades do presente.

O fato de que as instituições religiosas de que trataram estarem situadas na retaguarda do Poder Político é demonstrado por Santos ao analisar a **Assembléia de Deus**, onde expõe relações pessoais que são induzidas pelo espaço religioso e que tem efeitos políticos, envolvendo trocas de favores e a construção de carreiras de prestígio.

Dentro de uma cidade de migrantes atraídos pela melhoria de condições econômicas e acesso a serviços sociais, as pessoas buscam as promessas que o desenvolvimentismo oferece através das transformações sociais que opera. Essa busca passa pelo espaço religioso e nele encontra em caminho de realização.

A Assembléia de Deus, em particular, parece ser uma religião que perpassa diversos setores sociais dentro do DF. Este movimento religioso possui, inclusive, uma Catedral localizada na Avenida W-5 Sul, característica em suas dimensões e por sua arquitetura imponente.

Segundo o levantamento orientado pelo Profº Cope (1979), seus templos estão dispersos por todo o DF, numa distribuição pontual, desde o Plano Piloto, passando pelas cidades satélites mais desenvolvidas como Taguatinga, Guará e Sobradinho, até os setores mais periféricos, nas satélites de Ceilândia e Gama. Atualmente é difícil encontrar um assentamento no Entorno do DF que não possua pelo menos em templo desses cultos protestantes.

É provável que, dentro do movimento pentecostal da Assembléia de Deus, um verdadeiro campo de articulações sociais esteja estabelecido, percorrendo setores dos mais centrais aos mais periféricos da zona metropolitana do DF, atualizada pela pequena elite formada dentro da Igreja pelos pastores mais jovens, pessoas com acesso á educação superior.

A Casa da Benção, é por sua vez, outra Catedral pentecostal, uma vez que seu templo sede, localizado em Taguatinga Sul, também é conhecido como Catedral da Benção. Foi fundada pelo pastor evangélico pentecostal Doriel, que denomina sua seita de Tabernáculo Evangélico de Jesus (TEJ).

Doriel iniciou a sua vida religiosa em São Paulo na década de 50. Só chegou em Brasília em 1970, vindo de Belo Horizonte, já na condição de pastor. Seu culto cresceu muito, assim como o Setor onde está instalado, que foi inteiramente urbanizado na década de 80.

Os fiéis do Culto são divididos em dois grupos distintos, os membros e os freqüentadores. Este últimos participam das chamadas Reuniões de Libertação, ritos de cura e exorcismo, além dos demais serviços religiosos, enquanto os Membros participam de todas as atividades do Grupo, incluindo as atividades internas na Igreja Local e na sede Nacional.

A Igreja local é formada pelo conselho administrativo, que inclui o pastor e seus representantes. A seguir vem a Diretoria local ou regional, seguida do Supremo Concílio do TEJ. Estas instâncias são interligadas pelos membros que circulam por elas, acumulando funções.

A forma burocrática da instituição convive com a presença carismática do Pastor Doriel que centraliza a administração, através do corpo de pastores imediatos. Eles são um corpo de especialistas na religião, sempre bem vestidos, de terno e gravata, formando uma confraria, marcada por laços de solidariedade e lealdade.

A passagem da condição de freqüentador para a condição de membro, ou seja, a filiação de fato, implica numa mudança social, uma vez que passa a haver um encaminhamento da vida da pessoa e de seus familiares, por parte dos membros da Igreja. Os membros identificados pela pesquisadora, eram residentes em Taguatinga e Ceilândia, enquanto os freqüentadores vinham de toda a parte, principalmente das periferias do Entorno que começava a se formar, entre o Gama e o município vizinho de Luziânia. Eram, na

totalidade, pessoas pobres e carentes, migrantes nordestinos, mineiros e goianos, atraídos pelas possibilidades de trabalho e que não chegavam a ser miseráveis.

Os Pastores, por sua vez, não chegam a formar uma elite social de origens distintas dos demais membros. São uma elite de especialistas religiosos dentro dessas comunidades periféricas. A distinção fundamental é uma distinção de poderes de origem religiosa.

Os especialistas detêm um poder religioso que é monopolizado, uma vez que a crença fundamental do culto é que o crente é aquele que tem o poder da fé. Quanto mais o frequentador ressocializa-se dentro do culto mais irá se aproximar da fonte desse poder, personificado pelo pastor Doriel e sua equipe, eleito por Deus para a missão evangelizadora da Casa da Benção.

O êxtase pentecostal da Casa da Benção é mal visto mesmo por outras seitas protestantes, como os batistas, que os acusam de fanatismo, charlatanismo, enriquecimento ilícito, entre outras coisas. A Casa da Benção parece ser a seita mais periférica do DF, e a que apresenta os ritos de exorcismo e de êxtase pelo Espírito Santo mais espetaculares.

Podemos, por fim, demonstrar a propriedade de nosso ponto de vista analisando os dois cultos de possessão mais característicos do Distrito Federal, pois são os que melhor permitem equacionar, empiricamente, os parâmetros discutidos até agora.

Os dados citados com relação à Cidade Eclética e ao Vale do Amanhecer são fruto da pesquisa que Eurípedes Cunha Dias (1974) elaborou junto à primeira, e Ana Lúcia Galinkin (1977), junto à segunda.

Na prática, a Cidade Eclética e o Vale do Amanhecer são bastante diferentes, mas possuem algumas características comuns que vale a pena destacar, como o conteúdo milenarista e messiânico de suas doutrinas e o contraste deste apelo junto à ritualística umbandista.

A transferência da *Fraternidade Eclética* para o Planalto Central, pode ser visto como um movimento de saída de um contexto profano para um contexto sagrado, nos termos do Grupo, que partiu de uma situação de inserção na sociedade mais ampla para uma situação de retirada desse mesmo campo. Visto assim o movimento da Cidade Eclética, apesar de suas singularidades, constitui-se numa resposta a uma situação de mudança social, as mudanças políticas ocorridas no País a partir da redemocratização de 46.

Os adeptos de Yokaanam não formavam uma comunidade baseada em laços de parentesco, inicialmente. Todavia, com a transferência do movimento para uma fazenda no Planalto Central, a *Cidade Eclética*, surgiu uma pequena comunidade com um número de fiéis que mantém relações estruturadas sob o signo de relações pessoais, como laços de parentesco. Essas pessoas se distanciaram deliberadamente das relações impessoais próprias de uma metrópole como o Rio de Janeiro dos anos 50.

A *Doutrina do Amanhecer*, por sua vez, ocupa um imenso centro ritual onde médiuns treinados desenvolvem atividades de cura durante alguns períodos semanais definidos. Essa sede, em Planaltina, nunca foi uma comunidade permanente de fiéis retirados, ou afastados da sociedade envolvente.

O Vale do Amanhecer, na época em que foi pesquisado, não era uma comunidade voltada para a auto-suficiência. Moravam no local apenas a família dos líderes e além destes, funcionava no local um orfanato. Relações sociais extra religiosas não eram intensas e não tinham espaço no local para se desenvolverem.

Somente em 1970 Tia Neiva, a líder espiritual do movimento, transferiu o culto para uma ex-fazenda perto de Planaltina, de onde ele nunca mais saiu. O culto do Vale do Amanhecer surgiu a partir de visões místicas que Tia Neiva começou a ter quando veio trabalhar como motorista de caminhão na construção de Brasília, desenvolvendo-se espiritualmente juntamente com a construção do Distrito Federal.

Se a transferência da cidade Eclética para perto da futura capital do País pode ser explicada em termos históricos e políticos, como uma fuga de uma sociedade em acelerado processo de modernização, o mesmo não pode ser dito em relação ao surgimento do Vale do Amanhecer. Por outro lado, tanto a trajetória espiritual de Tia Neiva quanto a do próprio Yokaanam são muito características dos movimentos migratórios amplos que vem percorrendo a sociedade brasileira ao longo deste século.

É possível afirmar que estes dois movimentos religiosos foram fundados por dois migrantes renunciantes⁴ cujas trajetórias individuais estavam diretamente relacionadas com movimentos sociais ligados ao processo de modernização do País. Seus cultos podem ser vistos como respostas específicas a este processo.

Respostas messiânicas, contudo. Movimentos messiânicos que se tornaram bem sucedidos, justamente enquanto outros movimentos messiânicos da sociedade brasileira costumaram ter finais trágicos ou perderam a sua identidade. É possível, por isso mesmo, perceber a partir destes movimentos as características significativas da experiência social brasileira atual, desenvolvida a partir da transferência da capital para Brasília.

É mais uma vez na mitologia que cerca a fundação de Brasília que se justificam a existência destes cultos milenaristas junto à Nova Capital. Brasília será, para ambos, a sede de uma civilização que surgirá no 3º milênio, após ocorrerem os terríveis episódios descritos no livro bíblico do Apocalipse. O estilo de vida religiosa que estes cultos praticam é justificado como um preparação para o advento dessa Nova Era.

Estamos diante de movimentos milenaristas discrepantes, uma vez que a versão que eles dão para o mito do Apocalipse é singular. Pereira de Queiroz (1965) mostra como o Catolicismo rústico brasileiro produzia movimentos milenaristas do tipo “paraíso agora”, ou seja, muito mais preocupados com a prática da instauração de um presente melhor, do que voltados para a espera de um futuro melhor.

No caso do Vale do Amanhecer e da Cidade Eclética, o que é possível perceber, é que tanto a prática da Cura espiritual quanto a espera do 3º milênio estão integradas no intenso e profundo processo de ressocialização a que seus médiuns e membros regulares se submetem dentro do corpo doutrinário dessas seitas.

A mitologia, contudo, não se resume a ser uma versão local dos mitos bíblicos. Seu sentido emerge da mitologia que deu origem as expectativas em torno da transferência da capital, enquanto centro irradiador de decisões, ou seja o centro do Poder Temporal, que encontrou nestes Centros Religiosos uma contrapartida espiritual. Daí a discrepância desses movimentos, frente à experiência milenarista e o seu sucesso.

Esta reflexão a respeito dos cultos milenaristas de Brasília serve, também, para situar outro caminho aberto à investigação. É possível encontrar a gênese da mística em torno da construção de Brasília na mística da Marcha para o Oeste que acompanhou a idéia de Interiorização do País. É provável que os fundadores desses cultos tenham sido alvo da propaganda oficial desses movimentos político-culturais e reelaborado essas ideologias numa forma religiosa.

É possível perceber, então, que Yokaanam e seus adeptos estivessem fugindo, já nos anos 40, do processo de crescente politização e cooptação dos grupos espíritas dentro da Capital Federal da época. A prática da caridade espírita dentro de um contexto urbano é facilmente articulada às agências político partidárias, como demonstra também a história da Federação Umbandista do Rio de Janeiro.

Yokaanam teve uma estória de vida bastante atribulada. Na década de 40 era piloto de aviação comercial e residia na cidade do Rio de Janeiro, onde ingressou numa ordem religiosa esotérica, A Ordem Mística da Regeneração. Em 1942 tornou-se o diretor espiritual da Ordem. Neste mesmo ano desligou-se dela pois o Presidente da Ordem desejava manipulá-la para fins político-partidários. Leva consigo vários membros da ordem e passa a fazer sessões espíritas no seu próprio apartamento, até 1944, ano em que sofre um acidente aéreo. Após esse acidente largou a aviação e decidiu por se dedicar inteiramente à vida espiritual tornando-se um peregrino solitário.

Somente em 1946 o grupo de adeptos foi reconstituído ocupando uma sede na Avenida Getulio Vargas. Em 1947, este grupo inicia uma fase de visitas a bairros e subúrbios do Estado do Rio e da Capital. Eram peregrinações organizadas que duravam alguns dias em

⁴ O conceito de Renunciante, desenvolvido por Louis Dumont (1994), (1990), refere-se à individualidade dos *Sanniasins* hindus e aplica-se a dos líderes messiânicos característicos de seitas cristãs, como estas.

cada local. Em 1955 já formavam um culto organizado, promovendo cursos de iniciação formal e sendo alvo de reportagens em periódicos da época.

Foi nesta época que o grupo resolveu sair do Rio de Janeiro, todavia, por considerar a Cidade como o império dos valores morais modernos que se opunham aos preceitos cristãos. A transferência para o Planalto Central teve início no ano seguinte.

Esta pequena história ganha um sentido bem mais preciso quando vista junto a história do movimento umbandista na cidade do Rio de Janeiro. Segundo Diana Brown (1985) a relação da Ditadura Vargas com os cultos espíritas em geral, nos 30 e 40, foi das mais ambíguas.

Desde 1934 os cultos eram obrigados a se registrar, ao mesmo tempo que permaneciam ilegais e eram perseguidos. Essa tensão levou os primeiros umbandistas cariocas a criarem a União Espírita da Umbanda do Brasil e a organizarem o primeiro Congresso de Umbanda em 1941.

A partir de 1945 com a queda de Vargas e a redemocratização do País, a Umbanda conhece uma rápida expansão, deixando de ser um culto praticado por um pequeno círculo de cidadãos do Rio de Janeiro.

A Umbanda começou a difundir-se. Surgiram novos Centros e novas Federações. O culto, livre de perseguições, penetra nos meios de comunicação de massa, como jornais e programas de rádio. Este processo de legitimação e expansão foi o tempo todo desenvolvido dentro do intenso clima de politização da época, com os novos líderes religiosos buscando apoio de políticos e fornecendo bases eleitorais, principalmente junto às camadas populares. Em 1958, um líder umbandista, Átila Nunes, era eleito vereador. Em 1960, elegeu-se deputado estadual.

Com relação ao Vale do Amanhecer e sua fundadora, Galinkin (1977) descreve que Tia Neiva era natural de Propriá, no Sergipe, onde nasceu em 1925. Casou-se em Ceres, Goiás, em 1943, cidade fundada durante o ciclo da Marcha para o Oeste, no primeiro governo Vargas.

Viúva, tornou-se motorista de caminhão, indo trabalhar em Goiânia em 1956, como motorista de ônibus. Nesta sua opção profissional se expressa a rápida tendência a urbanização que o interior do Goiás atravessou a partir da construção de Goiânia seguida da construção de Brasília, criando pólos urbanos de atração de migrantes da zona rural, inclusive de zonas de ocupação recente, como o Mato Grosso de Goiás, onde Ceres se destaca como produtora de arroz.

Em 1958, Tia Neiva retornou ao caminhão, vindo trabalhar na construção de Brasília. Só aí passou a ser vítima de manifestações mediúnicas, quando começou a ver a imagem de um índio todo vestido de plumas brancas. Somente em 1956 resolveu desenvolver estas faculdades, procurando em Centro Espírita em Goiânia.

Posteriormente, fundou, já na Cidade Livre, no mesmo ano, a União Espiritualista Seta Branca. No final desse ano, ainda, foi para um sítio localizado perto de Alexânia, na estrada que conduz à Anápolis. Lá a União mantinha um orfanato e um centro de atendimento espiritual. Em 1964 Tia Neiva foi para Taguatinga, onde construiu um Barracão para abrigar o orfanato e a União. Em 1970 foram para Planaltina.

Nesse momento Tia Neiva casou-se com o Sr. Mário Sassi. Casamento de teor espiritual e de tradições religiosas, principalmente. O Sr. Mário Sassi, paulista, de ascendência italiana, trouxe para junto de Tia Neiva toda a referência espírita kardecista, sua ética e doutrina, principalmente sua utopia com relação ao Brasil, sintetizada na obra "Brasil, Pátria do EVANGELHO", entre outras. A toda essa referência espírita juntou-se o culto propriamente umbandista de Tia Neiva, com seus caboclos e pretos-velhos, somando a eles os Médicos do Espaço, característicos das Mesas kardecistas e abrindo o Vale do Amanhecer para um ecletismo e um universalismo inigualáveis dentro dos Cultos de Possessão.

Com a morte de Tia Neiva em 1985, contudo, o Vale do Amanhecer começou a se preparar para grandes transformações. Em 1991, o Sr. Mário Sassi abandonou o Vale do Amanhecer, depois de sofrer um gradual processo de esvaziamento de sua liderança. Passou a dedicar-se a um novo espaço religioso, num sítio em Planaltina de Goiás, em companhia de uma nova esposa e de uma filha do seu 1º casamento. Lá continuam o trabalho espiritual no

estilo do Vale do Amanhecer, com atividades de Cura Espiritual e preparação para o advento da Nova Era, no 3º milênio.

O Vale do Amanhecer, propriamente dito, evolui noutra direção. Os filhos carnis de Tia Neiva assumiram a direção da instituição e deram início a um processo de ocupação de suas terras, por moradores urbanos. Em 1993, o Vale do Amanhecer foi reconhecido oficialmente pelo Governador do Distrito Federal como uma nova cidade satélite. Neste processo de legalização, a Associação de Moradores do Vale do Amanhecer contou com a intermediação política do deputado Gilson Araújo, do Partido Progressista.

A nova cidade, nasceu com mil oitocentos e quarenta famílias, distribuídas em mil setecentos e quatro residências, totalizando 18.000 pessoas. Cidade periférica, nasceu com todos os problemas dos atuais assentamentos do Distrito Federal, falta de saneamento básico, de policiamento, embora disponha de luz elétrica e transporte coletivo. Chegou-se temer por um surto de cólera no local, em 1993.

Diferentemente do restante do DF, é a cidade religiosa construída por Tia Neiva que ocupa o centro espacial da nova cidade, além de lhe dar o nome, como nas antigas paróquias do Brasil católico. É provavelmente o único lugar do País onde um culto de possessão de origem afro-brasileira ocupa o centro de uma zona urbana, e inclusive o centro de sua vida política, já que a administração da Associação de Moradores, e da nova cidade por extensão, está a cargo da atual direção do Vale do Amanhecer. Os habitantes não são necessariamente adeptos do Culto, havendo, inclusive, uma igreja pentecostal instalada em seus limites.

CULTOS DE POSSESSÃO AFROBRASILEIROS

Nesse conjunto acima exposto, os Cultos de Possessão afrobrasileiros são uma ausência marcante. Desde que comecei a me interessar por essa temática ficou claro que a necessidade prioritária era a da realização de um levantamento das Casas de Culto existentes no Distrito federal, seus líderes, suas histórias de vida, os locais onde estão instalados. Enfim, suas possíveis características, que depois de analisadas revelariam-se relevantes, ou não, diante do conjunto de pesquisas, questões e problemas já levantados pelas Ciências Sociais.

Só recentemente surgiu a primeira dissertação de Mestrado nesta área, graças ao trabalho pioneiro de José Marinho dos Santos (1993), que pesquisou o fenômeno da Possessão num Centro de Umbanda - O Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória - e num Terreiro de Culto aos Orixás - A Fazenda Palmares.

As primeiras pesquisas realizadas em Cultos de Possessão, no universo social surgido a partir da construção da Nova Capital do Brasil foram as realizadas em cultos de possessão característicos, situados nos limites do Distrito Federal, com um culto dominado por ritos onde entidades de tipo umbandista, como **Caboclos**, **Pretos Velhos**, e **Médicos do Espaço** se manifestam.

Entre as pesquisas, que Eurípedes Cunha Dias (1974) e Ana Lúcia Galinkin (1976) realizaram, respectivamente, junto à Cidade Eclética e ao Vale do Amanhecer há 20 anos, e os dias de hoje, foi realizado apenas um outro trabalho pioneiro, desenvolvido pelo falecido Prof^o Peter S. Cope, à frente de um grupo de alunos graduandos em Ciências Sociais no curso de Antropologia da Religião, em 1979. Seus alunos realizaram um levantamento piloto junto a várias instituições religiosas existentes no DF, católicas, protestantes, espíritas e orientais, observando e descrevendo ritos que serviram de base para uma análise num artigo denominado Religião e Política no Distrito Federal (1979).⁵

Quando optei pelo curso de Antropologia, dentro da Graduação em Ciências Sociais, só me defini melhor frente a um tema de pesquisa ao cursar a mesma disciplina, novamente oferecida pelo Prof^o Cope, em 1981. Escolhi visitar o Vale do Amanhecer, onde pude assistir a uma cerimônia interna da Corrente Mediúcnica que se preparava para realizar uma *operação espiritual* num paciente.

Em 1984 retomei os estudos do fenômeno religioso, para a elaboração do trabalho final da graduação, sob a orientação do Prof^o Cope. Procurei fazer uma leitura dos teóricos clássicos frente ao tema, tais como Malinowski, Mauss e Levi-Strauss, a partir de um interesse em compreender e pesquisar a noção de Trabalho Espiritual dos cultos espíritas afro-brasileiros.

É corrente que os despachos, as oferendas e a experiência mediúcnica em geral, sejam denominadas, pelos seus praticantes, de *Trabalho*, *Trabalho no Santo*, ou de *trabalhos espirituais*, o que indica que à categoria econômica corrente - Trabalho - estão alocados outros significados, de natureza propriamente simbólica.

Malinowski (1984) em Argonautas do Pacífico Ocidental, discute esse tema, mostrando através dos povos do Pacífico Sul que estudara, a associação da noção de tecnologia, como encontrada no pensamento Ocidental, à noção de Magia. Em Trobriand, uma série de atividades, como a construção de canoas, preparação de campos de cultivo, coletas e trocas comerciais, são precedidas por uma série de ritos mágicos, que também são **procedimentos técnicos** voltadas para o sucesso de seus empreendimentos.

Sendo assim, esses atos, que nós denominaríamos de simbólicos, estritamente, para aqueles nativos também são um tipo de trabalho, indissociáveis do conjunto de atividades produtivas necessárias a reprodução do grupo social como um todo. Malinowski, e posteriormente, Marcel Mauss (1974), mostraram como essa indissociabilidade - de processos que distinguimos como simbólicos e tecnológicos - está diretamente relacionada à maneira

⁵ O Prof. Cope foi meu orientador durante a Graduação em Ciências Sociais, de 1983 a 1985. Seu artigo foi fonte de inspiração para esta Dissertação.

como bens, (sejam estes, coisas, pessoas, mitos, ritos, festas e celebrações), circulam entre indivíduos e grupos que constituem essas sociedades, como os ilhéus Trobriand que Malinowski estudara. Ambos fazem, a partir do estudo de sociedades tribais e arcaicas uma crítica à visão econômica do Homem e da Sociedade, característica do pensamento ocidental.

Como, todavia, o *Trabalho Espiritual* encontra espaço e legitimidade dentro de uma sociedade como a brasileira, organizada segundo princípios de uma divisão social do trabalho onde, de fato, as operações simbólicas são, ou parecem ser, senão completamente alheias, completamente englobadas ao processo produtivo? De que maneira aquela lógica, aparentemente primitiva, pode estar redefinida dentro de uma sociedade moderna, já que o seu sucesso é tão evidente?

O estudo dos cultos de possessão presentes na sociedade brasileira são uma tradição de longa data. Desde Nina Rodrigues (1935) encontra-se nesses estudos a perspectiva de considerar tais atividades rituais bem como os seus adeptos, atitudes e crenças como características de grupos sociais atrasados e primitivos, responsáveis, por isso mesmo, pela sobrevivência de costumes de origem tribal e arcaica.

Os “macumbeiros” se não fossem, segundo esta ótica, pessoas ignorantes, quando não patológicas e anormais, seriam pelo menos diferentes e exóticas, um arcaísmo folclórico, fadado à assimilação pelos valores civilizados e modernos, na melhor das hipóteses.

Esse ponto de vista mudou muito, ao longo do século e do desenvolvimento das pesquisas de campo. De qualquer maneira essas práticas religiosas, os cultos de possessão afro-brasileiros, nunca deixaram de serem vistos como uma diferença cultural marcante dentro da sociedade brasileira, principalmente em relação à visão científica, racional, intelectual do mundo ocidental, da qual a tradição de pesquisa social sempre fez parte.

Embora autores como Roger Bastide fossem, posteriormente, encontrar uma “refinada filosofia” nos Cultos aos Orixás da Bahia, e ele mesmo se iniciasse a este culto, essa religiosidade continuou sendo vista como um mundo à parte, por isso mesmo privilegiada pela descrição e interpretação antropológica, principalmente em seus cânones funcionalistas.

O funcionalismo, método que consiste em analisar a cultura de um grupo social em seus próprios termos, como um sistema coerente e coeso, não impediu que temas como o da **Integração Social** fosse tratado com relação a esses grupos sociais, notadamente através da questão da **Aculturação**, como na obra do pesquisador pernambucano René Ribeiro (1982). O ponto questionável, contudo, está em que essas manifestações religiosas sempre eram vistas como parte integrante da identidade cultural de grupos sociais tomados como diferenças sociais no Brasil, os negros descendentes de africanos e os mestiços de negros e caboclos. Tais autores se detinham realmente em descrever a integração destas populações à sociedade nacional em formação no Brasil, processo no qual a religião ocupava um papel de destaque.

O Porquê da Religião, e dos cultos de possessão se prestarem tanto a questões ligadas à identidade cultural e à formação da sociedade como um todo, ficavam assim restritos a esses pontos, quando na verdade essas religiões não estão totalmente direcionadas por esses parâmetros.

Somente autores recentes, como Anaiza Vergolino e Silva (1975), Beatriz Dantas (1988), Diana Brown (1985), Ivone Maggie (1988), Patrícia Birman (1983), e Peter Fry (1982) é que foram pesquisar e discutir como que habitantes das cidades brasileiras encontram nesses cultos (que possuem evidentes origens étnicas mas não se reduzem a elas) espaços e oportunidades de darem vazão às suas tensões e conflitos, e de encontrarem meios de tentarem resolvê-los, graças aos *trabalhos espirituais*.

A mudança de enfoque é sutil. Primeiro, há, nesses estudos recentes, uma ênfase maior na dimensão individual, sendo que as pessoas e seus problemas passam a ser vistos como contemporâneos. São indivíduos urbanos submetidos a pressões e conflitos próprios de uma sociedade moderna. Nesse contexto, diferenças tais quais origem étnica, referências culturais e posição de classe estão presentes, porém não são os únicos fatores a orientarem, sozinhos as opções religiosas e as visões de mundo associadas a essa opção.

Os indivíduos urbanos estão sujeitos a situações em alguma medida comuns, que são, porém, vividas de maneira bastante distintas. A diversidade religiosa de um contexto urbano é um bom campo para perceber essa dinâmica, já que é sua expressão.

Vistos assim, os arranjos simbólicos dos cultos de possessão, com os seus trabalhos espirituais, tão característicos em certos lugares das grandes cidades, como as encruzilhadas e jardins, periodicamente ocupados por velas acesas e pratos de comida, devem expressar muitos significados a respeito da vida social brasileira, que merecem ser desvendados.

Esse novo enfoque, porém não alterou o caráter próprio dos estudos de religião na sociedade brasileira, num outro sentido. O estudo dos Cultos de Possessão, sejam das Mesas Espirituais, Tendas Umbandistas e Terreiros de Candomblé, sempre foram estudos de campo em situação urbana com seus problemas e métodos próprios, incluindo maneiras específicas de realizar a observação participante tão características da Antropologia.

Esses estudos recentes enfatizaram as questões próprias do contexto urbano moderno que já estavam presentes desde o início do século. A Sociedade brasileira se modernizou ao longo do século, o que obrigou a uma revisão e a uma nova postura diante destes temas.

Desde Nina Rodrigues, entre outros, que a diferença dos estudos antropológicos das religiões afro-brasileiras se distingue dos estudos clássicos de antropologia em ilhas dos mares do sul, remotas aldeias africanas e em tribos isoladas da Amazônia. Tal distinção não é exclusivamente geográfica ou lingüística, um vez que a distância entre o observador e o observado continuam presentes no contexto urbano.

Gilberto Velho (1980) coordenou uma coletânea inteira sobre este tema, onde alguns autores apresentam e discutem suas experiências no estudo de cultos de possessão no Brasil, definindo e trabalhando alguns desses problemas básicos. Para Velho, a questão básica da pesquisa antropológica em situações urbanas é a noção da **Distância Cultural**. A divisão social do trabalho e a diversidade cultural fazem com que as metrópoles modernas apresentem um padrão de coexistência de tradições culturais nitidamente distintas, espacialmente próximas, porém, que desenvolvem-se paralelamente umas das outras, entrecruzando-se na prática, de maneira muito tangencial.

Um dos mais instigantes artigos da coletânea de Velho, o Desafio da Cidade, intitula-se Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida : notas sobre uma experiência de campo na Baixada fluminense, de autoria de Ivonne Maggie e Márcia Contins. Esta pesquisadora, orientanda da primeira, optou por desenvolver pesquisa dentro do Centro Espírita de uma Mãe de Santo que tornara-se sua empregada doméstica. Através desta estratégia, a relação pesquisador-pesquisado passou a desenvolver-se dentro dos limites da relação Patroa da zona sul x empregada do subúrbio.

Tal relação permitiu, por um lado, que as pesquisadoras convivessem com o cotidiano do Centro e do bairro onde este estava instalado, não ficando limitadas às cerimônias religiosas. A pesquisadora chegou a morar três semanas na casa da Mãe de Santo, situação que ela definiu no artigo como “violentamente marcante”, a ponto de afirmar que a descrição do Centro Espírita - bastante completa parra o pequeno espaço do artigo - ter ficado muito aquém de toda a experiência por que passou.

Essa intimidade, que em muito rompe a dimensão pública da relação pesquisador - pesquisado, dando - lhe uma outra dimensão, doméstica e até íntima, reaparece, por exemplo, na pesquisa de José Marinho dos Santos em Brasília. Pesquisa longa e aprofundada, com reflexão criteriosa sobre o tema, foi desenvolvida no Centro Espírita que sua esposa, médium umbandista, faz parte, e junto ao Pai de Santo do Terreiro de Candomblé que ambos freqüentam na condição de adeptos.

Se tal intimidade facilita, e muito, o acesso do pesquisador a informantes e a informações que nem sempre são tão fáceis de obter, contudo, pode resultar numa relação de campo onde algumas informações, ou pelo menos a maneira como foram transmitidas, tornam-se obscuras, por permanecerem implícitas. Casos clássicos são o de Roger Bastide e de Juana H. dos Santos (1976) que apresentam informações a que tiveram acesso na condição de iniciados e adeptos dos Cultos que estudaram. Tal condição dissolve a fronteira da relação pesquisador-pesquisado ,o que pode enriquecer a pesquisa, mas complicar a divulgação dos resultados para um público leigo e não iniciado.

Uma relação interessante foi a que Ivone Maggie desenvolveu na elaboração de sua dissertação de mestrado Guerra de Orixá. Ela pode acompanhar o drama da criação de um Centro de Umbanda do qual um aluno seu no curso de Ciências Sociais tornara-se presidente. Na condição de professora universitária do Presidente do Centro ela esteve num plano altamente privilegiado para realizar a pesquisa

Outro caso semelhante foi o da pesquisa desenvolvida por Anaíza Vergolino e Silva junto à Federação umbandista de Belém do Pará e às prestigiadas - e fechadas - Casas de Culto dirigidas por Pais de Santo que evitavam essa Federação. Ela teve acesso a ambos, por ser, em primeiro lugar, aluna e orientada do Profº Arthur Napoleão Figueiredo, intelectual de muito prestígio social na capital paraense e pesquisador pioneiro dos cultos de possessão do Pará e de suas populações negras.

Nos dois casos, as duas pesquisadoras tiveram sua presença reinterpretada nos termos da compreensão religiosa dos pesquisados, tendo o trabalho intelectual do antropólogo sido considerado uma missão junto a religião. Missão muito bem sucedida, aliás. Guerra de Orixá foi publicado em várias edições, tornando-se leitura obrigatória dentro da etnografia afro-brasileira.

No caso da Profª. Anaíza Vergolino e Silva, o Tambor das Flores, o rito central da Federação Espírita por ela estudada, e que dá nome a sua dissertação de mestrado, passou a contar com a presença regular da Universidade na sua organização, como a autora cita:

“Todos os anos a disciplina de Etnologia e Etnografia do Brasil programa como atividade extra-classe do Curso, a observação de um ritual de possessão (no caso, o Tambor das Flores). Como a atividade é formalizada, utilizamos ônibus da Universidade, além de levarmos conosco outros alunos e professores da Universidade e esporadicamente, algum visitante.”

Estes exemplos ilustram o desafio da pesquisa antropológica, que mesmo no contexto urbano, pelo menos no caso dos Cultos de Possessão, pode trazer ao pesquisador experiências tão profundas como a que aqueles que se decidem por grupos sociais remotos e isolados se deparam. É que em ambos os casos o desafio será sempre o de transformar essas experiências num material inteligível e coerente, capaz de servir à compreensão de fenômenos sociais mais amplos e gerais.

DO PROJETO À PESQUISA

Em junho de 1992 defendi o projeto de pesquisa intitulado **As Religiões Espíritas Afro-brasileiras no Distrito Federal**, sob orientação da Professora Rita Laura Segato de Carvalho, pesquisadora interessada em conhecer o processo de implantação dos cultos afro-brasileiros no Distrito Federal.

Partimos de uma perspectiva que continua válida, grosso modo. O objeto explícito do projeto era conseguir dados que possibilitassem reconstituir a chegada e a fixação dos cultos espíritas afro-brasileiros na Nova Capital do Brasil. Tal reconstituição poderia ser abordada e sua relevância justificada por uma série de parâmetros.

A mais urgente era a ausência de maiores informações sobre a história dos diversos grupos sociais que de fato compõem a população do Distrito Federal, e a maneira como toda essa diversidade sociológica está expressa no plano cultural, onde a religião é sempre referência relevante.

Dentro desse horizonte, os Cultos espíritas afro-brasileiros apresentam uma diversidade regional relativamente conhecida, manifestada em diversas matrizes tradicionais tais como a Pajelança, Catimbó, Jurema, Toré, Candomblé de Caboclo, Candomblé de Nação, Tambor de Mina, Xangô, Batuque, Umbanda Branca e Umbanda Preta, sem falar nas combinações possíveis entre estas tradições, que alguns líderes realizam.

Considerando a população de Brasília como composta por segmentos de todo o País, com um trânsito constante pelas suas regiões de origem, graças a laços de parentesco, profissionais e mesmo turísticos, é de se imaginar que várias dessas tradições possuam representantes no DF, formando um conjunto original de instituições religiosas.

Outra característica desses Cultos que foi levada em consideração é o alto trânsito que é verificado entre os freqüentadores das Casas de Culto, o que resulta num intercâmbio de informações e até de influências mútuas no plano das crenças e das práticas rituais. Alguns Centros reagem a essa tendência buscando um ecletismo como o ideal para os cultos que praticam, enquanto outros procuram manter uma fidelidade às suas origens tradicionais, evitando influências de fora. No Distrito Federal é lícito inferir que esse trânsito deve apresentar características significativas, que podem ajudar a compreender o processo de expansão desses Cultos dentro do País e mesmo fora dele.⁶

Tomávamos, pois, como dada a diversidade e as diferenças verificáveis entre esses cultos afro-brasileiros como o objeto da investigação, que teria como objetivo, encontrar, dentro do DF, os representantes das tradições regionais. Estavam sendo buscadas no espaço religioso equacionamentos para questões sociais mais específicas como os valores atribuídos à regionalidade, à nacionalidade e as reinterpretações locais destes temas realizadas dentro desses cultos pelos seus representantes.

Nesse sentido, tracei uma estratégia inicial que consistia em buscar as Casas de Culto e os líderes religiosos mais antigos e estabelecer suas origens regionais no plano religioso, primeiramente, para depois estabelecer suas relações desenvolvidas dentro do Distrito Federal.

O ponto fraco do projeto fora, desde o início, a ausência de limites claros com relação à extensão do universo a ser investigado. A noção de **Tradições Transplantadas** implícita ao longo de todo o argumento do projeto trazia uma série de inconsistências.

A primeira era a idéia de que as tradições regionais possuíam “embaixadores” na Capital do País. Esses “embaixadores” estariam enraizados aqui, como se fossem meio invisíveis e ao mesmo tempo possuíssem uma estabilidade que, numa sociedade tão recente quanto Brasília, eles não teriam condições de apresentar.

Existem outros aspectos instáveis na dinâmica dessas religiões que a vida metropolitana favorece. O Distrito Federal dos anos 90 não é uma cidade dentro de uma

⁶ A Umbanda têm se expandido para a Argentina, principalmente em Buenos Aires. Também existem registros de Casas em Portugal e no Estados Unidos. No Caribe, por sua vez, o modelo do Culto aos Orixás cubano expande-se através das ilhas, além do Estados Unidos e da Venezuela. Neste último País existem cultos de tipo caboclo, similar a umbanda brasileira, com a divinização de pessoas históricas, como o próprio Simon Bolívar.

definição estrita mas sim um complexo de cidades, vilas, sítios, zonas rurais e “invasões” interligadas que já extravasou, e muito, as fronteiras do quadrilátero original demarcado nos anos 50.

O trânsito urbano característico de uma zona metropolitana como esta faz com que pessoas vão e venham com muita freqüência e sem muita pretensão de criar raízes. Graças a tal trânsito muitas dos pioneiros que eu tentava encontrar simplesmente haviam morado em Brasília por pouco tempo e se mudado novamente ou nunca residiram permanentemente em Brasília. Outros simplesmente já haviam morrido.

Algumas das primeiras Casas de Santo haviam sido instaladas em locais que não mais existiam, como no caso daquelas que funcionaram nas “invasões” localizadas no Núcleo Bandeirante e que foram transferidas para a Ceilândia em 1971. Outras funcionaram em lotes situados na periferia das cidades satélites de Taguatinga e Sobradinho, até a década de 70, em áreas que atualmente não são mais tão periféricas e que não se prestam mais ao desenvolvimento das atividades rituais desses cultos. Tornaram-se zonas residenciais, comerciais ou industriais.

Os informantes que pude entrevistar eram, em sua maioria, pioneiros no DF. Rapidamente começaram a mostrar que nos anos 60 e 70, houve no DF uma grande disponibilidade de terras, fosse para a instalação de uma Casa de Culto, fosse simplesmente para a realização de ritos em locais apropriados junto à natureza, que os primeiros praticantes desses cultos faziam muitas de suas atividades rituais em locais improvisados, sob árvores ou em córregos. Além disso existiam, como até hoje, pequenos grupos de pessoas que se reuniam na residência de um líder que dava passes, lia a sorte em cartas ou recebia espíritos.

Face a tal padrão de implantação, a idéia das **Tradições religiosas transplantadas e enraizadas** começou a cair por terra. Contrariamente à realidade dos funcionários públicos federais transferidos para o Plano Piloto de Brasília, onde tudo estava em seu lugar, graças ao planejamento moderno, inclusive as religiões, as manifestações religiosas que eu estava pesquisando demonstravam obedecer a um padrão que recortava o planejamento urbano modernista, seguindo a dinâmica própria do rápido crescimento do Distrito Federal.

Quando cheguei a tal constatação, pude perceber que a dissertação deveria tratar de outro tema que não exatamente a questão das tradições religiosas regionais. O novo tema iria se definindo ao longo dos contatos com os informantes.

A primeira informante fundamental para o redirecionamento da pesquisa foi Vanda de Farias, residente no Distrito Federal desde 1960. Chegou acompanhando seu irmão, Aidano Farias, advogado pioneiro bastante conhecido no DF. Em 1960 chegou defender Mães de Santo e outros espíritas da Cidade Livre que tinham problemas com a polícia no exercício de suas atividades religiosas.

Vanda de Farias foi uma das primeiras pessoas a me mostrar que reconstituir a História dos Cultos Afro-brasileiros no Distrito Federal, pelo menos a partir de uma perspectiva antropológica, era extremamente problemático, uma vez que nem as pessoas e nem os lugares perduraram, ao longo dos anos 60 e 70.

Ela foi a primeira pessoa a ser iniciada ao Culto dos Orixás da Nação Angola no Distrito Federal. “*Recolhida, raspada e catulada*”, como os adeptos metonimizam esse ritual de iniciação, ao qual ela foi submetida no final da década de sessenta.

O local onde foi realizado a primeira parte de seu processo ritual, localizava-se num Sítio em Águas Claras, onde atualmente está sendo construída uma nova cidade. A segunda parte do processo ocorreu numa residência particular em Taguatinga, cedida por um conhecido e improvisada para os fins religiosos.

O primeiro Pai do Santo que a iniciou não estava capacitado para a execução do ritual, de tal maneira que ela teve que esperar pela vinda de outros Pais de Santo, de São Paulo, trazendo pessoal devidamente credenciado para o processo. Nenhum deles se estabeleceu no DF. Seu Pai de Santo deixou uma Casa aberta, da qual ela terminou por se afastar, por motivos de incompatibilidade com os demais irmãos de santo.

De qualquer maneira, Vanda havia se iniciado a uma tradição regional, o Candomblé da Nação Angola, originário do Terreiro Bate-folha, até hoje dirigido por Mãe Bebê,

que reside em Salvador, onde se localiza esta Casa de Santo tradicional. Mãe Bebê esteve em Brasília, nos anos 70, segundo recordações não muito claras de Vanda de Farias⁷

Esse último dado, referente à tradição regional, embora fosse o objeto do projeto inicial, mostrou-se pouco significativo. Felizmente Vanda me indicou uma série de pessoas que estavam estabelecidas no DF desde a década de sessenta e que tinham trajetórias mais bem sucedidas do que a sua dentro da *Religião*⁸ e com as quais eu poderia saber mais. Eram pioneiros mais antigos e estavam em atividade até hoje. A maioria dessas pessoas se conheciam entre si, de tal maneira que pude ter certeza de estar diante de uma rede de informantes relevante.

Comecei por visitar as pessoas que estavam instaladas no Plano Piloto. Na *FLORA LOGUM EDÉ*, casa de artigos religiosos antiga, localizada numa rua comercial da Asa Sul, pude recolher boas informações com a Sra. Lêda, cunhada da proprietária, a Sra. Wanda, que mantém uma rede de casas comerciais no DF especializadas em artigos utilizados nos trabalhos espirituais, como velas, ervas, defumadores e imagens, entre outros. Nesta mesma loja, um cunhado de ambas, Néelson de Xangô, joga búzios africanos durante a semana. Ele é Pai de Santo responsável por um Terreiro do Culto aos orixás localizado num município goiano próximo à fronteira com o DF.

Pude conhecer um pouco da história do Centro Espírita João Baiano, o primeiro centro espírita a ser instalado no Plano Piloto e que funcionava no mesmo local, na Avenida W - 5 Sul. Este centro espírita foi uma casa de santo bastante conhecida e freqüentada nos anos 60 e 70, até a morte de seu fundador, Antônio de Assis Laos, em 1980. O Sr. Laos era funcionário de um Tribunal Superior, que transferido do Rio de Janeiro para Brasília, instalou o seu centro de Umbanda Branca na nova capital.

Após a sua morte, que pode ser vista como um marco divisor da fase pioneira para a fase atual desses cultos de possessão no DF, este centro espírita tornou-se palco de uma série disputa sucessória, envolvendo a linha de culto a ser mantida na Casa.

Haviam duas facções. A facção que defendia a continuidade da tradição do Sr. Laos, representada por um casal de filhos de santo, pioneiros como ele no DF. A outra facção, encabeçada pela viúva do falecido, defendia a mudança da linha ritual. A filha carnal do casal, também adepta da umbanda e do culto aos orixás, servia de intermediária. O caso foi parar na Justiça que não havia se decidido definitivamente sobre quem deveria continuar a dirigir o Centro Espírita, localizado numa área privilegiada do Plano Piloto.

Ao final da pesquisa pude conhecer um dos Pais de Santo mais bem sucedidos de Brasília, Tito de Omulu, que, na época, mantinha uma pequena sala comercial, na Asa Norte, para atender sua clientela com o jogo dos búzios africanos.

Segundo ele, os líderes espíritas típicos de Brasília são, pelo menos nos Cultos de Nação, aqueles que vindo do Rio de Janeiro, são ligados ritualmente às Casas de Santo de Salvador. Néelson de Xangô, que eu entrevistara no início da pesquisa, afirmara algo semelhante, dizendo que vínculos muito específicos ligam Salvador, Rio de Janeiro e Brasília, para os membros do Culto aos Orixás.

Após entrevistar mais de vinte pessoas, pude perceber que dessas, a grande maioria chegara a Brasília oriunda do Rio de Janeiro, onde haviam começado suas vidas religiosas. As exceções só faziam confirmar a regra.

Maria do Oxóssi, goiana, natural de Anápolis, desenvolveu sua religiosidade na fazenda de seu pai, numa época em que Goiânia mal começara a ser construída, durante a década de 30. Chegara à Cidade Livre em 1960, antes da inauguração oficial de Brasília, vinda do Rio de Janeiro, onde havia fixado residência temporariamente, depois de viajar por todo o Brasil, e ido até a África, inclusive. Embora tenha me afirmado ser Mãe de Santo de Nação, praticando culto aos orixás no rito Jeje e no Kêtu, outros informantes que a conhecem afirmaram que ela "tocava umbanda".

⁷.. Na dissertação de Serra(1982) é confirmada a passagem de Mãe Bebê por Brasília.

⁸ A idéia de *Religião* aqui está sendo tomada como categoria nativa e expressa a opinião que os informantes possuem a respeito da religiosidade que praticam.

Fui descobrindo, assim, que as idéias a respeito das tradições religiosas e das origens regionais variavam muito entre os informantes, segundo critérios que eu desconhecia inteiramente quando elaborara o projeto de pesquisa.

Jorge, médium umbandista de origem maranhense, nascido no Rio de Janeiro, teve suas primeiras manifestações mediúnicas em São Luís do Maranhão, onde realizou o desenvolvimento de seus guias, num centro espírita. Sempre viveu em trânsito entre São Luís, Rio de Janeiro e Salvador, vindo para Brasília com a família no final dos anos setenta. São Luís ocupa, na Amazônia, uma posição equivalente a de Salvador no Centro Sul. É a capital da religião dos terreiros, conhecidos como Tambores ou simplesmente como Mina. No Planalto Central, Jorge começou suas atividades religiosas na comunidade espírita de Palmelo, próxima a Goiânia. É uma pequena cidade especializada em curas mediúnicas. Saiu de lá porque seus guias de umbanda não eram bem aceitos pelas lideranças kardecistas.

Somente os informantes que vieram muito jovens do Rio de Janeiro não chegaram já iniciados em Brasília. Em compensação, os informantes que vieram de cidades do interior para o DF, como Vanda de Farias, que veio de Uberaba, se desenvolveram no espiritualismo em Brasília, embora já conhecessem algumas manifestações dessa natureza em suas cidades de origem.

Pude perceber que esses cultos de possessão além de serem característicos das zonas urbanas brasileiras possuem, não só no DF, características próprias do universo metropolitano do País. Em Brasília estão particularmente relacionados com esferas do Poder Público, conforme afirmara Néelson de Xangô, “onde está o Poder Político, está o Poder religioso”.

Compreendi que não estava diante de uma versão candanga dos cultos afro-brasileiros, ou seja, de guetos culturais bahianos e cariocas instalados no Planalto Central, mas sim diante de um modelo de religiosidade, o qual denominei de **Espaço Religioso da Capital Federal**, tomando Capital Federal no sentido estrito de sede do Poder Político Nacional, atualmente instalado em Brasília, que foi construída especialmente para abrigá-lo.

Sendo assim é possível afirmar que o estudo da religiosidade brasileira, nesse novo espaço social que é Brasília, revela elementos da atual vida política do País, expressos em linguagem religiosa e que estão relacionados com o processo da transferência da capital do Rio de Janeiro para o Planalto Central.

Outro informante, Sebastião de Souza, alertara-me que o tipo de dados que eu desejara coletar inicialmente só poderiam ser obtidos com segurança junto a dois Ogãs que conhecem praticamente todas as Casas de Culto existentes no Distrito Federal.

Como as Nações do Culto aos Orixás africanos se distinguem fundamentalmente, em termos práticos, pelo ritmo dos tambores, suas formas e a maneira como são tocados, são os Ogãs responsáveis por esses instrumentos que sabem realmente reconhecer as Nações, as filiações e as tradições regionais de uma Casa. Como os bons Ogãs são raros, os poucos que existem estão sempre circulando pelas Casas de Santo. Um levantamento das tradições regionais no DF seria um trabalho para etnomusicólogos, especialidade que eu desconheço inteiramente.

A outra alternativa de pesquisa que me foi colocada por Sebastião de Souza era junto ao Sr. Paiva, Pai de Santo muito conhecido e presidente da Federação dos Cultos afro-brasileiros do Distrito Federal.

A Federação, segundo o próprio Sr. Paiva, possuía em meados de 1992, cerca de 2.150 Casas registradas, que levariam pelo menos cerca de 2 meses, num levantamento rápido, para serem tabeladas, sem contar o inconveniente da Federação não possuir autorização dos seus filiados para que os registros pudessem ser consultados.

Além disso, o Sr. Paiva afirmara ser uma pessoa muito atarefada, ainda mais que estava ocupado, no 2º semestre de 1992, em atividades que seriam desenvolvidas junto ao Templo da Legião da Boa Vontade, e posteriormente, com as celebrações da passagem do fim de ano, quando inauguraria uma imagem da Orixá Yemanjá, as margens do Lago Paranoá.

A conversa com Sr. Paiva despertou - me uma série de intuições, que depois pude confirmar. O Sr. Paiva não só era uma pessoa muito ocupada como também é um líder

religioso muito influente, íntimo de certas instâncias do Poder político e de alguns de seus representantes.

Vários informantes se referiam a Federação com a “Federação do Paiva”, enfatizando o caráter personalista de sua liderança, por sinal muito bem sucedida. Alguns informantes o criticaram bastante, pelo seu empenho em participar da vida pública e oficial do Distrito Federal.

Não é só o Sr. Paiva que é um líder espírita tão influente. Diversos líderes religiosos também o são, de alguma maneira, que inclui boas relações com pessoas ligadas as esferas do Poder Público institucionalizado. Em dois casos, por exemplo, não consegui entrevistar as líderes de dois Centros de Umbanda antigos e respeitados, e credito a recusa de ambas ao fato de não lhes ser conveniente expor suas atividades sociais a um jovem e anônimo pesquisador.

Enfim, a realidade social dos meus informantes não era a de um grupo social oprimido para quem uma pesquisa acadêmica pudesse significar a possibilidade de uma visibilidade social e servir de canal para reivindicações específicas, como é relativamente comum acontecer.

Os informantes mais idosos e antigos na cidade demonstraram apreciar poder contar suas estórias para um pesquisador e pelo menos uma Mãe de Santo, D. Marlene Souza Braga, mostrou-se bastante consciente da necessidade de um registro da vida religiosa do DF. Ela possui um arquivo bastante completo sobre as suas atividades juntamente com outros líderes pioneiros de Brasília e é uma pessoa que merece ser mais pesquisada em profundidade.

Como um todo tive acesso a um conjunto de informantes que são membros da elite religiosa de Brasília. São muito bem sucedidos, conhecidos e respeitados. Procurei me deter naqueles que, de alguma forma, estiveram ou estivessem, ***próximos ao centro social de Brasília***, particularmente no Plano Piloto.

Nesse ponto surgiu um conjunto de dados de fonte inesperada, através do processo que culminou no impeachment do Presidente Collor. Dentro das mais variadas denúncias que o envolviam, chamava a atenção as repetidas acusações de que ele, sua mãe e sua esposa, faziam “macumbas” com matanças de cachorros, galinhas e bodes, com o intuito de neutralizar as ações de seus inimigos políticos, sob o comando de uma mãe de santo alagoana.

Ficava claro, então, que esses cultos de possessão não se limitavam a ser uma sobrevivência de tradições de origem africana, ou regional. Não seriam tradições mantidas com muito sacrifício por humildes mães e pais de santo, de origem africana ou mestiça, em pobres, porém sérios, terreiros nas periferias de grandes cidades, apesar de todas as pressões da sociedade envolvente em descaracterizá-los. Parte da reflexão etnográfica clássica as vezes sugere algo assim. Seria muita ingenuidade ver na aliança de líderes religiosos com lideranças político-partidárias algum processo de descaracterização de uma tradição cultural.

Alertara-me, todavia, outro informante, Nétio Benguela, artista e intelectual do Movimento Negro Unificado, que de fato, os líderes religiosos negros, mais próximos das raízes africanas, existem no DF, vivendo em condições difíceis, enquanto que outros líderes, os mais bem sucedidos financeiramente, mais bem instalados e influentes não possuem tanto conhecimento, ou pelo menos não estão tão próximos das raízes tradicionais.

São, em maioria, filhos de santo bem sucedidos dos líderes mais tradicionais, como os dois dirigentes de duas Casas de Santo muito freqüentadas e prestigiadas em Brasília, Tito de Omulu e Lilico da Oxum, que Nétio freqüentara durante os anos 80.

Tito de Omulu, gaúcho de porto Alegre, iniciou-se ainda menino com um Pai de Santo de origem africana, do Batuque gaúcho, tendo depois ido para Salvador onde completou sua formação numa das mais prestigiadas Casas da Nação Alakêtu. De lá foi para o Rio de Janeiro, onde vivia do comércio de artigos religiosos. Veio para Brasília no final dos anos 60, e devido ao prestígio adquirido, atualmente vive exclusivamente para os assuntos religiosos, através das consultas com o jogo dos búzios africanos. Atualmente sua sala de atendimento localiza-se no Centro Empresarial Brasília, um dos mais modernos conjuntos comerciais, do Plano Piloto.

Lilico da Oxum é natural de Pernambuco, onde foi iniciado no Culto aos orixás na Nação Kêtu. Seu pai de santo morreu quando ele ainda era muito jovem. Ele se mudou para o Rio de Janeiro onde chegou a freqüentar a Casa de Santo de Joãozinho da Goméia, um dos pais de Santo mais famosos do Brasil, também pernambucano, que herdou os assentamentos do seu pai de santo, com quem se dava. Lilico veio para Brasília em meados dos anos sessenta e se tornou um dos primeiros e mais jovens pais de santo de Nação atuando no DF. Deste cedo “*vivia pro Santo*”, principalmente da prática oracular e de outras atividades relacionadas.

Lilico é muito querido e conhecido, embora algumas Mães de Santo mais idosas o tivessem como muito “novo”, para as exigências da vida religiosa. Seu Terreiro esta instalado numa pequena fazenda nos arredores de Sobradinho, que recentemente transformou-se numa nova zona urbana, Sobradinho II, onde o Terreiro se destaca com seus *barracões* espaçosos e suas árvores frondosas.

O Sr. Paiva e sua esposa, Inalda, também são pernambucanos. Ambos são filhos de santo do **Terreiro da Água Fria**, considerado a Casa de Santo mais tradicional do Recife. O Sr. Paiva é Sargento da Marinha, já reformado. Veio para Brasília, inicialmente, por transferência das Forças Armadas, não se demorando muito tempo. Retornou na década de 80, para se dedicar exclusivamente as atividades religiosas, após ter sido reformado. O casal reside em Luziânia, histórica cidade goiana localizada a 50 km de Brasília, onde instalaram seu Terreiro. A sede da Federação dirigida pelo Sr. Paiva está localizada em Taguatinga, na QNA 17, um dos setores mais valorizados daquela cidade.

Quanto às relações do Sr. Paiva, narrarei um episódio que denota a abrangência e a força de sua *Corrente espiritual*. Chegando a passagem do ano de 1992/93, Pai Paiva, como se faz conhecer publicamente, inaugurou a estátua de Yemanjá, no Lago Paranoá, na 17ª festa de ano novo, promovida pela sua Federação.

Havia condução para transportar fiéis da Rodoviária para o Lago Paranoá. A imprensa local estimou que ao longo da noite umas 10.000 pessoas compareceram ao local, para prestar suas homenagens à orixá das águas.

O ritual foi coroado pela discreta presença do recém empossado Presidente Itamar Franco que na madrugada compareceu, vestido de branco, como é recomendado, para depositar rosas brancas aos pés da imagem de Yemanjá. Foi a melhor imagem da aliança simbólica do poder religioso com o poder político que poderia ter se dado durante a pesquisa.

O Presidente da República que havia caído sob toda a sorte de acusações, inclusive de praticar sessões de magia negra, em giras de exu e pomba-gira, fora substituído pelo seu vice-presidente, celebrava em público a poderosa, maternal e purificadora Yemanjá, num rito celebrado em todo o País, simultaneamente, quando são renovadas as esperanças da população de um ano novo melhor do que o que passou.

Os ritos sangrentos aos Exus e pomba-giras, que a família Collor realizaria nos porões de sua mansão, eram noticiados juntamente ao assassinato de uma jovem atriz de telenovelas, Daniela Peres, e de ritos de magia negra ocorridos no sul do País, onde crianças foram sacrificadas a Exu. Nesse último caso, fora uma família de políticos a mandante dos ritos, desejosa de obter sucesso para a carreira de um prefeito do Paraná.

Houve muita especulação e exploração sensacionalista por parte da imprensa desses episódios. De qualquer maneira, com freqüência, um pai de santo ou uma mãe de santo apareciam numa entrevista e uma emissora de televisão chegou a dedicar um programa ao tema.

Pude até acompanhar um informante numa ida ao gabinete de um Deputado Distrital do DF, no final de 1992. O deputado recebeu seus correligionários e eleitores com uma leitura da Bíblia e uma oração coletiva, antes de começar o atendimento das reivindicações destes. Mantinha, no seu Gabinete, um grande quadro representando um Preto-Velho, junto a um vaso com espadas-de-São-Jorge e outras plantas utilizadas nos cultos afro-brasileiros para afastar mau-olhado. Quando da nossa visita ao seu gabinete acompanhava-nos outra dirigente de um Centro Espírita na Cidade Ocidental, em busca de apoio para as suas atividades assistenciais.

Tais episódios expressavam a influência que esses cultos de possessão tem no cenário nacional, o que poderia trazer problemas para a pesquisa, se quiséssemos dar conta de todos os elementos que apareciam, principalmente nos meios de comunicação.

Por outro lado, os informantes estavam longe de falar apenas desse tipo de vínculo. O melhor seria dizer que todos tinham alguma coisa a afirmar a respeito, embora nenhum deles tenha dito que esse vínculo fosse o mais relevante ou o mais significativo dentro da existência de seus Cultos no DF.

Felizmente, nesse ponto da reflexão, já possuía material de campo suficiente para a elaboração de uma etnografia que levasse a uma análise consistente, do fenômeno Religião/Poder Político, embora boa parte dos parâmetros de análise necessitassem ser modificados para encarar o desafio de construir este novo objeto que ainda não havia discutido claramente, as relações entre os cultos de possessão e as instituições do poder público, enfatizando a dimensão das relações políticas dentro da experiência religiosa.

Com essa meta em vista, passei à orientação acadêmica do Prof^o Luís Tarley de Aragão, especialista tanto na teoria antropológica da Religião, quanto de questões próprias à antropologia urbana e política, além de um profundo conhecedor da vida social e política do Distrito Federal, com vários artigos publicados nestes temas.

Luís Tarley de Aragão(1990) retomara um velho tema da Cultura Brasileira, o tema da **tristeza do colonizador português** no Brasil, transposta para a relação de nossas elites frente ao País. Estas elites, “*ostentatórias, presunçosas, desconfiadas e macambúzias*”, em oposição a um povo criativamente lúdico, não se situam completamente no conjunto da cultura brasileira, senão que de uma forma inteiramente dividida, por exemplo, num comportamento sexual que distingue casamento e sexo, compromisso social de prazer juntamente com esposas(brancas, de elite), de amantes(de cor, do povo).

Tal divisão perpassa a percepção corpórea dos membros dessa elite quanto à sociedade brasileira como um todo, cuja indefinição e permanente crise social não são de uma natureza puramente política ou estritamente econômica. Aqui se encontra o cerne de nossa profunda singularidade social, o *ethos*, o sentido que as relações entre as categorias sociais presentes no Brasil realizam, do ponto de vista do pensamento social das elites do País.

Além disso, a ideologia desenvolvimentista que domina o Brasil nestas últimas décadas, implantada definitivamente a partir da construção de Brasília, é que tem produzido, entre outros efeitos, a debandada de membros da aristocracia e das altas classes médias em direção às religiões afro-brasileiras, em busca de novas soluções mágicas e maravilhosas para os seus problemas e do País, como a mística da Capital do Terceiro Milênio , de Brasília, revela. Para Aragão (op.cit):

“Esses segmentos sociais, tributários que são de uma afetividade difusa, de uma emocionalidade, se pudéssemos dizer, sincrética (amálgama de diversas fontes), portadores de um corpo dividido, vão optar por essas religiões na medida em que elas trabalham o político, o afetivo, e a própria dimensão de uma sensualidade difusa, dentro de uma temática da construção da pessoa, colocando em cena uma ambientação mítica onde os orixás comandam as ações como os santos, outrora, somente que agora a partir de “dentro” dos próprios sujeitos. Eles optam, portanto, por uma irracionalidade (ou racionalidade, como se queira) de tipo antigo, onde a afetividade e a “participação” atuam invariavelmente como elementos de fundo, se bem que agora evocando a si um espaço maior de definição da individualidade.”

Tal atitude social encontra na Antropologia Social um referencial teórico e etnográfico bastante significativo, que apontam para o problema mais amplo dos sistemas simbólicos nas sociedades socialmente diferenciadas, que nós costumamos chamar de “Complexas”, em oposição a **simplicidade** dos povos tribais. Tal distinção pouco distingue , mas não é, em hipótese alguma, um sinônimo da noção de **moderno** oposto a **tradicional**.

As sociedades tribais possuem um discurso simbólico eficaz no tratamento de suas ambigüidades, oriundas das **imperfeições sociais** próprias às suas relações sociais, simbólicas e efetivas de seu cotidiano, que são resolvidas, temporariamente, na esfera dos seus rituais. Embora as Sociedades modernas possuam uma auto-imagem de serem resultado

de um processo de “evolução” e “aperfeiçoamento” da espécie humana, elas deixam, justamente, **enquanto sociedades “Complexas”**, de possuírem esse poderoso, coerente e unificado sistema simbólico eficaz no tratamento de suas permanentes contradições sociais. Crises permanentes de valores, como encontradas na sociedade brasileira contemporânea, são expressões desse problema sociológico.

Numa perspectiva propriamente moderna, tendemos a opor, aos valores do mundo individualista e racional próprio da Civilização Ocidental, tudo o mais, principalmente as especificidades culturais e a vida simbólica em geral, dentro da noção de **Tradições**, como as características dos povos tribais. As Civilizações Ocidentais são um tipo de sociedades diferenciadas em Classes Sociais, mas existem, historicamente, diversas sociedades socialmente diferenciadas, em diversos graus de complexidade, sejam nas sociedades metropolitanas da Índia e da China contemporânea, seja em certas regiões da África e da Indochina. Tais sociedades possuem distintas **tradições**, das categorias sociais que as compõem, coexistindo, antes e após o contato com a expansão da Modernização Ocidental.

No caso brasileiro, o processo colonial engendrou uma sociedade baseada em rígidas distinções de origem econômica, mas sem uma complementação no plano religioso e cultural. Por sob o manto do “pan-culturalismo”, da miscigenação e do sincretismo o que se verifica são categorias sociais dramaticamente distanciadas pela prática econômica vigente mas aproximadas por uma licenciosidade afetiva e sexual, dentro de padrões de linguagem que se fizeram comuns. É esta singular “participação” inter-classes, com toda sua mística e simbolismo que encontramos nas ideologias da “Democracia Racial”, do “País das três raças”, da “Civilização da cordialidade” e da “morenidade”.

Aragão denomina este *ethos* de **álibi sexual**, que o Desenvolvimentismo de Brasília e o pós 1964 vem desnudando, ao reordenar este arranjo social, inclusive no plano religioso. A vida religiosa do Distrito Federal pode ser compreendida a partir destas considerações. Os Cultos espíritas afrobrasileiros no DF, fez-me ver o Prof. Luís Tarley de Aragão, exercem um bem sucedido papel de intermediadores sociais graças a seu atualizado e potente aparato simbólico em espaços e situações sociais intermediadoras ou liminares, características da estrutura social presente no Brasil e evidentes em sua nova Capital Federal.

Enquanto sede do Poder Político, são exercidos em Brasília uma série de mediações sociais nas quais os líderes de tais cultos, embora não somente eles, também atuam, viabilizando, em seus termos, o funcionamento do social em suas dimensões mais contraditórias e estruturalmente tensas.

É possível sugerir que ao contrário do processo ocorrido com as matrizes históricas dessas formas religiosas, marcadas pela perseguição até meados deste século e por um longo processo de legitimação, a construção da Nova Capital já ocorreu num momento da expansão desses cultos. Tal expansão pode ser remetida à Constituição de 1946, quando os cultos espíritas afrobrasileiros foram definitivamente reconhecidos como religiões no Brasil, e pelo *ethos* religioso ecumênico que pôde ser elaborado a partir desta data, o qual veio a caracterizar Brasília.⁹

Dentro dessa nova dimensão religiosa, num novo tempo e num novo espaço social, Brasília permitiu o surgimento deste um novo espaço religioso, com as características não da religiosidade sertaneja do interior do País, mas com características que podem ser associadas a própria razão de ser da Capital Federal, a sede do Poder político Nacional.

A referência quase obrigatória à cidade do Rio de Janeiro, por onde a maioria dos informantes passou, pode ser vista como expressão dessa dimensão da vida religiosa da Capital do País. O Rio de Janeiro, para os Cultos aos Orixás africanos sempre foi um espaço onde bem sucedidas filiais das matrizes nordestinas se haviam instalado. O surgimento da Umbanda, por sua vez, foi possível devido ao intercâmbio de influências religiosas as mais diversas, propiciado pelo poder aglutinador da Capital Federal.¹⁰

⁹ Renato Ortiz (1991) apresenta estatísticas que mostram o rápido crescimento da Umbanda a partir do pós-guerra até os anos 70, quando se estabiliza. Na época da construção de Brasília tal processo de expansão estava no auge. À estabilização da umbandização seguiu-se a candomblezização dos cultos de possessão no Centro-sul do País, nítida a partir dos anos 80, conforme Prandi (1991), descreveu e analisou.

¹⁰ Com relação a este tópico, Roger Bastide(1985) apresenta uma interessante reflexão baseada em dados históricos.

As demandas próprias da vida social desenvolvida em torno de um centro político, tais como o jogo de influências, oportunidades, concorrências, alianças, pactos, inimizades, intrigas, incertezas e ansiedades, dada a impossibilidade de controle de processos eminentemente políticos, constituem um campo excelente para os serviços desses cultos. Estes são especializados, entre outras coisas, em descobrir e neutralizar “influências ocultas”, revelar segredos, “abrir caminhos”, favorecer alianças, para uma clientela cada dia maior.

Iremos demonstrar que as relações que envolvem representantes do poder político com os líderes religiosos dos cultos de possessão afrobrasileiros são fundamentais e precisam ser levadas em consideração para a compreensão da maneira como esses cultos estão estabelecidos no Distrito Federal.

2ª PARTE:

O "SANTO" na CAPITAL

Os informantes apresentados a seguir, e suas atividades religiosas, podem ser caracterizados pelas manifestações que envolvem a possessão por entidades espirituais diversas. Os Cultos por eles praticados são modalidades religiosas que vem a ser denominadas, genericamente, de Cultos de Possessão. Uma definição, ao mesmo tempo precisa e abrangente, dessas formas de vida religiosa é aquela desenvolvida por Ioan Lewis (1977), que as define como:

“A reivindicação única de conhecimento experimental direto do divino, e quando isso é reconhecido por outros, a autoridade para agir como privilegiado canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural.”

Tal definição enfatiza dois aspectos fundamentais destas manifestações, que chegam a ser contraditórias. O primeiro aspecto consiste em que, se a comunicação do possuído com o divino é direta, sem intermediação social, esse indivíduo torna-se em seguida, na medida em que é socialmente reconhecido, um intermediário entre esse divino e o mundo dos homens. Esse segundo aspecto é puramente social. Tal ambigüidade é fonte de uma autoridade religiosa bastante peculiar, característica desses cultos.

Lewis também caracteriza os diversos tipos de manifestação que podem ser considerados formas de possessão, como os sonhos, visões, e as capacidades variadas de comunicação com entidades espirituais, como ouvir e transcrever mensagens; além do transe e das reivindicações de posse corporal por um ser de natureza divina.

Essa capacidade de comunicação com plano sobrenaturais é sempre poderosa, no sentido de que o indivíduo pode resolver ou causar problemas para aqueles que reconhecem a eficácia dessas faculdades. Embora não exclusivamente, esses tipos de manifestações são em geral canalizadas socialmente para práticas terapêuticas. Pessoas que se comunicam com o sobrenatural curam doenças, fazem milagres, resolvem problemas psicológicos e aliviam dores, por exemplo.

Nesse sentido, Claude Lévi-Strauss (1975) desenvolveu, no artigo O Feiticeiro e sua Magia uma importante reflexão a respeito das relações estabelecidas entre esses especialistas, seus pacientes e o seu público.

A cura é fruto de práticas terapêuticas que estão embasadas por um conjunto de crenças. Tanto o especialista que cura quanto o paciente, assim como a comunidade da qual fazem parte, precisam crer na eficácia dessas práticas para que a cura aconteça.

A relação não se estabelece apenas entre o especialista e o seu cliente. Mesmo que as práticas terapêuticas, muitas vezes ritos bastante espetaculares, variem conforme a situação em questão, tem que haver um corpo de crenças em torno da eficácia do poder simbólico passando todo o processo.

Levi-Strauss analisou o caso de um xamã indígena da América do Norte, que tornou-se famoso pelo eficácia de seus ritos, mesmo sendo cético com relação ao poder que conquistou e que lhe era atribuído. Levi-Strauss conclui que:

“ Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava, ele curava os seus doentes porque tinha se tornado um grande feiticeiro”.

Tal afirmativa, fascinante, por situar a origem social do poder sobrenatural e refletir sobre ele em termos de uma função simbólica, contém, porém, um problema teórico implícito e de difícil solução.

Grosso modo, Levi-Strauss define o pensamento mágico como um sistema de referência onde dados contraditórios podem ser integrados. Ele permite que o grupo, o doente e o feiticeiro, traduzam fenômenos cuja natureza profunda é imperceptível para dentro de uma linguagem compreensível. A cura, nessa forma de pensamento, pode ser analisada e vista como um processo de reorganização de um universo desordenado. Este processo tem origens numa natureza profundamente intelectual expresso numa forma que é principalmente afetiva.

Carvalho (1990) argumenta, com respeito ao exemplo do ceticismo de Quesalid, que Levi-Strauss termina por transferir a questão do Poder do feiticeiro - uma faculdade individual sui generis - para a dimensão dos símbolos, na tentativa de explicar a eficácia deste poder, sem discutir completamente que esse tipo de poder, é , em primeiro lugar **um poder** -

uma faculdade, uma capacidade - e não um saber. Enquanto Poder, pode ser enigmático para o próprio possuidor, sem deixar de ser eficaz, como o caso de Quesalid, que questionava e duvidava da eficácia de seus próprios ritos. É porque é um poder que pode ser, e é, continuamente posto à prova, inclusive pelas argumentações científicas. É porque não é um saber, uma fórmula, que não apresenta, necessariamente, uma compreensão coerente para o especialista e para a opinião pública.

Sendo assim, o poder está, afinal, nos símbolos que são manipulados ou na pessoa que os manipula, ou em ambos? O caso de Quesalid, entre outros, aponta para o fato de que os xamãs manipulam um corpo de conhecimentos e técnicas, que podem ser chamados de objetivos, mas esse saber está longe de ser o único responsável pela eficácia da cura ou dos outros objetivos que os ritos desses especialistas se propõem.

Os depoimentos dos informantes pesquisados, a respeito de suas trajetórias religiosas, fornecerão exemplos significativos desse tipo de questão em torno do simbolismo religioso e de suas relações com a vida social como um todo.

Todos os informantes, sejam os líderes das Casas ou membros do culto, estão em contato íntimo com algumas entidades espirituais determinadas. Em algum momento de suas vidas essas entidades se manifestaram para eles, de alguma forma, ou a pessoa sentiu-se atraída pelo culto e pela possibilidade de desenvolver esse tipo de relação com o mundo dos espíritos.

Tais entidades são determinantes não só da vida religiosa do indivíduo como de seu comportamento cotidiano, caráter, história de vida e até de seus horizontes e perspectivas mais amplos. O aspecto fundamental a ser levado em consideração é justamente a elaboração do vínculo que une esses indivíduos às suas entidades.

No caso do culto aos orixás, como no Xangô pernambucano, estudado por Segato (1989), o ingresso de um novo adepto a uma família de Santo implica em sua filiação a uma cadeia de líderes religiosos vivos e mortos, definida sempre a partir dos orixás que são identificados como sendo os específicos de sua "cabeça". Embora fortemente individualizados, os Santos e as relações que os adeptos mantêm com eles, só são compreensíveis a partir do saber mítico onde suas características estão contidas numa série de estórias, que envolvem relações de parentesco e eventos significativos variados.

Serra (1982) descrevendo os orixás nas Casas de Santo de Salvador, mostra que essas entidades são, em primeiro lugar, categorias coletivas e genéricas. Cada Orixá - Ogum, Oxóssi, Oxum, Yemanjá, por exemplo, define uma família de santos, uma qualidade espiritual associada a um reino da natureza. Os Santos é que são as entidades, já individualizadas, para as quais os adeptos são iniciados. São os Santos que são ritualmente assentados e cultuados nas Casas do Culto aos Orixás.

Nesse caso é possível afirmar que o poder simbólico está personificado no "Santo", individualizado e representante por excelência do fenômeno da possessão. Já o saber religioso, como a mitologia, pertence ao domínio coletivo da tradição, assim como as técnicas rituais associadas. É onde se situam os orixás e suas lendas, atualmente bastante conhecidas e folclorizadas em certos meios.

De qualquer forma, as lendas e estórias das Casas de Santo, as técnicas rituais como as comidas, os gestos, as liturgias e as cores associadas as entidades nada dizem a respeito de porque determinadas pessoas são eleitos por determinadas entidades, ao invés de outras, como suporte de suas manifestações. O vínculo que o fenômeno da possessão estabelece, entre estes dois planos, o mítico e o terreno, é literalmente, um poder misterioso, mesmo, senão principalmente, dentro do próprio culto.

Os rituais, e o indivíduo em sua vida, compõem o campo empírico onde essas dimensões se cruzam. Cada Casa de Santo possui uma maneira própria de atualizar esse cruzamento entre saber e poder, mito e rito, divindade e humanidade, mítico e terreno.

Nos cultos de tipo umbandista, por exemplo, essas relações podem ser ainda mais complexas do que no culto aos orixás, já que os membros desenvolvem a capacidade de receber diversos espíritos, não apenas um ou dois principais, como acontece com os orixás.

É através dos ritos de iniciação que esses intermediadores consolidam sua capacidade para a comunicação com os seres espirituais. Por isso, os informantes ressaltam a

importância de suas iniciações, fornecendo um eixo para a compreensão de suas vivências espirituais.

Sejam guias, ou orixás, nos Cultos de Nação, cada líder e cada membro desses cultos estará associado às suas respectivas entidades, e assim será reconhecido publicamente. É durante o processo de iniciação que tais entidades são diagnosticadas e se dão a conhecer. As peculiaridades de cada um, as maneiras específicas como cada líder e cada membro se situam no universo religioso, a autonomia que dispõe na condução de suas modalidades de culto, passam sempre pela relação direta com as suas entidades, por um lado, e pela relação que a partir delas, desenvolvem com suas comunidades religiosas, por outro lado. É dentro deste eixo que as práticas religiosas realmente se constituem numa totalidade, na qual as influências culturais que denominaríamos “tradicionais”, realmente são atualizadas.

Há sempre uma tensão, que pode ser devidamente compreendida através de uma ênfase na diferença entre clientela, os pacientes, e a opinião pública, a comunidade religiosa em sentido amplo. Tal tensão também se manifesta entre os poderes advindos do processo iniciático, a capacidade de comunicação com o sobrenatural, e o conjunto de técnicas e informações que orientam a condução desses poderes, sejam as tradições do culto aos orixás africanos, sejam os códigos racionalizados, das elocubrações kardecistas e umbandistas.

A UMBANDA BRANCA no PLANO PILOTO

Dentro do universo pesquisado, três Centros que estão localizados no Plano Piloto apresentam uma série de características significativas em comum. São três Centros de Umbanda Branca, originários do Rio de Janeiro.

Os ritos que pude assistir foram os promovidos por estes Centros do Plano Piloto. Esses ritos tinham finalidades específicas, além da consulta espiritual. No Centro Espírita Nossa Senhora da Glória, assisti à celebração do 27^o aniversário do Centro, comemorado junto ao dia consagrado a esta Santa, 15 de agosto de 1992, quando dei início ao trabalho de campo. A investigação propriamente dita terminou no Centro Espírita Tenda de Oxalá em janeiro de 1993, quando assisti à abertura das atividades rituais daquele ano e a apresentação da nova turma de médiuns que começava a trabalhar no Centro. Além deste rito, já havia assistido a um ritual que este Centro realizara no Ribeirão Saia Velha, em 20 de dezembro de 1987.

Somente no Centro Espírita João Baiano é que assisti a uma sessão regular de consultas, que eram realizadas todas as quartas-feiras, à noite. Devido às mudanças na direção do Centro, a partir de 1994, tal tipo de rito não é mais praticado, conferindo um valor especial a este registro etnográfico. De fato, a descrição do tipo de ritual praticado por cada uma destas três Casas ilustra não só a presença da Umbanda Branca do Rio de Janeiro no centro administrativo da Capital Federal, mas as transformações que tal modalidade religiosa atravessa atualmente, dentro dos seus quase 100 anos de existência.

O Centro Espírita João Baiano é um caso exemplar sob muitos aspectos. Foi o primeiro Centro Espírita a ser aberto no Plano Piloto, num setor destinado à instituições religiosas, na 913 Sul e continua em funcionamento até hoje. Sua trajetória serve de base para situar as várias características que os cultos de possessão afro-brasileiras apresentam no DF. A vida deste Centro pode ser dividida em duas fases, dividida por uma séria crise.,

A primeira fase, pioneira, foi gloriosa. Compreendeu a formação do Centro, com a doação do terreno pelo próprio Presidente da República, Juscelino Kubitschek, ainda em 1959, até a morte fundador, o Sr. Antônio de Assis Laos, em 1980.

A segunda fase, de 1980 até 1993, foi a de uma crise crônica. Dada a ruptura causada pela morte do fundador, surgiu uma crise em torno da sucessão. A viúva do líder, Francisca Laos, optou por mudar a linha ritual do Centro, chamando o seu próprio Pai de Santo, Roberto Miranda, para ser o novo líder da Casa, que passou a desenvolver seus ritos de Nação, ao invés de permanecer na Umbanda Branca original do João Baiano.

Essa experiência durou apenas os dois anos nos quais ela foi a nova Presidenta do Centro. Em 1983, chegando o momento da eleição de um novo presidente, houve um impasse com relação a continuidade do modelo ritual a ser seguido. Surgiu uma polarização entre D. Francisca de um lado e o corpo dos médiuns de outro. Ela acabou por abandonar o Centro, que cessou de manter suas atividades regulares.

Uma tentativa de reparação foi posta em prática pela filha carnal do casal, Clélia Laos, que chamou um casal de filhos de santo do Sr. Laos para reassumirem a direção do Centro, D. Luzia e o Sr. Carneirino.

Este casal conheceu o Sr. Laos na Cidade Livre, para onde tinham vindo em 1957, do interior de São Paulo. Começaram a freqüentar a Umbanda do **João Baiano** tendo sido iniciados pelos Sr. Laos, com quem sempre trabalharam. Em 1975 fundaram um Centro Espírita no Gama, onde residiam, dentro da mesma linha ritual do Centro Espírita João Baiano. Assumiram a direção do Centro na Asa Sul em 1983, permanecendo lá durante 10 anos. Conseguiram manter a linha original dos ritos de Umbanda Branca, mas a existência de uma pendência judicial, inclusive paralisando obras, deu ao Centro um ar de situação indefinida e indeterminada que lhe tirou muito do prestígio original.

Para poder situar o que foram os dias de glória do Centro Espírita João Baiano, sua longa crise e o porquê de não ter se recuperado plenamente, será preciso descrever as relações do Sr. Antônio Laos com a sua entidade mítica principal, o Prêto-Velho João Baiano.

Literalmente, o Sr. Laos foi, ao longo dos vinte anos que esteve a frente do centro, confundindo sua identidade pública, enquanto adepto da religião, com a identidade mítica de seu guia espiritual. Ele se tornou o João Baiano dentro e fora do centro. Essa confusão chegou a um ponto que todos os informantes se referiam a ele como o “João Baiano”, inclusive os atuais diretores do centro.

Graças ao seu carisma, o Sr. Laos conseguiu que o centro espírita fosse uma das casas de santo mais importantes e conhecidas, nas décadas de 60 e 70, dentro do espaço religioso de Brasília. O centro chegou a ter 150 médiuns registrados e em suas sessões públicas havia em torno de uns 40 médiuns incorporados atendendo as consultas. Tanto as sessões de consultas com os guias, realizadas semanalmente, quanto as festas anuais do centro eram muito concorridas.

Já a sua esposa, Francisca Laos, nunca foi inteiramente ligada ao preceito religioso do marido. Frequentava o centro regularmente e auxiliava nos rituais da linha de umbanda. Era, porém, ligada ao Pai de Santo Roberto Miranda, com quem havia se iniciado no culto aos orixás.

A divergência do casal com relação ao culto tornou-se profunda a ponto do casal vir a separar. O Sr. Laos deixou seu apartamento com a ex-esposa e passou a morar no próprio terreno do centro espírita, num barracão construído nos fundos do centro, o que contribuiu para a sua identificação completa com o seu guia.

Anos depois, D. Francisca e sua filha venderam o apartamento e também mudaram-se para o Barracão, que foi dividido em dois. Clélia também era iniciada no culto de nação por Roberto Miranda. Nesse meio tempo o Sr. Laos casou-se novamente.

Ao longo dessa primeira fase o Sr. Laos desenvolveu uma efetiva liderança entre os umbandistas do DF. Era no Centro Espírita João Baiano que os membros da Federação Umbandista se reuniam. Ele promovia festivais de Umbanda com a presença de vários centros, nos estádios desportivos de Taguatinga e do Gama.

No momento de sua morte, ele teria pedido a Francisca Laos que voltasse para o João Baiano, pedido que poderia ter sido interpretado de várias maneiras. Ela de fato voltou, mas não ao preceito original do Prêto-Velho João Baiano, embora antes da morte do marido, devido ao estado de saúde abalado em que ele se encontrava, fosse ela quem presidisse o ritual do centro.

D.Luzia, por sua vez, foi única a filha de santo a ir ao enterro do líder vestida com as roupas rituais do centro. Posteriormente ela interpretou esse fato como uma premonição de que teria que vir a se tornar a nova líder do centro. Ela e seu marido passaram a residir no barracão dos fundos do terreno, mantendo o centro em funcionamento. Nenhum deles, contudo, e nenhum outro médium herdou a entidade principal, o Prêto-Velho João Baiano.

Em geral as entidades, sejam os orixás africanos ou os guias de umbanda são transferidos para outro médium que assume o lugar do líder falecido. Pelo visto, a identificação do Sr. Laos com a guia principal do centro foi tão intensa e sua liderança tão personalista, que essa passagem não ocorreu.

A descrição de um rito de consulta com os médiuns do centro, sob a liderança de D.Luzia incorporada por sua Prêta-Velha Vó Cambina irá informar melhor a situação crítica do centro, em 1992.

O Centro Espírita João Baiano tinha um espaço ritual bastante vasto, com uma grande pintura de fundo, representando uma praia com palmeiras e um belo sol nascente. A frente desta paisagem estavam diversas imagens de santos católicos que representam os orixás da umbanda. São Sebastião, São Jorge, Nossa Senhora da Conceição, São Jerônimo, Santa Bárbara, N.Sra. Aparecida e Jesus Cristo. Eram imagens grandes, ladeadas com vasos cheios de água. Havia uma grande cacimba de barro bem ao centro, também cheio d'água.

Na lateral esquerda estava o espaço dos atabaques enquanto que bem à frente da assistência, ainda no espaço ritual, ficavam duas pequenas cabanas de palha e madeira, respectivamente, onde foram acesas velas, antes do ritual propriamente dito começar. O chão do espaço ritual do Centro era de areia branca.

A parte da assistência era pequena. Dois conjuntos de cadeiras, bancos e sofás, bastante gastos, dividida entre homens à esquerda e mulheres à direita .

No início do culto haviam cerca de 30 pessoas na assistência. Em média três mulheres para cada homem. Muitas famílias. O número de assistentes foi aumentando ao longo da sessão, mantendo-se a proporção entre homens e mulheres.

O rito começou com uma grande defumação, realizada por D. Luzia, que vestia uma grande saia rodada, toda bordada, em tons de azul. Os demais médiuns, pelo contrário, vestiam uniformes brancos. Calças para os homens e saias para as mulheres. Na corrente mediúnica estavam presentes doze mulheres e cinco homens.

O ritual começou com uma defumação do espaço consagrado, onde já estavam os médiuns, que entoavam um cântico:

**“Defuma com as ervas da jurema, defuma com arruda e guiné,
Benjoim, alecrim e alfazema, vamos defumar filhos de fé.”**

Ao som do mesmo cântico foram defumados os médiuns e depois a assistência, começando pelas mulheres, situadas no lado direito do Centro. Os presentes se levantaram para receber a defumação em torno da cabeça e nas palmas das mãos. Esta abertura terminou com os médiuns fazendo um círculo, de mãos dadas em torno do altar e entoando:

Louvado seja o Nosso Senhor, Ave Maria.

Em seguida D. Luiza dirigiu-se ao meio do Centro para conversar com os presentes a respeito das contas do Centro. Ela começou avisando que o Centro estava sem água e sem luz porque as contas estavam atrasadas:

“Quem é espírita tem que enfrentar esta barra! Na hora do sofrimento tem todo mundo que socorrer. Eu peço a assistência que quem quiser contribuir com a mensalidade como os médiuns, já é uma ajuda para gente. A gente para viver neste mundo tem que ser lutando, para alcançar a caridade tem que lutar também. Quem quiser ser sério, ajudando aqui dentro... todo mundo ajudando um pouquinho, todo mês... Os crentes vivem bem, mas lá tem o dízimo... Que Deus abençoe a todos os que me ajudarem...”

Os cânticos rituais reiniciaram, quebrando o suspense deixado pelo apelo de D. Luzia:

**“Salve ogum! salve Xangô!
Salve o povo da Mata! salve o povo da Cachoeira!
“Segurança de ogum, não deixa a demanda entrar,
É hora, é hora, é hora Ogum, é hora de trabalhar!”
“Caboclo forte sou eu, mas esta força que eu tenho
foi deus do céu que me deu”
“Cambina, mamãe, Cambina, mamãe,
Salve o povo de Cambina, todos sabem trabalhar
Se não fosse a Mãe Cambina, eu não sabia trabalhar”
“Cambina de Mina, Mina, olhai seus filhos
olhai eu...,olhai eu...”**

Ao som destes últimos cânticos a entidade Vó Cambina incorporou em D. Luzia, rodopiando rapidamente no salão. Ela sentou-se num pequeno banco, junto ao altar e enquanto os demais médiuns se ajoelhavam com o rosto entre as mãos, tocando o chão, cantou:

**“Oxalá meu pai, tem pena de nós tem dó
A volta do mundo é grande, seu poder ainda é maior”**

Os médiuns começaram a incorporação, dando pequenos rodopios. Os primeiros foram os homens, que se dirigiam a Vó Cambina para com ela conversar. Três ogãs começaram a tocar os atabaques, entoando pontos cantados ao orixá Ogum e às suas diversas qualidades. As médiuns foram incorporando também. Todas os médiuns fizeram um túnel com os braços

levantados e a assistência foi convidada a passar por eles, enquanto os médiuns que ainda não haviam incorporado o faziam. Todos saudavam Vó Cambina, se ajoelhando aos seus pés e retornando às colunas no centro do salão. Finalmente essa etapa terminou com os ogãs entoando o seguinte ponto:

***“Selei selei, meu cavalo selei
Seu ogum já vai embora, meu cavalo chegou
Seu ogum já foi embora, meu cavalo selou”***

Com todos os médiuns já incorporando os seus guias ao som dos atabaques, teve início a parte das consultas. Vó Cambina continuava sentada no seu banquinho, fumando um pito, enquanto os demais médiuns espalhavam-se pelo salão atendendo à assistência. Os atabaques continuavam o seu ritmo, mas já sem os cânticos. A luz vinha apenas das velas, iluminando o altar e os médiuns. Na saída, praticamente não haviam carros estacionados à frente do Centro, sugerindo que a maior parte dos médiuns e dos presentes morava próximo ao Centro, já que o rito se estenderia para além do horário dos ônibus noturnos.

No início de 1988 D. Luzia conseguiu um novo registro para o Centro, que deixou de denominar-se Tenda Espírita João Baiano e passou a chamar-se Centro Espírita Vovó Cambina. Registro e mudança formal, uma vez que o registro só valia por um ano, a Confederação que o expediu fechou e o presidente da mesma morreu. D.Luzia, por sua vez me recebera afirmando:

“Aqui é João Baiano. A entidade aqui é João Baiano.”

O Centro estava com 70 sócios, embora nem todos fossem médiuns. D.Luzia preferiria voltar para o seu Centro no Gama, permanecendo no João Baiano apenas por vontade dos sócios. Herdou muito da disposição do Sr. Laos, principalmente no que diz respeito às atividades de assistência social.

O Centro desenvolvia uma série de atividades de amparo a meninos de rua. Regularmente aos domingos, seus sócios visitavam o Gran Circo Lar, espaço cultural situado no Eixo Monumental, ligado à Fundação do Serviço Social e à Fundação Cultural do Governo do Distrito Federal, que desenvolve trabalho com esses menores. Promoviam anualmente uma grande festa de Cosme e Damião, em finais de setembro. Conseguiram alimentação e transporte para essas crianças junto a vários empresários do DF. O processo Judicial embargou as obras de uma creche no terreno do Centro, assim como o convênio com a LBA que D. Luzia possuía no Gama, onde é mãe crecheira.

D. Luzia não tinha boas recordações da administração de D. Francisca Laos. Na sua opinião, o interesse dela e de seus seguidores era fazer correr dinheiro dentro do Centro, com jogo dos búzios e outras atividades típicas do Culto aos Orixás. Tais práticas chocam-se com a ética de caridade cristã da umbanda branca, que nunca cobra pelas suas consultas.

D. Luzia mostrou-se muito arredia com relação a relatar pormenores da questão judicial. Parece que devido ao fato da vida religiosa e da vida conjugal do casal Laos ter se confundido tanto, a questão da herança tornou-se igualmente confusa. Como no plano mítico e ritual nenhuma entidade assumiu uma nova liderança sobre ambas as partes, o conflito ficou sem solução.

O Centro é uma sociedade civil sem fins lucrativos, registrada e reconhecida como de utilidade pública pelo GDF. Pertencia, oficialmente, à corrente mediúnica, que se representa pelo conjunto dos 70 sócios. A justiça havia dado ganho de causa a Francisca Laos, num primeiro julgamento, mas a Sociedade dos médiuns recorreu a um novo juízo. Francisca Laos faleceu em outubro de 1992, deixando o caso mais uma vez sem solução.

As várias informações dadas pelos outros entrevistados pouco serviram para entender a dramática sucessão do Centro⁵ embora situem melhor o que foi o Centro sob a direção do Sr. Laos.

Segundo dois outros líderes o Sr. Laos era uma pessoa muito boa e muito dinâmica. Era um modesto funcionário de um Tribunal Superior e desde sua chegada ao DF relacionava-se com as instâncias públicas. Muito de seu prestígio vinha daí, de sua capacidade de organizar festividades, como as procissões de São Jorge, no dia 23 de abril pela Avenida W3 Sul, e os festivais de Umbanda.

Tais atividades exigiam um bom trânsito junto ao governo do Distrito Federal, pois implicam em alteração no trânsito das avenidas, marcação de datas nos estádios, além dos contatos junto à imprensa e ao empresariado, que financiam tais eventos. O fato dele ter sido funcionário público federal e presidente de Centro Espírita permitiu-lhe desempenhar um papel de mediador entre estas duas instâncias com muito sucesso.

Segundo o Sr. Marco Silva, Pai de Santo que freqüentou o Centro Espírita no final dos anos 60, quando ainda era adolescente, pessoas de várias tendências espirituais freqüentavam o João Baiano. Tal convivência entre os diversos líderes e seus adeptos caracterizava-o na sua fase áurea.

Outro informante recordou um casamento realizado dentro do Centro. Os dois cônjuges eram médiuns e a cerimônia foi realizada com os dois incorporados. Quem se casou afinal, os médiuns ou as entidades? E quem realizara o casamento, o Sr. Laos, presidente do Centro Espírita João Baiano, ou o Prêto-Velho João Baiano incorporado no Sr. Laos?

Tal tipo de confusão, onde as personalidades dos médiuns e dos guias tornara-se tão intensa, se fora desejada pelo Sr. Laos, talvez como uma evidência de seu Poder Espiritual, foi muito criticada por outros informantes que atribuíram a decadência do Centro a tal tipo de conduta personalista.

Roberto dos Santos Miranda, natural do Piauí, veio para Brasília adolescente, junto com a mãe, funcionária pública federal, transferida do Rio de Janeiro em finais de 1963. Residindo na Asa Norte, conheceu um outro jovem filho de santo, Lilico da Oxum, que era iniciado na mesma Nação do culto aos Orixás que ele freqüentara no Rio de Janeiro, o Terreiro Kêtu de Vicente Gouveia Bankolê.

Juntos resolveram abrir uma Casa de Santo. Conseguiram, em 1968, comprar um ágio de uma chácara em Águas Claras, ao lado da residência oficial do governador do Distrito Federal. Davam consultas, e mantinham-se graças ao jogo dos búzios africanos, leitura de mãos e cartas.

Em 1975 mudaram a Casa de Santo para Sobradinho, perto da garagem da VIPLAN, empresa de transportes urbanos. Ficaram lá até 1979. Iniciaram muitos filhos de santo nessa época. Em 1979 Lilico da Oxum mudou seu terreno para uma pequena fazenda, na zona rural de Sobradinho. Roberto não o acompanhou. Embora possua uma residência em Sobradinho, com um pequeno Terreiro aos fundos, não o mantém em funcionamento regular.

Em 1980 passou a dirigir o Centro Espírita João Baiano, a convite de Francisca Laos. Ela foi uma das primeiras filhas de santo de Roberto. Era a sua Mãe-pequena, importante ajudante ritual, segunda pessoa do líder do Culto. Sempre o acompanhou, trabalhando com ele até 1991, um ano antes de morrer. Francisca faleceu na residência de Roberto, no Núcleo Bandeirante.

Em 1990 ele resolveu fazer filosofia e teologia no Seminário Diocesano da Associação Cristã de Fé, ligado à Igreja Católica Apostólica Brasileira, onde terminou ordenado padre. Não exerce a função sacerdotal em paróquia. Sua especialidade é rezar missas católicas em centros espíritas, dentro do calendário ritual dessas Casas. Essas missas são tradição de muitos Terreiros e Centros, costumando ser celebradas por padres da ICAB, historicamente ligada aos cultos de possessão afrobrasileiros.

⁵ A Justiça deu ganho de causa a facção de D. Francisca Laos pois a partir de 1994 passou a funcionar no local o Centro Integrado de Desenvolvimento Humano, CEIVA. Em 23.04.93. O Centro Espírita João Bahiano realizara pela última vez a procissão de Ogum na Avenida W3 Sul. Começara, pois, a terceira e atual fase do Centro.

Ele começou sua vida religiosa freqüentando pajés na Ilha de Santa Luzia, localidade situada no delta do Parnaíba, no Piauí, onde nasceu. Sua mãe o levava lá para tratá-lo de doenças de infância. Estudava no internato católico da cidade de Parnaíba.

Sua mãe sempre disse que ele era um grande médium. Começou a demonstrar sinais (de manifestação) de possessão ainda criança, recebendo guias espirituais em sessões de Pajelança maranhense, como os *Caboclos encantados* e as entidades da linha de *Légua Bogi Buá*. No Rio de Janeiro continuou a freqüentar Casas de Santo com a sua mãe.

Em Brasília freqüentava outros círculos além do mundo espírita. Em 1977 trabalhava na Rede Tupi e no Correio Brasiliense, onde era colunista social. Em 1979 publicou um livro intitulado **Palavras de um Rei Nagô**, com cantigas e revelações de alguns mistérios do culto. Publicou posteriormente, **Candomblé, Umbanda e suas obrigações; Pablo, el endiabrado (almas para Deus)** e **Mitos e Ritos Nagô: O saber de Ominsulá**. Neste último livro também revela ritos fechados dos Cultos aos Orixás.

Pessoa de trajetória singular, Roberto Miranda em momento algum mencionou quem são os seus Santos tutelares, e se estes estão assentados e são celebrados regularmente em seu Terreiro de Sobradinho, como fizeram os demais. Embora se apresentasse como crítico e distante do mundo dos cultos de possessão de Brasília suas informações fazem crer que ele conhece muito bem o universo religioso do DF.

Lilico da Oxum é um dos Pais de santo mais conhecidos do Distrito Federal. É pernambucano, tendo chegado a Brasília vindo do Rio de Janeiro. Iniciou-se no Culto no Recife, na Casa de Santo de Alandiru Bankulê. Esta Casa, de origem africana, já não existe mais. Com a morte do líder o terreno foi vendido por um filho de santo para outro Pai de santo, Justiniano de Ogum. Lilico morou no Rio de Janeiro até a morte de seu pai carnal, nos anos sessenta, quando veio para Brasília, em 1966, com 13 anos de idade, residindo com sua mãe, na Asa Norte.

Em 1971 levantou o primeiro Terreiro de Culto aos orixás de alvenaria do DF, com apenas 18 anos, no sítio de Águas Claras. Graça as boas relações com o Governador do DF, seu vizinho, conseguiu que a luz elétrica fosse instalada em todo o conjunto de sítios. As cerimônias do Terreiro às vezes chegavam a acontecer ao mesmo tempo que as recepções oficiais do governo, sem maiores problemas.

Já nos anos 90, no seu Terreiro definitivo no assentamento FERCAL, em Sobradinho, passou a ter problemas com vizinhança. Devido à política de construção de novos assentamentos do Governador Roriz a região foi loteada, sendo transformada numa nova cidade, Sobradinho II. Houve invasões de áreas não destinadas à residências, inclusive dentro dos limites do Terreiro.

Lilico fez queixas à NOVACAP, usando a sua influência e de seus filhos de santo para remover as invasões. Somente no final de 1993 é que a situação foi contornada com a regularização definitiva do assentamento. Passou também a ter alguns problemas com as Igrejas evangélicas instaladas no novo assentamento.

Oxum é o orixá para o qual o seu Terreiro está levantado, o Ilê Axé Dewi. É uma grande construção em alvenaria, tendo aos fundos banheiro, cozinha e outras dependências acessórias, necessários ao culto. Além do Terreiro de Oxum a fazenda possui um Centro só para o Caboclo de Lilico, o Caboclo João Chapéu de Couro, entidade responsável por uma boa parte de seu prestígio.

Este Caboclo é uma entidade característica das Casas de santo do Nordeste, sendo diferente dos Caboclos de Umbanda. A festa anual do Caboclo de Lilico, que acontece em 2, 3 e 4 de setembro, atrai um grande número de adeptos. Esta entidade é tão popular que quando Lilico chegou a tocar atabaques em sua homenagem no apartamento de sua mãe, na Asa Norte, atraiu, já naquela época, muitos simpatizantes. O sucesso do Caboclo tem também razões práticas. Suas consultas são gratuitas. Segundo Lilico, este Caboclo é como um psicólogo, que cura as pessoas: *“Ele as põe bem, de um jeito que é só dele. Não cobra e nem passa obrigações”*.

Além da grande clientela de suas entidades, Lilico conta com muitos filhos de Santo. Possui filiais de sua Casa de Santo até em São Paulo. No terreno de sua fazenda

moram alguns irmãos carnavais e algumas filhas de Santo, o que faz do local uma pequena comunidade religiosa, de onde Lilico pouco sai, uma vez que sempre está às voltas com as obrigações de suas entidades e com os ritos de iniciação de novos filhos de santo. Todo o conjunto do Terreiro é registrado em nome da Associação religiosa, que possui registro civil em cartório. Legalmente, Lilico é o Presidente mas não é o proprietário, situação social que enfatizou com veemência.

O Centro Espírita Assistencial Nossa

Senhora da Glória⁶ é o Centro de Umbanda mais antigo em funcionamento ininterrupto num mesmo lugar. Foi fundado em 1965, num lote do setor religioso da Avenida W-5 Norte, superquadra 712/912. Já em 1966 o Centro conseguia o registro oficial de instituição de caridade. É registrado no Cartório do 1º ofício de pessoas jurídicas. O terreno pertence à Instituição e foi comprado à TERRACAP.

Desenvolviam atividades de caridade pública com crianças da Invasão do CEUB, localizada atrás dos módulos religiosos, ao longo da avenida W-5 norte, da qual ainda restavam alguns barracos em 1992, mesmo depois das últimas remoções. Foi uma grande invasão, com mais de 1000 famílias. Todos os domingos realizavam uma cerimônia para crianças necessitadas, com passes e rezas. Depois havia uma distribuição de sopa. Há uma creche sendo contruída nos fundos do terreno.

O Centro Espírita funciona num grande conjunto de construções de alvenaria, que levou 14 anos para ser erguido. O templo é semelhante, por dentro e por fora, a uma igreja. Além dele há uma cantina, com muitos bancos corridos, e uma série de jardins, com grandes árvores, onde ficam os vários assentamentos dos guias e dos orixás. São locais consagrados, onde acendem-se velas e depositam-se oferendas rituais.

O modelo do culto desenvolvido pelo Centro veio do Rio de Janeiro, trazido pelo seu fundador, Jorge da Costa Faria, falecido em 1982. Ele era enfermeiro do Superior Tribunal Eleitoral e veio transferido para Brasília em 1961.

Após a morte do Sr. Jorge Farias, a direção espiritual do Centro passou a sua esposa, Jurema Farias e ao filho mais novo do casal, Celso Farias, sem os problemas verificados na sucessão do Centro Espírita João Baiano.

Ao contrário, essa passagem bem sucedida encontra-se devidamente presente no plano mítico e ritual. As entidades principais do Centro, as mesmas do Sr. Jorge, passaram para sua esposa e para o seu filho, que continuam a recebê-las no lugar do falecido líder.

Em 1992 o Centro Espírita era dirigido pelo Sr. Édson Silva, um dos médiuns mais antigos. Ele era o Presidente administrativo do Centro, o responsável pela disciplina do corpo mediúnico e pelo bom funcionamento das sessões.

Chegou em Brasília em 1970, também transferido do Rio de Janeiro. Era funcionário aposentado do Tribunal de Contas da União. Exercia a função de Coordenador de Normatização e Orientação técnica do Orçamento da União. Formado em administração de empresas e bacharel em Direito, deu aulas no sistema de orçamento federal e de Direito Financeiro no CEUB, uma faculdade particular de Brasília.

A descrição do rito comemorativo do aniversário do Centro, realizado em 15 de agosto de 1992 quando a Casa fazia 27 anos de fundação, expressa satisfatoriamente a vitalidade da instituição e o sucesso dessa transmissão de liderança espiritual:

O templo é composto por uma nave grande, todo branco, com janelas amplas, pintado com frisos azuis. Logo à entrada ficam algumas pequenas salas destinadas à secretaria, banheiros, e há um quadro de avisos. Dentro do templo o espaço destinado à assistência é ocupado por bancos corridos de madeira, como de igrejas. O espaço ritual

⁶ O Centro Espírita João Bahiano não é único existente no Plano Piloto. Existem oito centros espíritas kardecistas, dos quais cinco na Asa Norte e três na Asa Sul, além dos dois Centros de Umbanda Branca situados na Asa Norte.

propriamente dito é separado da assistência por um pequeno muro de alvenaria , também pintado de branco.

Ao fundo encontra-se uma grande imagem de Yemanjá, com um longo vestido azul mar, cabelos negros e olhos azuis, pele branca . Aos pés da imagem encontra-se uma mesa coberta com toalhas azuis e flores brancas. Aos pés da mesa, havia um vaso com grandes crisântemos e palmas brancas. Atrás da imagem há uma pedreira triangular, que se eleva para o teto, de onde cai água, como uma cachoeira. Serve de suporte para uma imagem de Jesus, todo de branco, com os braços abertos. Está encimada por um pombo branco.

Existem nichos com flores para algumas entidades. Ao lado direito, São Miguel Arcanjo, no lado esquerdo, o Caboclo Cobra Coral. Atrás do altar ficam pequenas quartas destinados aos médiuns, que lá se reúnem antes da cerimônia, para trocar de roupa.

Tanto dentro do espaço ritual quanto na assistência as mulheres sentam à esquerda e os homens à direita. Os médiuns vestem blusas brancas, as mulheres saias, os homens calças, ambas azuis. A luz do Centro é branca, graças às 16 lâmpadas fluorescentes do teto. Na assistência, o número de mulheres era mais ou menos o dobro do número de homens.

A cerimônia teve início com os médiuns ainda sentados nos bancos laterais do templo. O Dr. Edson Silva veio ao centro do salão para dar início ao ritual, defumando o local. Os médiuns se levantaram para receber a defumação. Depois os defumadores foram para a assistência. Já em bloco, os médiuns se voltavam para as portas do templo, saudando os exus. Duas médiuns foram para as portas externas, por trás da assistência, acender velas

***“Salve a Pomba Gira Rosa vermelha das almas!
Salve Exu Tranca Ruas das almas!
Compreensão, paciência, defesa, luta,
Exus, Pombas, maravilhosos príncipes e princesas!...
...Ninguém faz corrente de umbanda sem
Exu e Pomba! Senão é fantasia!”***

Na medida que o Dr. Edson ia puxando as saudações o corpo mediúnico respondia:

“Salve, salve!”.

O Dr. Édson iniciou um pequeno discurso pela passagem da data:

“Neste dia, 15 de agosto, Nossa Senhora atingiu o ponto mais alto da esfera espiritual! Yemanjá, nossa mãe é a mãe maior da cabeça de todos os filhos, inclusive na cabeça dos filhos de Oxum, Yansã e Nanã. Nossa Senhora, Nossa Senhora da Glória, Yemanjá na nossa Umbanda!...

... Há exatamente 27 anos, neste mesmo dia, 15 de agosto, de 1965, foi fundado o Centro Espírita Nossa Senhora da Glória. Os primeiros dirigentes já estão no plano espiritual. O Sr. Jorge da Costa Faria, nosso presidente eterno, in memoriam hoje representado pela sua esposa, Jurema... É a chama da tradição e das raízes! O Centro não tem dono. Não pode ser alienado, pertence à Cúpula espiritual da Casa: Pai Joaquim das almas, Vovó Maria Conga, Caboclo Pena Branca. Quantos já não saíram daqui para formar seus centros e grupos! Esta Casa já é uma escola!...

Hoje nós estamos aqui para cantar, dançar, bater palmas para o santo... é sessão de festa, não é de consulta, Vamos agradecer aos Caboclos, aos preto velhos aos exus, pombas e às crianças do astral. Há 27 anos é assim, nada vai mudar, mais 27 anos igual para a casa continuar crescendo...

Desculpem a memória, doutrinar é repetir...

Os médiuns retomaram a cantoria saudando as entidades que o Dr. Édson enumerara. Cantando e batendo palmas, amarravam um pano branco na cintura. Alguns

*começaram a dar sinal que iam incorporar suas entidades, rodopiando. D.Jurema dançava no meio do salão, rodopiando. Amarraram uma faixa verde em sua cintura e lhe deram um charuto aceso. Sua expressão facial mudou. Os médiuns começam a exclamar: **Okê! Okê!** enquanto o Dr. Édson anunciava a incorporação do Caboclo Cobra Coral em D. Jurema Farias.*

A maioria dos médiuns ainda não estava incorporado. Dos quartinhos dos fundos eles começaram a trazer velas azuis que foram distribuídas entre todos eles. As velas foram acesas aos pés da imagem de Yemanjá. Uma grande bandeira azul-marinho foi trazida para o salão. Os médiuns formaram uma fila atrás da porta-bandeira, saindo em fila para a parte externa do Centro. Atrás foram saindo os demais presentes. Alguns já iam carregando velas azuis e verdes, outros dirigiam-se a cantina para adquiri-las. O grupo foi acendendo as velas entre os bambus, palmeiras e demais árvores do jardim, que rapidamente tornou-se inteiramente iluminado, sob a luz da lua cheia. Como o espaço é muito grande o grupo começou a se dispersar por entre as moitas e casinhas onde ficam os assentamentos das entidades homenageadas.

Posteriormente, o Dr. Édson Silva explicou as referências míticas das entidades do Centro que estavam sendo homenageadas neste ritual comemorativo.

Além das entidades que formam a sua cúpula espiritual, o Caboclo Pena Branca, o Preto-Velho Pai Joaquim das Almas e a Preta-Velha Vovó Maria Conga, o Centro é consagrado aos orixás Yemanjá, Oxalá e Ogum Canjira.

Oxalá está representado pela imagem de Jesus no altar enquanto a imagem de Yemanjá ali presente não é de nenhuma santa católica, como a Nossa Senhora da Glória. É uma imagem vinda do Rio de Janeiro, onde um médium, pintor vidente, pintava visões que tinha de todos os orixás. Sua Yemanjá consagrou-se entre os umbandistas cariocas e foi trazida para Brasília. Mesmo assim, a Nossa Senhora da Glória homenageada é a padroeira do Rio de Janeiro, cuja Igreja está situada no Outeiro da Glória.

No Rio de Janeiro O Dr. Édson freqüentava outro Centro, A Tenda Espírita São Miguel Arcanjo, no Méier. Os trabalhos espirituais eram iguais aos do Centro Nossa Senhora da Glória de Brasília. O Caboclo Pena Branca também era o guia principal da Tenda. Era a mesma entidade, no Rio de Janeiro e em Brasília. Mudavam somente os médiuns e as reuniões. As saudações, o comportamento ritual das entidades eram os mesmos.

Foi o Caboclo Pena Branca quem ditou o regimento interno do Centro e é ele a entidade quem nomeia os dirigentes do Centro. Nessa linha de Umbanda, todo Centro tem um Caboclo Pena Branca e um Caboclo Cobra Coral, que são as entidades principais. Todo Centro possui também a entidade São Miguel Arcanjo, que é o guardião das almas.

Para além dessa continuidade com aquela estrutura simbólica consagrada O Dr. Édson também apresentou as características brasilienses do Centro Espírita, tais como o alto nível dos membros e da clientela do Centro, formada por médicos, engenheiros, militares e funcionários públicos entre outros e da disciplina ritual exercida por ele, muito rigorosa e responsável pelo sucesso do Centro.

O corpo mediúnico teria sofrido uma grande renovação após a morte do Sr. Jorge Farias. A maioria dos médiuns é bastante jovem. O processo de renovação definiu melhor a linha ritual e o estilo do Culto. Os que não se harmonizavam com o padrão foram gradualmente saindo do Centro.

Duas filhas de santo do Centro chegaram a abrir filiais dentro de Brasília. Inicialmente elas promoviam sessões em suas próprias residências. A mais jovem, Shirley, chegou a abrir um novo Centro em Sobradinho, mas não por muito tempo, por ser muito jovem e não ter suportado a responsabilidade⁷.

O Dr. Édson também teceu considerações sobre a vida religiosa da Capital Federal como um todo. Segundo ele, a crença da vocação mística de Brasília está apoiada em duas

⁷ Em 1988, pouco antes de inaugurar este Centro, tive oportunidade de conhecê-la. Shirley decidiu abrir o novo Centro por orientação de suas entidades espirituais. Costumava promover sessões no seu apartamento, situado numa Superquadra funcional de suboficiais da Aeronáutica. Seu marido trabalha nesta Força. Haviam passado uma temporada de dois anos em Taubaté, no Vale do Paraíba. O marido havia conseguido uma transferência, atendendo às suas necessidades em cumprir obrigações rituais junto ao litoral.

obras, Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho, psicografada por Chico Xavier e Mistérios e Maqias do Tibet, de autoria de uma jornalista brasileira, que escreve sob o pseudônimo de Chiang Sing.

Segundo tais obras, ocorrerá no 3º milênio, a transferência do poder espiritual do Tibet para a América do Sul, incluindo Brasília, de onde deverá sair uma grande revelação para o mundo. Brasília foi projetada no Espaço Cósmico para abrigar todas as religiões, que vão caminhar para um mesmo eixo, um dia.

Embora seja grande o número de Centros Espíritas, Casas de Santo e as mais diversas associações religiosas presentes em Brasília, atraídas por essas revelações, na prática, existem no entanto, uma série extensa de desavenças entre elas. Todos são sectários, inclusive os espíritas, pregadores do ecumenismo. A exceção fica por conta da Umbanda, que não discrimina nem menospreza ninguém.

Vivenciado no cotidiano religioso do Centro, o Mito revela-se em outra dimensão. O Centro é muito influenciado pela referência kardecista, mantendo inclusive uma pequena livraria especializada em Literatura Espírita, onde essas obras podem ser adquiridas. A creche, por outro lado, tem por objetivo preparar uma nova geração dentro desses valores espirituais. Para o Dr. Édson⁸ uma nova mentalidade religiosa só poderá surgir quando uma geração criada em Brasília, sob esses valores, amadurecer e educar novas gerações nascidas na nova capital sob os mesmos princípios.

O outro Centro de Umbanda da Asa Norte é o **Centro Espírita Tenda de Oxalá**, situado no início da Avenida L-2 Norte. Seguem a linha da Umbanda Branca, havendo afinidades com o trabalho espiritual do Centro Nossa Senhora da Glória. Este Centro foi fundado no início dos anos 70, tendo mais de 20 anos. Sua Presidente e líder, D.Irani, acumula a direção do Centro com a do Lar dos Velinhos Cecília de Andrade.

D.Irani recomendou-me que assistisse ao ritual de abertura do calendário anual de atividades do Centro em 31.01.93. Este ritual, revelou-se bastante ilustrativo a respeito das características da Umbanda Branca praticada em Brasília.

O Centro Espírita Tenda de Oxalá funcionava num amplo barracão de madeira, semelhante às edificações dos acampamentos da construção de Brasília. Atualmente, o velho barracão encontra-se fechado, e aos fundos dele ergue-se o Centro, uma construção de alvenaria e telhas de barro.

O templo, propriamente dito, é menor do que o antigo barracão. É muito ventilado, devido às amplas janelas e portas. Do seu lado esquerdo ficam um conjunto de pequenas salas, onde está instalada a secretaria do Centro, arquivos, banheiros, uma cozinha e um pequeno depósito. Também existem quartos para os médiuns trocarem de roupas e uma sala especial para curas espirituais.

O espaço ritual do templo foi simplificado. No barracão havia uma parede, aos fundos, decorada com arcos e flechas e laços de couro, característicos dos caboclos. Do lado esquerdo, uma pequena pedra de onde brotava água, e pequenas muretas no chão que serviam de suporte para velas. Havia também uma pequena mesa central sempre coberta com toalhas brancas. A assistência ficava separada do espaço ritual por uma pequena cerca de madeira e uma cortina branca.

No espaço ritual atual a pedra foi substituída por uma parede de pedra, ao fundo, sem a cachoeira. Ao alto um vitrô colorido em forma de estrela de Salomão permite a passagem de uma luminosidade difusa. Há uma grande cruz ao centro, de madeiras, e um pequeno altar elevado por três pequenos degraus. Lembra um púlpito. Tanto o altar quanto duas pequenas mesas laterais estão cobertos com toalhas brancas. Junto as paredes do espaço ritual foram colocados pequenos cestos de lixo e cinzeiros. Entre este espaço e assistência há uma primeira porta, por onde os médiuns entram quando o ritual começa. Na assistência existem bancos de igreja e cadeiras de plástico para o caso de lotação dos bancos.

⁸ Foi possível registrar a morte do Dr. Édson Silva em 1995. A festa anual do Centro, em 15 de agosto, fora feita, desta vez, em sua homenagem. A notícia foi transmitida por José Marinho dos Santos, pesquisador ligado aquela Casa. Ele afirmou que muita coisa dentro do Centro poderia mudar após a morte do Ogã.

O aspecto geral do novo Centro evoca a assepsia e a simplicidade de algumas igrejas protestantes.

Antes do início da cerimônia tocava uma música ambiente, transmitindo uma atmosfera de paz. O pequeno degrau circundando a parede do espaço ritual foi mantido no novo salão e estava tomado por uma série de velas de 7 dias, a maioria já quase por apagar. D. Irani já uniformizada, toda de branco, retirou-as de lá e depois trouxe um vaso branco com rosas brancas, cor de rosa e palmas amarelas.

Neste momento, que anunciava informalmente o início do ritual, a assistência começou a ocupar as cadeiras e bancos. A divisão por sexos que havia no barracão, onde os homens sentavam à esquerda e as mulheres à direita, acabou. No barracão, haviam bancos de tábuas corrida separados por um corredor central. O novo templo dispõe as cadeiras e bancos num único conjunto, sendo o acesso feito pelas laterais. A assistência é predominantemente feminina. Havia muitas crianças presentes, já que haveria rito para os **Erês**, as entidades espirituais infantis.

Os médiuns foram entrando para o início do ritual, colocando-se em círculo, acompanhando o pequeno degrau das velas. À esquerda, os homens, à direita, as mulheres. Estavam presentes 32 médiuns, 24 mulheres e 08 homens, Todos vestiam uniformes brancos, sendo que as mulheres usavam vestidos enquanto os homens usavam calças e camisas de manga curta.

D. Irani iniciou a cerimônia trazendo um grande defumador. Começou a entoar um cântico, no que foi acompanhada pelos médiuns mais velhos:

**“Nossa Senhora defumou seu bento filho,
para dele o mal retirar,
Eu incenso a minha aldeia de caboclos,
pro mal sair e o bem entrar”**

Em seguida D. Irani fez uma pausa e realmente abriu a sessão com um pequeno discurso, avisando que o Centro voltava a funcionar às 2^{as}, 4^{as} e 6^{as}, fechando para o Carnaval. Pediu uma salva de palmas para todos os médiuns.

**“Abrindo a nossa gira, pedimos de
coração
Ao nosso Pai Oxalá,
para cumprir nossa missão”**

Este ponto foi sendo entoado lentamente enquanto a música ambiente foi substituída por outra, onde sob um fundo musical era recitada um trecho da oração de São Francisco de Assis:

**“Senhor, fazei de mim,
um instrumento de vossa paz...”**

A oração foi interrompida, um tanto bruscamente, por mais uma saudação de D. Irani, às entidades espirituais:

**“Salve Exu! Salve Caboclo Tubinambá!
Tubinambá quando vem de Aruanda
ele vem para Saravá!
na mão direita traz a pomba de Oxalá
na mão esquerda a guia de mãe yemanjá
Tupinambá já chegou de Aruanda
trazendo pomba para firmar filho de fé
Na sua banda ele vai firmar seu ponto
e na Aruanda já firmou a sua fé.”**

Todos estas saudações e cânticos são repetidos pelos médiuns, após o chamado de D. Irani, que incorpora o Caboclo Tupinambá, a entidade líder do Centro:

**“Oxalá meu pai tem pena de nós tem dó
Se a volta do mundo é grande
Seu poder é bem maior.”**

Os médiuns permaneciam ajoelhados. Nenhum deles dava sinal de incorporação pelos guias:

**“A lua clareou o terreiro de oxalá,
A lua clareou a cachoeira
clareou a pedreira do meu pai xangô
A lua clareou a cachoeira
clareou a pedreira de meu pai xangô”**
**“Com esta rosa eu vou, eu vou ofertar a meu pai
a meu pai oxalá, dono deste Congá”**
**“Salve Ogum megê, Ogum rompe-mato, ogum beira mar
Cheguei na areia cheguei, Salve ogum beira mar”**
**“segurança de Ogum, não deixa a demanda entrar
É hora, é hora, é hora, é hora de trabalhar
Ogum não deixa a demanda entrar”**

Após esses cânticos, os médiuns começaram a desenhar símbolos no chão, com o **giz de pamba**. Trouxeram também velas brancas que foram acesas junto a copos d'água, colocados em pequenos quadrados brancos no chão, bem em frente da assistência. Em seguida, começaram as incorporações, com os médiuns batendo palmas e cantando. Eles davam pequenos rodopios, com uma mão nas costas e outra à frente da cabeça, girando como se atingidos por um pequeno empurrão. O conjunto dos médiuns continuava cantando pontos, enquanto cada um incorporava a seu tempo:

**“Ogum clareou Ogum clareou Ogum clareou
Santo Antônio de pamba, Ogum clareou”**
**“Se meu pai é Ogum, Vencedor de demanda
ele vem de Aruanda para salvar filho de umbanda
representando general de umbanda
Ogum vence demanda em qualquer lugar”**
**“Avante meus filhos avante, ele é ogum matinata
vencedor de demanda nos campos de Humaitá”**
**“Ogum de malê não me deixe sofrer assim
quando eu morrer e passar por Aruanda
vou pedir a meu pai Ogum para saldar filhos de umbanda”**
**“É campeão, sela sua cavalaria, meu ogum vai embora, campeão
sela sua cavalaria, campeão, é campeão, selou seu cavalo, campeão
Meu Ogum foi embora, selou seu cavalo**

D. Irani, que não estava mais incorporada, iniciou um novo discurso:

“Começamos um ano de muito trabalho. Cresce a necessidade do irmão de fora de uma palavra de conforto. O mundo está cada vez mais conturbado. As pessoas estão necessitando muito deste amparo espiritual. Os médiuns precisam trabalhar sério, com respeito. Façam uma projeção de suas vidas. Vejam os dias que podem vir. Quando uma pessoa confia num médium ele adquire confiança na naquela médium e nas suas entidades. Não deixam que essas pessoas venham e não encontrem o médium. Não existe médium melhor que o outro. Todos são maravilhosos. Mas existem médiuns mais responsáveis. Quanto mais responsável o médium, melhor o Guia trabalha. Não poder vir um mês, por trabalho, não há problema, mas não vir para ir pro barzinho, para a festa, é lamentável. Quando mais se dá, mais se recebe. As conseqüências são para vocês. Cada um tem de acordo com o seu merecimento.”

Os médiuns permanecem ajoelhados, ouvindo. D. Irani retomou os pontos cantados:

**“Oxalá meu pai tem pena de nós tem dó
Se a volta do mundo é grande seu poder é bem maior”.**
“Salve os Caboclos!”

Enquanto D. Irani começava a cantar os pontos dos caboclos os médiuns começaram a acender charutos nas velas acesas, ainda de joelhos e soltavam pequenos gritos. D.Irani retomou a defumação. Os presentes foram convidados a passarem pelo meio das filas que os médiuns, já incorporados, formavam. Os médiuns deram passes nos presentes enquanto os defumavam. As filas obedecem a divisão de sexos, homens pela esquerda, mulheres pela direita. Após o retorno da assistência às cadeiras teve início outra fase do ritual, com os médiuns rodopiando e formando uma grande roda.

“Salve yemanjá, salve Nanã, salve o povo d’água”

Algumas médiuns ajoelharam, simulando com os braços gestos que evocavam as ondas do mar.

“Tomai conta destes filhos, oh minha mãe pelo amor de Deus!”

D.Irani retomou a apresentação dos novos médiuns na corrente espiritual da Tenda de Oxalá, um rapaz e cinco mulheres:

“O ato de botar uniforme é uma coisa muito séria. Você olhe bem o que está vestindo. Oxalá é Deus, Cristo. É o emblema de Cristo no coração. Não tenham trabalho fora, não vão para encruzilhada, não vão para as matas fazer trabalho. Tem médium que recebe o guia e no dia seguinte está fazendo trabalho fora. Quem faz coisa errada o castigo vem. Quem quiser partir para coisa errada o problema é de vocês. Eu coloco vocês na corrente Superior. Se vocês estiverem fazendo coisa errada eu saberei.

As pessoas não gostam de ajudar. Ajudar não é dar dinheiro. É ajudar ... lavar o Congá, limpar o terreiro. É preciso ajudar. Fazer o mutirão. Tenham consciência. Se eu procurar na corrente, cinco filhos que eu possa contar fielmente eu não completo a conta. Por favor, não façam críticas aos colegas. Olhem dentro de vocês. Tem que olhar para dentro, todos tem defeito, ninguém é perfeito. Todos se conscientizem para evitar erros. A Casa é séria, o trabalho é sério e séria é a oportunidade de vocês trabalharem aqui. Aqui não é Casa de correção, Vocês estão aqui para aperfeiçoarem a conduta espiritual de vocês. Vou fazer seleção até o final do ano, aqueles que não tem vida correta aqui dentro e lá fora, ou que são relapsos, eu vou ter que indicar a porta da rua. Tomem seus lugares!

**“Papai do céu abençoou vocês,
Ora iê iê oxum, Ora iê iê mamãe oxum”**

Com esse cântico recomeçaram as incorporações. Alguns médiuns deitavam no chão e chorando, anunciavam a incorporação dos Erês, as entidades infantis que seriam celebrados no restante do ritual. A maioria dos médiuns, já incorporada fazia uma zoeira característica de crianças, que tomou conta do Centro.

- Silêncio! O médium que não está autorizado a dar consulta pelo preto-velho não pode dar consulta em nenhum linha. Só autorizado pode dar consulta para as crianças, senão terão punição.”

Com essa última advertência D. Irani terminou a apresentação dos novos médiuns, convidando as crianças da assistência para se consultarem com os Erês no espaço ritual.

Este ritual, bastante extenso e denso, situa a força da disciplina que uma casa de Umbanda bem sucedida exige e que é motivo de uma forte tensão entre a pessoa do líder e os membros da corrente Mediúnica. A rotatividade dos médiuns é muito alta. Segundo alguns

membros do Tenda de Oxalá, já foram iniciados lá, nos vinte anos de existência do centro, cerca de 1000 médiuns. A maioria só se reúne na festa anual que o Centro realiza para o orixá Ogum, seu patrono.

O primeiro grande rito de Umbanda que assisti, foi promovido pelo Centro Espirita Tenda de Oxalá, para homenagear todas as suas entidades, no final do ano de 1987, justamente quando as atividades anuais do Centro se encerravam. Este rito anual tinha uma evidente dimensão cosmológica, apresentando o universo de todas as entidades espirituais com os quais os médiuns tem contato em suas cerimônias de uma vez só, num local onde os elementos mais significativos da natureza para o culto, estavam reunidos, a floresta, as águas, as pedras, o céu.¹⁰

O ritual aconteceu numa floresta, em terreno de propriedade da Marinha, às margens do Ribeirão Saia Velha, logo acima da pequena represa do Saia Velha, um balneário. Este local está situado próximo a saída sul de Brasília. Era o segundo ano que o rito acontecia ali.

Os participantes se encontraram no Centro, havendo um ônibus à disposição dos que não dispunham de condução própria ou carona. Chegamos ao local por volta das quatro da tarde. Havia um Ogã com seus atabaques no local, trazido de outro Centro. Todo o corpo mediúnico do Centro estava presente devidamente uniformizado. Demoraram bastante tempo preparando o local para os ritos de incorporação, acendendo velas no riacho e arrumando os diversos objetos usados durante as manifestações de possessão, tais como taças, charutos, flores e bebidas.

As manifestações de possessão começaram com os médiuns incorporando as orixás femininas das águas, como Yemanjá, Oxum e Nanã, passando depois para os orixás masculinos, como Oxalá e Xangô. O último foi Ogum, o orixá patrono do Centro.

Quando os médiuns começavam a incorporar essa entidade surgiu um caminhão da Marinha, para averiguar o desenrolar do evento. Foram recebidos por membros do culto que não estavam incorporados. Assistiram um pouco e quando saíram já começava a incorporação dos guias de umbanda. Os primeiros a se manifestarem foram justamente os marujos, espíritos de marinheiros. Bebiam muita cachaça, conversavam muito entre si e davam consultas. Em seguida manifestaram-se entidades afins, os boiadeiros e os ciganos. Nenhuma dessas entidades se manifesta nos ritos semanais do Tenda de Oxalá.

Após essa fase, bastante conturbada pelo caráter jocoso daquelas entidades, o ritual adquiriu outro tom, com a incorporação dos Erês. Os médiuns se transfiguraram completamente, brincando, dando piruetas e chupando balas. Os Erês não deram consultas.

Com o cair da tarde quase houve uma interrupção nas incorporações pois era chegada a hora da manifestação dos Exus. Como ameaçou chover e os Exus não se manifestam sob a chuva, a cerimônia ficou temporariamente suspensa. Passada a ameaça da chuva os Exus começaram a dar consultas, enquanto a tarde ia se findando. Foram as entidades que mais se demoraram no atendimento dos adeptos. Muitos presentes, que foram para lá em condução própria se retiraram em seguida, enquanto a noite já se anunciava por entre as sombras da floresta.

O ritual finalizou com a incorporação dos Preto-Velhos que também não deram consultas. Limitavam-se a beber vinho e a fumar seus cachinhos, ao som dos atabaques que acompanhavam toda as transformações das entidades espirituais que se manifestavam. Os Preto-Velhos deram passes e fizeram defumações nos adeptos que ainda estavam no local, encerrando o ritual. Ao anoitecer, o ritmo dos atabaques, o cheiro e a fumaça dos defumadores deram um clima todo especial àquela pequena floresta. A saída dos membros do Centro já se deu acompanhada de uma forte chuva.

No final de 1993 um novo episódio trouxe o Centro Espirita Tenda de Oxalá à tona e mostrou a importância do culto praticado por essa Casa de Santo. Em 08.12.93 **ISTO É**

¹⁰ A paisagem natural do DF, situada na região de nascentes do Planalto Central apresenta diversos locais como esse, onde tais dimensões da natureza encontram-se muito próximas uma das outras. O local do ribeirão Saia Velha atualmente faz parte da Reserva da Biosfera da UNESCO.

publicou uma reportagem denominada **ESCANDOMBLÉ**, voltada para as relações de políticos com Centros de Umbanda e Candomblé.

Numa foto um Deputado aparecia como cliente deste Centro Espírita, enquanto em outra, D.Irani, a líder da Casa, incorporada pelo Exú João Caveira, acendia um charuto, numa das velas acesas colocadas dentro de um ponto riscado à *giz de pomba* no chão do novo Terreiro. No meio do Ponto riscado, um alguidar com farofa, jarras e copos contendo uísque. O texto afirmava que o charuto era cubano e o uísque, escocês. Artigos sofisticados, característicos dos **Exus Maiores**, os líderes dessas entidades.

O objetivo do rito reportado pelo semanário era descobrir o paradeiro de uma mulher desaparecida, Ana Lofrano dos Santos, cujo marido estava envolvido no escândalo da Corrupção do Orçamento Federal. O exu afirmou que ela estava morta e enterrada, como foi confirmado logo em seguida pela Polícia, que encontrou o corpo. A reportagem também confirmava a presença frequente de políticos e seus parentes nas sessões do Centro espírita Tenda de Oxalá.

Tal relação, que tudo indica é realmente muito estreita, no caso deste Centro em particular, apresenta uma contrapartida no plano mítico e ritual. Como foi possível observar, este Centro espírita dedica uma boa parte do seu ritual de abertura de sessão ao Orixá Ogum, padroeiro da Casa e representado como o Guerreiro vencedor de muitas batalhas e demandas, estas, em geral, representadas pelas aflições dos clientes do Centro, que cabe aos guias espirituais aliviar.

Um dos seus Pontos Cantados, particularmente, refere-se à Batalha de Humaitá, onde, segundo conta lenda corrente entre os umbandistas, Ogum teria se manifestado durante a Guerra do Paraguai, para trazer a vitória decisiva ao Exército Brasileiro e às suas tropas, majoritariamente composta por soldados negros.

O cântico, no caso, evoca ritualmente, uma situação histórica recuperada miticamente. No caso daquele ritual anual do Centro realizado às margens do Riacho Saia Velha, de propriedade da Marinha, é como se tal relação, entre Mito e História, fosse ritualmente atualizada.

Novamente Ogum, o vencedor das demandas, se manifestava diante da Marinha Brasileira, representada pelos seus militares, para celebrarem sua vitória comum. O Orixá aparecia representado em vários níveis, sintetizados pelo ritual. Estava presente, enquanto mediador simbólico, nas forças armadas, guardiães do Estado, da Nação e do local, tanto quanto nas forças espirituais da Umbanda, guardiães do bem estar espiritual da população que a ela recorre, assim como pelos médiuns e pelos soldados que por lá passaram.

Visto assim, a preferência dos políticos da Capital Federal da República pelo Centro Espírita Tenda de Oxalá apresenta um suporte mítico atualizado ritualmente. Considerando que a Guerra do Paraguai foi um momento crucial para a formação da Sociedade Brasileira, a relação entre o Político e o Religioso, pelo menos dentro dos limites do Tenda de Oxalá, está longe de ser algo fortuito ou pitoresco. Ao contrário, está simbolicamente constituída em níveis que necessitam ser devidamente explicitados e analisados.

Quanto as mudanças do espaço ritual, com a construção do novo terreiro, teriam sido conduzidas pelos Exu João Caveira, entidade principal do Centro nesta linha, que procurou simplificar as atividades rituais. Tanto o barracão, quanto os elaborados ritos envolvendo as pombas, pólvora, e outros artifícios rituais, estariam sendo vistos como já desnecessários à eficácia dos ritos da nova fase do Centro, mais voltado para os trabalhos de cura espiritual, utilizando técnicas alternativas, com a cromoterapia e os cristais. O barracão não foi desativado, continuando como espaço para aquelas que necessitam dos velhos ritos.

Estas modificações não são exclusividade do Centro Espírita Tenda de Oxalá. Correspondem a uma vertente da Umbanda denominada genericamente de Umbanda Esotérica ou Umbanda Oriental, voltada para a prática da cura espiritual. O Vale do Amanhecer, desde sua instalação em Planaltina, em 1970, dedica-se a esse tipo de rito, sendo até hoje o seu representante mais característico no Distrito Federal.

O que é significativo destacar nestes Centros de Umbanda é que as mudanças rituais são atribuídas à vontade das entidades espirituais. No caso do Centro Nossa Senhora da Glória era justamente pela vontade dos guias espirituais que a tradição do culto carioca se

mantinha. Já no Centro João Baiano como o vínculo entre o guia espiritual e o líder do culto se rompeu a continuidade do rito praticado também acabou sendo perdida. A “tradição” do Centro é negociada dentro da esfera propriamente simbólica pelas suas lideranças, o que confere a essa modalidade religiosa esse modelo peculiar de autoridade.

Como os diversos espíritos umbandistas variam conforme o rito particular que os Centros desenvolvem no seu calendário, mas o médium é capacitado tanto para receber alguns guias espirituais bastante individualizados, que serão associados a sua pessoa, ele pode, em ocasiões específicas, receber espíritos diferentes ou novos, mantendo, simbolicamente, uma possibilidade de alteração qualquer.

Ortiz (1982) demonstra que nestes cultos, o fenômeno da possessão impõe que a autoridade fundamental seja aquela das divindades. Como os espíritos também são individualidades, a autoridade, na prática, pertence ao Líder do Centro ou a alguns médiuns, enquanto intermediários entre o sagrado e o profano.

Essa autoridade jamais pode se descolar do poder simbólico advindo da capacidade de expressar a força dos espíritos. Embora existam diversas tentativas por parte de algumas lideranças umbandistas em codificar essas manifestações, tornando-as inteligíveis a partir de um saber objetivo, uma tradição padronizada, esse saber é sempre muito limitado e conjectural.

No caso dos cultos umbandistas, os guias espirituais falam, através do médiuns, diretamente com os pacientes e clientes, articulando um saber sobrenatural prático que estará sempre estruturalmente contraposto às tentativas codificadoras dos líderes mais intelectualizados.

Neste sentido, o fato das codificações umbandistas serem feitas sempre com saberes emprestados é revelador. Os umbandistas interpretam os fenômenos de possessão que praticam a partir da codificação kardecista, da mitologia dos orixás africanos, e dos textos sagrados das grandes religiões, como a Bíblia e textos budistas e hindus.

Um médium de umbanda, todavia, é reconhecido como tal pela capacidade dos seus guias espirituais em curar e até em castigar, graças ao seu poder sobrenatural, e não à sapiência que possua enquanto conhecedor de assuntos religiosos.

DOIS MÉDIUNS DE UMBANDA

A seguir serão apresentadas situações vividas numa pesquisa preliminar sobre o tema, desenvolvida em 1987.⁹ A pesquisa que seria executada na Ceilândia, cidade satélite do DF, acabou desviada para o acompanhamento de momentos da vida religiosa deste médium umbandista do Plano Piloto.

Este médium me foi apresentado por um colega do curso de Ciências Sociais, conterrâneo do Médium Jesus e umbandista como ele, na época. Na companhia dos dois assisti a alguns rituais de Umbanda, entre o final de 1987 e meados de 1989, antes de ingressar no Mestrado em Antropologia. Encontrávamo-nos esporadicamente e sempre conversávamos a respeito de assuntos religiosos.

Aos poucos fui descobrindo que o Médium Jesus era bastante conhecido em certos circuitos de Brasília, tangenciais ao religioso. Trabalhava na Câmara dos Deputados, como assessor de um parlamentar de seu estado de origem. Circulava por ambientes de moda, trabalhando durante algumas horas como vendedor numa das mais sofisticadas lojas de artigos masculinos de Brasília. Freqüentava muito a vida noturna, sendo conhecido em bares e outras casas noturnas muito freqüentadas. Era conhecido, e fazia-se respeitar, por uma fama de temível feiticeiro, capaz dos piores trabalhos espirituais em Magia Negra.

Jesus residia na Asa Norte do Plano Piloto, com seus pais. Seu pai é um líder da Comunhão Carismática na Asa Norte. Foi graças a sua mãe, através da esposa de um parlamentar, amiga de D.Irani, que ele chegou ao Centro Espírita Tenda de Oxalá.

Em 1988, com 21 anos, o Médium Jesus mudou-se para outro Centro de Umbanda, localizado num lote destinado a instituições religiosas na Ceilândia. O presidente do novo Centro era Diretor de uma escola em Taguatinga, onde também reside. A mudança de Centro correspondia a uma mudança de linha ritual. Enquanto o Tenda de Oxalá pratica a Umbanda Branca, com um ritual de nítida influência kardecista, com ênfase no desenvolvimento mediúnico e ausência de ritos e ritmos africanos, o novo Centro praticava a Umbanda Traçada onde os médiuns fazem iniciação para os orixás e as sessões mediúnicas são conduzidas por atabaques com seus toques característicos. Praticam rituais de alimentação das entidades espirituais, com matança de animais, ausentes na Umbanda Branca. Nesse época Jesus chegou a afirmar que a sua Umbanda era aquela, e não a outra.

Em 1989 ele começou a se preparar para fazer iniciação ao culto dos orixás, embora quando eu o conheci, em 1987, havia me dito que jamais “faria” o seu orixá, por recomendação de seu Caboclo. No ano seguinte, ele resolveu abandonar a Umbanda de uma vez, sem ter feito a iniciação ao culto dos Orixás. Passou a freqüentar a Comunhão Espírita de Brasília, um grande Centro Espírita kardecista situado na Avenida L-2 Sul.

Em 1993 já havia retornado à Umbanda. Freqüentava um novo Centro de Umbanda Traçada, numa residência do Lago Sul. Nesse Centro existem tanto as “matanças rituais” do culto aos orixás como desenvolvimento mediúnico e outras práticas kardecistas.

A convite do Médium Jesus assisti a alguns ritos, também do universo umbandista, muito diferentes das sessões de consulta já descritas.

Em 1989 o Médium Jesus me levou a festa anual que o Centro que ele freqüentava na Ceilândia oferecia para o Exu principal da Casa, **João Caveira**, incorporado no Pai de Santo proprietário do Centro.

O Centro era muito grande. Seu espaço principal lembrava uma igreja pequena, com bancos corridos e um grande altar, separados por uma pequena cerca. Atrás do espaço do altar e nas laterais da nave, todavia, encontram-se espaçosas salas onde ficam as imagens e os assentamentos das entidades do Centro. A esses locais só os médiuns devidamente vestidos para o ritual tinham acesso.

⁹ O Projeto de pesquisa intitulava-se Umbanda na Ceilândia, tendo sido financiado pelo Decanato de Extensão da Universidade de Brasília no segundo semestre de 1987, sob a orientação do Prof^o Luís Tarley de Aragão.

Ao contrário do Tenda de Oxalá os médiuns desse Centro não usavam uniforme branco. Cada entidade espiritual possui uma roupa apropriada. Para a celebração ao Exu os médiuns vestiam calças ou saias pretas e blusas vermelhas.

Fomos acompanhados por um jovem casal de médiuns que tinha sido o responsável pela mudança de Centro que o MEDIUM Jesus realizara. Eles também eram funcionários do Poder Legislativo.

Passamos na casa deles para irmos juntos ao Centro. Na sala de estar, em meio a samambaias, begônias, araras e tucanos de feltro, destacava-se uma foto do casal, acompanhando o então Presidente da República, Sr. José Sarney e sua esposa, D. Marly, em trajes de gala. A foto não muito grande, estava colocada ao lado de um vaso pintado em vermelho, com detalhes em preto, que pude confirmar depois, era consagrado aos Exus!

A celebração ao Exu do Centro não começara naquele sábado, 13 de junho. Na quinta-feira à noite houvera a matança ritual de um boi, que era objeto de um churrasco, servido na frente do Centro, entre mesinhas e uma barraca de chopp. Havia muita gente e o ambiente era animado e ordeiro. Basicamente, eram as famílias dos membros do Centro que ali se reuniam.

O ritual era muito elaborado. Um médium paramentado com as insígnias do Orixá Ogum, o comandante dos Exus, abriu o ritual, rodopiando pelo salão e enfatizando a ordem religiosa na qual os Exus devem se manifestar. O Exu homenageado, vestindo longa capa preta e vermelha, estava sentado numa pesada cadeira de madeira, quase um trono. Aos seus pés, diversas garrafas de bebida, principalmente champanha, cidra e vinho.

Ele ordenou que só as Pomba Giras dessem consultas e organizou uma fila para essa atividade. Poucos médiuns incorporaram Exu para auxiliá-lo na organização do rito, inclusive o médium Jesus. Os atabaques que tocavam desde a manifestação de Ogum, silenciaram para o Exu dar um discurso de agradecimento às homenagens que recebia.

O discurso do Exu consistia numa condenação ao uso das drogas, visto como fator de desagregação familiar. Aquela entidade falava para as famílias ali presentes, enfatizando a necessidade da união, apesar das desavenças. Pude perceber que o objetivo da festa estava em favorecer um reforço de solidariedade familiares, num ambiente marcado tanto pela presença do consumo de drogas entre os jovens, como por outros fatores de desagregação, como o desemprego e o alcoolismo.

Ao fim do discurso, as consultas foram ocupando o espaço ritual para em seguida irem perdendo importância diante do churrasco que crescia com a farta distribuição de pratos e “chopp” entre os presentes.

Enquanto retornavam ao Plano Pilôto o MEDIUM comentou com seus amigos as características da festa anual da Pomba Gira do Centro, que era o oposto daquela. A festa dessa outra entidade, a **Pomba-Gira Soberana**, era fechada ao público. Ela, também incorporada no Pai de Santo, recebia 7 casais de convidados, para um jantar a luz de velas, servindo à francesa com garçons. Os homens deviam ir de Smoking e as mulheres em elegantes trajes noturnos. O casal que nos acompanhava havia participado da cerimônia do ano anterior. Falavam com muito orgulho de sua participação, enfatizando que as pessoas convidadas eram importantes, muito distintas dos moradores da Ceilândia que estavam reunidos naquele churrasco.

De alguma maneira, a foto do Casal presidencial se aproximava da imagem do jantar da Pomba-Gira soberana. Estórias sobre as relações do Casal Sarney com os cultos afro-brasileiros do Maranhão eram correntes, e segundo informantes, estimuladas pelo próprio casal.

O outro rito que o MEDIUM Jesus me levava para assistir tinha um caráter totalmente diferente. Não foi realizado em nenhum Centro ou Terreiro, mas na residência da cliente que encomendara o rito.

O ritual começaria as 18h, num dia de semana. Estávamos numa mansão do Lago Sul, situada numa das quadras mais valorizadas do local, embora sua arquitetura fosse modesta para o padrão da vizinhança. O rito seria realizado no quintal, tendo sido montada uma mesa no jardim, mas com o começo de uma chuva fina ela teve que ser desmanchada às pressas. Fomos transferidos para a sala de estar, de maneira improvisada.

O médium ainda chegou a receber seu Caboclo no jardim, que manifestou-se rapidamente para, enquanto representante da Lei de Umbanda, autorizar a realização do rito, que seria na linha de esquerda. A entidade invocada, a Pomba-Gira Maria Padilha, a mais poderosa dessas entidades femininas, se manifesta no Médium Jesus com muita força e seus trabalhos espirituais eram muito requisitados.

A cliente estava só. Natural do Maranhão, já passara dos 40 anos feitos. Seu objetivo era conseguir de Maria Padilha uma vingança ritual contra o seu amante, que a havia abandonado. Para isso buscava o apoio da Quimbanda, a linha de esquerda da Umbanda, célebre por suas entidades especializadas em trabalhos “pesados”.

O sucesso da realização de seu desejo passava por uma série de detalhes que ela tinha dificuldade em compreender. Em primeiro lugar, o médium teria que receber a incorporação do Exu da vítima, que teria que ser convencido a permitir que a influência do trabalho a ser realizado o atingisse.

Um agressivo Exu-Mangueira, entidade tão poderosa quanto a Maria Padilha do médium, manifestou-se. Afirmou que seu “filho” era uma pessoa de mal caráter que precisava de um castigo para se emendar. Ele autorizava, por isso mesmo, o trabalho espiritual contra a vítima.

O objetivo da cliente era simples. Ela queria que o amante retornasse para ela apaixonado, assim ela poderia desprezá-lo e humilhá-lo. A Pomba-Gira tentava mostrar à cliente que isso não era tão fácil, como ela pensava. Quando o homem voltasse, ela, mulher, facilmente se apaixonaria novamente por ele e no fim de tudo ele provavelmente a desprezaria e a humilharia mais uma vez. O feitiço poderia se voltar, não contra o feiticeiro, mas contra a contratante.

Para que a cliente compreendesse melhor, a Pomba-Gira levantou-se, abriu os braços e exclamou:

“Veja bem! amor e justiça são assim, opostos, nunca os confunda! Se você quer uma coisa, não pode ter a outra, entendeu?”

O verdadeiro ritual de quimbanda não iria acontecer ali naquele momento. Numa outra semana, num local retirado, onde só a cliente estaria com o médium, o nome da vítima seria amarrado 7 vezes nas pontas de uma saia da cliente, animais seriam mortos, a pomba-gira beberia o sangue deles e então o trabalho espiritual estaria terminado.

Após todo o processo de esclarecimento da cliente a respeito das condições do trabalho espiritual, a pomba-gira abandonou o médium, dando lugar a outras entidades, que vieram purificar os presentes. O Erê do médium fez severas críticas àquela pomba-gira, devido às suas práticas de quimbanda, enquanto o Preto-Velho, que se manifestou em seguida, fez questão de afirmar que não tinha nada a ver com aquele tipo de rito que estava acontecendo ali.

Permanecemos na Mansão até a meia-noite, quando teríamos que acender velas para os Exus na encruzilhada da rua onde estávamos. Passamos, em seguida numa outra Mansão, em outra quadra do Lago Sul, onde outra médium, pernambucana, amiga do Médium Jesus, tinha ido assentar um peji, um altar para alguém cultuar seus orixás.

A dona da casa veio trazê-la até a porta. Era uma senhora, também na faixa dos 40 anos. Simples e elegante. No carro a médium reclamava muito da cliente, afirmando que ela, como outros:

“ Só quer receber, mas não quer dar. Pede muito e não dá nada em troca.”

Embora todas essas situações que o Médium Jesus se envolvia, e me convidava a acompanhá-lo, envolvesse ritos, pessoas e lugares muito diferentes, elas obedeciam a uma lógica, que pude conectar a partir das dimensões míticas que o orientavam em sua vida religiosa.

Nosso amigo comum costumava afirmar que não confiava na pomba gira do Médium Jesus, porque ela dizia sempre a mesma coisa para todo mundo. Pelo que pude presenciar a razão do discurso recorrente da entidade se devia ao fato que suas clientes estavam sempre pedindo uma única coisa à pomba-gira, solução para problemas amorosos. Além disso tais entidades atuam justamente através de um discurso padrão, provavelmente introjetado durante o desenvolvimento mediúnico.

Segundo informações do próprio Médiun Jesus, sua intensa vida religiosa tinha uma explicação em termos míticos. O orixá que preside a sua cabeça, **Ogum Xoroquê**, é conhecido como o senhor da Magia, e é muito temido pelo seu poder. Ele ocupa uma posição simultaneamente intermediária e central no mundo dos orixás.

Enquanto Ogum, ele é responsável pela ordem, principalmente junto aos Exus, notórios desordeiros que obedecem a autoridade de Ogum. Enquanto o senhor da magia, porém, é mais poderoso que todos os outros Exus e manifesta este seu poder ora como uma Pomba-Gira, um Exu mulher, no caso dele Maria Padilha, a mais poderosa feiticeira, ora como um caboclo, entidade masculina, símbolo da ordem, que só mexe com magia para desmanchar o trabalho pesado das entidades de esquerda. Tal entidade, é determinada miticamente, como tendo o poder, literalmente, de fazer e desfazer, no campo mágico.

Além disso, tal entidade também situa-se numa posição intermediária entre o Culto aos orixás africanos e ao culto dos guias de umbanda. O primeiro culto, como mostram Bastide (1985) e Carneiro (1977) está voltado para estas entidades, orixás, que são qualidades elementares na natureza, como as águas, as matas, o céu, ou atividades produtivas personificadas, como a metalurgia, a caça, a medicina. A cada orixá corresponde um conjunto de qualidades específicas, envolvendo tanto distinções de ordem natural, econômica e etária. **Xoroquê**, por exemplo, é uma qualidade de Ogum, mais próxima dos Exus, também sendo conhecido como o Ogum dos Exus. Existem Oguns da mata, Oguns da praia, e Oguns dos caminhos, entre outros.

No culto umbandista, por sua vez, os diversos Guias, os espíritos que os médiuns incorporam, são agrupados por diversas categorias que se entrecruzam. Existem as categorias diretamente rituais, como os Caboclos, os Preto-Velhos, os Erês, a cada um correspondendo uma Gira própria. Outras categorias, como mostram Camargo (1961) e Ortiz (1991) são os orixás, que na Umbanda também aparecem como categorias coletivas, mas que ao invés de enfeixarem as qualidades dos Santos, como nos cultos de origem africana, enfeixam os Guias espirituais. Existem, caboclos de Oxóssi, de Ogum etc, assim como exus e pombas-giras associados a cada Orixá.

Como Ogum Xoroquê aparece na Umbanda como um orixá que se desdobra em dois tipos de guias tão fundamentais, a Pomba-Gira e o Caboclo, ele ocupa, estruturalmente, uma posição que intersecciona os dois sistemas religiosos. Dessas características derivava sua trajetória. Começou a incorporar o seu Erê e a sua Pomba-Gira ainda em João Pessoa, quando era adolescente. Tais manifestações aconteciam espontaneamente.

Em Brasília, iniciou o seu desenvolvimento mediúnico no Centro Espírita Tenda de Oxalá, onde conheceu os seus guias com suas características. Devido as ligações do seu Ogum Xoroquê com os orixás é que ele sentia-se melhor no culto da Umbanda Traçada, mais próximo as tradições africanas. Quanto a possibilidade de se iniciar no Culto aos Orixás, submetendo-se ao rito formal, por duas vezes tentou fazê-lo mas desistiu.

Na primeira, num Terreiro em Luziânia, seu Caboclo incorporou para dizer que **“ninguém deveria por a mão na cabeça do filho dele”**, o que significaria que ele não deveria ser iniciado. Da segunda vez que se preparou aconteceram-lhe estranhos incidentes. Se envolveu em brigas de bar e sofreu um acidente de carro muito sério, gastando com hospital e com mecânicos todo o dinheiro que juntara para a iniciação. Atribuiu o infortúnio a advertência do Caboclo e desistiu definitivamente.

Segundo nosso amigo comum, a proibição do caboclo a sua feitura no culto dos orixás deve-se ao fato de que a ascendência do Pai de santo sobre seus filhos ser muito grande. No seu caso, devido a força do Orixá, o Pai de santo que o iniciasse teria muito poder sobre ele. Ogum Xoroquê para ser assentado na cabeça do filho de santo necessita de oferendas rituais realizadas para todos os orixás, uma vez que ele tem influência sobre todos. Tudo isso faria com que a sua iniciação se tornasse muito cara e arriscada.

Foi o acidente automobilístico que o fez largar a Umbanda e passar a frequentar a Comunhão Espírita, onde chegou a fazer um exorcismo de suas entidades de Umbanda. Estava decepcionado com a experiência no Centro Espírita da Ceilândia. Saiu de lá dizendo coisas tais como:

“Todos os guias trabalham com exu e por isso qualquer um pode lhe manipular através das entidades. Há muita exploração. Exu atende a quem o pagar mais”.

Essa fase de descrédito não durou muito. Voltou para a Umbanda, mas num novo Centro, afirmando que:

“ A Umbanda não me larga e eu não largo a Umbanda”.

Parece ter incorporado alguma coisa da ética kardecista. O novo Centro, é de Umbanda Traçada, mas dedicado aos ritos de cura espiritual, mantendo inclusive um grupo de auxílio espiritual às vítimas da AIDS, do qual ele faz parte.

Ao longo do nosso convívio fui constatando que entre ele e nosso amigo comum havia uma tensão muito grande. O médium Jesus questionava a legitimidade da pesquisa antropológica frente aos cultos, afirmando que se uma boa parte do fenômeno de possessão é inconsciente até para ele, como poderíamos realmente entendê-lo?

Nosso amigo, estudante, questionava a eficácia da fenômeno da incorporação mediúnica e a seriedade das manifestações dos guias . Ele contou-me uma versão diferente para trajetória religiosa do Médium Jesus.

Nesta outra versão, a mãe do médium Jesus também freqüentava a Umbanda e recebia um Erê. Em seus contatos o mundo religioso e o mundo político freqüentemente estavam confundidos num só ambiente, freqüentado por mulheres ligadas à política por laços de parentesco- esposas, mães, filhas - ou por laços **profissionais** - secretárias ou mesmo algumas parlamentares - que tinham uma vida religiosa em comum no Tenda de Oxalá, Centro muito freqüentado por políticos da Área Federal.¹¹

Além disso, o Médium Jesus teria freqüentado por uns dois anos, quando adolescente, um Centro de Quimbanda onde só trabalhavam com Exu e onde ele aprendera toda a sorte de feitiçarias que praticava.

No Centro Espírita Tenda de Oxalá, o médium Jesus era muito requisitado devido a força de seus guias. O seu Exu, por exemplo, **João Caveira**, era o mesmo do Centro e da sua presidente, D. Irani. Por isso ele podia auxiliá-la nos ritos ligados a essa entidade. D. Irani também trabalhava com ele em sacrifícios secretos ao Orixá Ogum, o patrono do Centro, quando eram sacrificados cachorros, animal atribuído a este Orixá. Esse tipo de rito é característico do culto aos orixás africanos.

Um outro conhecido do Médium Jesus, revelou outros detalhes a respeito de tão controvertida pessoa. Na Ceilândia, ele teria se dedicado a incríveis trabalhos de magia negra, como um no qual um feto humano, adquirido junto a uma clínica clandestina de abortos, fora costurado na barriga de uma cabrita e deixado numa encruzilhada. O trabalho fora encomendado por “gente de dinheiro”. O médium Jesus teria se envolvido em muita “barra pesada” na Ceilândia, principalmente no clima de intrigas e fofocas que existia entre os membros do Centro. Por isso sua crise com a Umbanda.

Acompanhei o Médium Jesus com certa frequência até o final de 1992 participando ainda de mais um breve rito em sua companhia.

Uma funcionária de uma Autarquia governamental, mulher de seus 40 anos, pedira a ele que ajudasse numa oferenda a sua Pomba-Gira. Ele a apanhou de carro no Setor Bancário Norte, próximo ao meio dia, e de lá nos dirigimos até um balão¹² próximo à Vila Planalto, onde foram depositadas 7 rosas vermelhas e uma garrafa de cidra. A funcionária afirmou ao entregar-nos as oferendas: **“Tenho que fazer alguma coisa por ela para que ela possa fazer por mim”.**

As características da vida religiosa do Médium Jesus podem ser tomadas como ilustrativas da maneira como os cultos espíritas afrobrasileiros são vivenciados no centro político do País, já que não se revelaram exclusivas a este médium.

¹¹ Não exclusivamente, todavia. A clientela do Tenda de Oxalá era visivelmente heterôgenea com relação às suas origens sociais.

¹² Os balões projetados por Lúcio Costa para substituir os cruzamentos em Brasília são muito procurados para “despachos”, já que estão bem no meio de encruzilhadas. Visto por este ângulo, o Plano Pilôto de Brasília evoca uma gigantesca encruzilhada formada pelos dois Eixos que se cruzam na Estação rodoviária.

Similar ao Medium Jesus, outro medium, o **Medium Jorge**, ao comentar situaoes em que esteve envolvido por conta dos seus trabalhos espirituais, demonstra como o poder simbolico das entidades e procurado por pessoas, interessadas em negociar posioes sociais, inclusive pessoas ligadas às esferas do poder público.

Quando fui  residência do Medium Jorge para conversar com ele a respeito de sua trajetória no mundo do espiritismo, coincidentemente ou não, ele começou a entrevista contando uma situaao desagradável que passara junto a uma jornalista que o havia procurado não havia muito tempo, em busca de informaçoes a respeito da vida religiosa de pessoas ligadas  política em Brasília.

vida por um escândalo, a jornalista o teria envolvido em situaoes constrangedoras, que culminaram em discussão verbal. Não satisfeita, a jornalista procurou a polícia para registrar uma queixa, onde acusava-o de ameaças explícitas de morte, com o uso de um revólver. Intimado a depor, o Medium Jorge respondeu ao delegado:

“Quem me faltou ao respeito foi ela, que afirmou coisas que eu nunca disse. Nunca tive um revólver, não ando armado. Eu sou um Pai de Santo. Minha arma  a magia”

A repórter estava interessada, principalmente, em levantar informaçoes sobre suas relaoes com o cl político dos Sarney. Seu pai, advogado respeitado, em São Luís e em Brasília conhece o ex-presidente José Sarney. Sua família  grande e tem representantes na área da política e da cultura no Maranhão. O Medium Jorge chegou a ser motorista do então Deputado José Sarney Filho, embora não por muito tempo. Graças ao notrio envolvimento dos Sarney com o Tambor de Mina Maranhense, a repórter conseguiu refazer essas relaoes até chegar ao Medium Jorge, em busca de uma boa reportagem.

O Medium Jorge entrou para o culto de uma forma bastante característica. No início de sua adolescência, em São Luís do Maranhão, começou a apresentar alguns problemas motores, caindo no chão sem nenhuma razão aparente. Surgiram suspeitas de epilepsia ou de algum tipo de histeria. Uma costureira de sua mãe, ao presenciar um desses seus acidentes, afirmou que era uma entidade que causava tudo aquilo e que ele era medium.

Jorge foi encaminhado a um Centro Espírita Kardecista para desenvolver suas faculdades, cessando os seus problemas. Com 15 anos de idade mudou de Centro, passando a freqüentar um Centro Umbandista, onde continuou o seu processo de desenvolvimento mediúnico.

Sua vida religiosa sofreu uma interrupao aos 19 anos, quando foi para o Rio de Janeiro servir ao Exército. Ficou l por dois anos e não praticou o espiritismo nesse período. Quando retornou ao Maranhão  que começou a sua vida espiritual, já trabalhando regularmente como Medium desenvolvido.

Nessa nova etapa, chegou a se iniciar na vertente da Quimbanda, numa cidade do interior do Estado, Cod, famosa pela importância de seus cultos de possessão, genericamente conhecidos como Tambores da Mata.

Iniciou-se com o Pai de Santo ***Bta do Barão***, muito conhecido pela prática da magia negra. ***Bta do Barão*** era poderoso e rico, tinha fazendas, dinheiro, tudo ganho em troca de seus trabalhos de magia. Ia para Paris, Alemanha, Holanda, Inglaterra, com tudo pago, para matar na magia negra, encomendado por gente importante. Se envolvia com pistoleiros e grileiros e nesses seus excessos acabou perdendo a força de suas entidades. Quando descobriu essas relaoes do Pai de Santo, o Medium Jorge o abandonou.

No Maranhão, ainda freqüentou como simpatizante, a Casa das Minas, importante Centro da Naao **Jeje** existente em São Luís. Levado pela curiosidade, chegou a residir durante dois anos em Salvador, onde pode conhecer os famosos Candomblés do Gantois e das Amoreiras, este na ilha de Itaparica, tmbm como freqüentador.

Ele começou a sua vida religiosa no Planalto Central, na pequena cidade de Palmelo, uma comunidade espírita dedicada às Curas Espirituais. Não ficou l por muito tempo, porque como as suas entidades de Umbanda se manifestavam com muita frequncia, não se adaptou  linha Kardecista que predomina na Corrente Espiritual de l.

Em Brasília, tmbm começou a trabalhar no Kardecismo, freqüentando a Comunhão Espírita. Atualmente são freqüenta o Centro Espírita Mensageiros da Paz, localizado

na cidade satélite do Guará. É um Centro de Umbanda Oriental, linha ritual do qual seus guias fazem parte.

O Médium Jorge ilustra muito bem como as relações de um médium e o Centro em que trabalha terminam por ser extremamente elaboradas e delicadas. Na condição de canal privilegiado entre a força simbólica das entidades espirituais e os clientes que as procuram, eles são os verdadeiros responsáveis pela realização dos ritos, mas o fato de terem que freqüentar um Centro que não lhes pertence os obriga a obedecer o estilo da Casa e a autoridade do Líder:

***“Fui para Palmelo porque estava perturbado por algumas entidades brabas. Cheguei lá e pude controlar . Trabalhei na linha do transporte. Incorporação e transporte. Tiro o espírito do paciente... boto em mim, e encaminho, transporto. Isso é transporte. Mas não fico me batendo, me jogando. Quando não há um controle, o médium fica se batendo e acaba todo arranhado e esfolado. O médium às vezes fica perturbado. Precisamos procurar um Pai de Santo que tem um trabalho mais firme”.
“Não se pode trabalhar em duas ou três linhas. Dá cruzamento de linha, Só tenho permissão para trabalhar na linha oriental, se não, tenho que pedir permissão, se quiser trabalhar em outra. As entidades que recebo são da minha Coroa, a aura espiritual. Onde eu for, eu recebo elas. Todo terreiro que eu boto o pé quer que eu trabalhe ali. O que atrapalha a pessoa é esse cruzamento de linhas, pois cada lugar trabalha de uma forma. Tem um ritual. Eu trabalho nessa. Vou a outro de fora e continuo com o pé aqui. Desanda.”***

Esses limites vão até o ponto onde o médium pode pretender tornar-se um Pai de Santo autônomo, com o seu próprio estilo de culto predominando:

“Me considero preparado. Mas não sei de tudo não. Já aprendi muita coisa. Com 30 anos de espiritismo posso me considerar Pai de Santo. Todo Pai de Santo tem seu Congá. Eu tinha ponto de Exu em minha casa. Mas puxa muita energia. Se a gente bebe, ele vem beber. Estão todos no Terreiro. Agora, só tenho as entidades de luz em casa. Não relaxo o Santo nem a firmeza. Mas o material está caro. Só de vela é uma fortuna! imagine o resto. E se eu der alguma coisa para um guia tenho que dar para todos. Se eu for embora daqui tenho que levar meus Santos. É como se fosse um casamento com os guias. Se eu monto o meu Congá, quando for inaugurar, eu tenho que pedir permissão”.

Esses limites também chegam ao ponto das relações com as entidades espirituais, no plano mítico:

“A linha oriental de umbanda é a das entidades que governam os meus guias. São sábios do Oriente. Orientam os espíritos inferiores na hierarquia espiritual. Sempre tem um mentor do Oriente supervisionando o trabalho. É diferente da linha africana, o candomblé. A umbanda mistura o candomblé com o catolicismo. Têm a Umbanda mais a Quimbanda. Não acho que a Quimbanda seja a banda do mal. A quimbanda é o trabalho pesado. Na Umbanda, Caboclo e Preto-Velho não são dados a magia negra. Caboclo cura, mas pode lhe dar um castigo se você merecer. As entidades de esquerda são os Exus. São muito boas quando usadas para fazer o bem. São de muita força. Não aconselho a usar para fazer o mal porque tem o retorno. O mal só atrasa a gente. No bem você evolui, cresce.

Uma vez uma pessoa me magoou muito e eu “ripei” com ela. Só que o espírito que fez não ajudou a desmanchar depois. Foi preciso uma entidade de luz vir me ajudar. Nunca matei ninguém. Só dei castigo para gente que merecia. Quem é mal para os outros eu faço castigo. Não separo casal, para tirar um homem e botar na mão de outra mulher. Se fizer, desanda! Cai a vítima, o autor, o mandante, o executor e até a entidade. Terminam todos punidos!”

Como a posição dos médiuns diante dos Centros de Umbanda é estruturalmente ambígua, eles tanto contribuem para o prestígio do Centro onde atuam como recebem parte do prestígio que a Casa possui. Tal posição só pode implicar numa tensão estrutural que precisa ser muito bem administrada. As relações do Médiun Jesus com os Centros que freqüentou também mostraram tais ambigüidades.

Nesse sentido, sua modalidade de culto posta em prática, acaba sendo a mediação possível entre sua síntese particular, diante de todo o universo simbólico a sua disposição, com a estrutura simbólica ritualmente atualizada no Centro em que atua.

Há uma consciência, expressa em termos simbólicos nas considerações do médium, da subordinação evidente enquanto *médiun*, diante da estrutura organizativa própria aos Centros de Umbanda. Tal tensão entre o *médiun* e o *Centro*, se resolve na própria mediunidade, a capacidade de intermediar a ação simbólica dos guias espirituais, nos momentos rituais.

A esta individualidade singular, advinda do “desenvolvimento” da capacidade de encarnar e representar a ação simbólica dos guias espirituais, a *Umbanda* corresponderia como uma totalidade caleidoscópica, fundamentada não numa pluralidade de sub-tradições, mas numa segmentação de possibilidades descontínuas de arranjos simbólicos, próximos entre si. Enquanto manifestação religiosa tal fenômeno social deve ser visto muito mais como um amplo complexo cultural, permanentemente reinterpretando imagens, signos e valores culturais através das mediações rituais propiciadas pelo “trabalho” de seus “guias”.

Nos termos utilizados por Levi-Strauss (1975), é possível situar tais entidades enquanto representações personificadas dos diversos poderes simbólicos que os médiuns utilizam em suas práticas rituais, como curar e desmanchar o mal. As pessoas situadas em posições privilegiadas da estrutura social vigente relacionam-se com esse poder na condição de clientes. A opinião pública é a responsável pelas relações de oferta e procura desse tipos de serviços religiosos, onde demandas propriamente políticas acabam sendo levadas para o plano religioso.

Embora toda a ideologia umbandista gire em torno da prática da caridade cristã, orientando a diversidade e a autonomia de tais práticas rituais, como já frisara Ortiz (1991), o Médiun Jorge permite situar com clareza como tanto esses ritos, como a ideologia que os acompanha, atuam sobre tensões sociais. Essa atmosfera de tensão social, todavia, não se restringe à esfera dos rituais. É possível afirmar o contrário, paradoxalmente, que são as tensões sociais que “carregam” a esfera ritual institucionalizada destes cultos. Um último exemplo dos trabalhos espirituais deste médium ilustra esta mediação:

“...Aconteceu em Belo Horizonte. Os concorrentes de um industrial bem sucedido encomendaram um grande trabalho de magia negra para “derrubar” o rival. O trabalho teve sucesso na medida que atingiu não aos negócios do industrial mas a saúde de sua filha, uma jovem bailarina. A menina ficou entredada na cama, não conseguia se mexer. Eu acompanhei um grupo de médiuns que foi até Belo Horizonte para tentar resolver a situação. Ficamos duas semanas na casa do industrial, nos pés da cama da menina. Tivemos que trabalhar só no “pesado”, para combater o “pesado”. Senão não dava em nada. Foi preciso segurar a barra dos exus mandados para fazer o mal, que não

são de brincadeira! Eles vem para arrebentar a vida da vítima. Não se resolve na violência não. Tem que receber a entidade e ver o que ela quer, depois ou se coloca um Exu mais forte para segurar a situação ou se trabalha com um Caboclo, que desmancha o mal e prende os Exus”..

TRÊS MÃES DE SANTO

D. Violeta é funcionária aposentada da Câmara dos Deputados. Transferiu-se para Brasília em junho de 1960, na primeira leva de funcionários que vieram do Rio de Janeiro. Era muito conhecida entre os ministros e deputados dos primeiros anos da nova capital, costumando pegar carona com eles do trabalho para casa. Era muito conhecida pelas consultas e sessões espirituais que dava em sua residência, desde os anos sessenta.

D. Violeta veio só para Brasília, trazendo a família aos poucos. Na solidão dos primeiros tempos da nova capital reunia conhecidos em sua casa e essas reuniões terminavam transformando-se em sessões espíritas, onde os primeiros habitantes da cidade podiam dar vazão às suas angústias e necessidades espirituais. A partir daí começou a estabelecer um calendário semanal de sessões e a desenvolver médiuns. Para os casos mais sérios fazia consultas individuais.

Suas sessões foram muito freqüentadas por militares, a ponto de eles mesmos afirmarem que ela promovia reuniões do EMFA na sua casa. Chegou a ter 200 pessoas em algumas sessões, assistência grande mesmo para um Centro Espírita de porte e muito grande para uma residência na Avenida W-3 Sul, onde mora até hoje.

Nunca chegou a abrir um centro espírita. Somente depois do infarte que teve em 1976 é que parou com o atendimento espiritual em sua residência. Em seguida transferiu os assentamentos do Culto aos orixás para a chácara de um filho de santo, localizada na Cidade Ocidental município de Luziânia.

A formação religiosa de D. Violeta situa, em parte, o sucesso e a freqüência de suas sessões. Desenvolveu-se espiritualmente no Rio de Janeiro, onde freqüentou e se iniciou em diversas linhas de culto de possessão, Umbanda Branca, Umbanda Mista, Umbanda de Caboclo, Mesa Kardecista e ao Culto dos Orixás. Posteriormente, em Brasília, tornou-se membro da Ordem Rosacruz e passou a praticar yoga.

Define-se como eclética e espiritualista. Seu ecletismo sempre permitiu-lhe atender as diversas aflições daqueles que a procuram de diversas maneiras, o que garante seu prestígio enquanto líder religiosa. Ela tanto pode, por exemplo, efetuar uma operação espiritual na linha dos mantos amarelos, espíritos orientais que se manifestam em algumas correntes umbandistas, como iniciar um filho de santo no seu fundamento do culto aos orixás.

D. Violeta, entretanto, relaciona as características de suas práticas religiosas com o ambiente espiritual de Brasília:

“Há mais liberdade espiritual. As pessoas pensam melhor e interferem menos na vida dos outros. Vão seguindo sem se aprisionar. No rio de Janeiro é assim também. É um processo para o bem. Faz parte da evolução. Sem mal e com amor. Há uma atração de pessoas mais sofisticadas por energias, passes. É uma modernização. Há uma tendência à matança de animais ser transformada em obrigações mais suaves, como a oferenda de flores. É uma passagem do material para o espiritual, mental. O candomblé tem atraído muito pela beleza do seu ritual, do folclore, mas os despachos estão sendo transformados.”

Tal definição de mudança religiosa expressa tanto as características de sua religiosidade quanto as da sua clientela. É relevante o fato de que as casas de santo onde ela foi iniciada nos cultos de possessão, no Rio de Janeiro, não traziam a marca do ecletismo, mas da tradicionalidade.

Freqüentou Umbanda Branca no Centro Espírita Oriental em Botafogo, um Centro de Umbanda bastante antigo do Rio de Janeiro. Chegou a conhecer Zélio de Moraes, tido como o primeiro médium a incorporar as entidades umbandistas, em Niterói, no começo do século. Iniciou-se no culto aos orixás com Mãe Senhorazinha de Xangô, bahiana, filha da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, o Candomblé mais antigo de Salvador. Sua Mãe de Santo era amiga de Joãozinho da Goméia, que como ela tinha seu Terreiro em Caxias, no Grande Rio. D. Violeta freqüentava a ambos.

Segundo ela, foi o ambiente social que ela encontrou em Brasília que lhe permitiu transformar sua formação tão variada num todo coerente e eficaz, graças ao seu cuidado de não misturar os ritos de tradições diferentes numa só sessão. Sua explicação, para esse ambiente, por sua vez, é feita em torno da mística de Brasília:

“Brasília tem um clima especial que ajuda os buscadores da luz. A força dos guias e dos orixás é maior aqui. Eu gostava de trabalhar na Ermida de Dom Bosco, é um lugar muito energético. O trânsito entre as pessoas que vão e voltam também contribui muito.”

Ao contrário de outros informantes, D. Violeta não atribuiu a eficácia de sua força espiritual às suas entidades, sejam guias ou orixás, em primeiro lugar, ou a uma outra predeterminação pessoal. É a força espiritual da nova capital, sua mística, que responde pela sua força e seu sucesso.

D. Marlene Souza Braga veio para Brasília em 1961, acompanhando o marido, o procurador Geral da República Carlos da Cunha Braga, por ocasião da transferência dos órgãos da administração federal, do Rio de Janeiro para Brasília.

Ela já era mãe de santo no Rio de Janeiro e trouxe seu centro de Umbanda pronto, reinstalando-se em Brasília, num terreno as margens do Córrego do Urubu, nas Mansões do Lago Norte, onde está até hoje. O centro chama-se Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição.

Sua mãe carnal, D. Alzira de Souza Portugal, também mãe de Santo de Umbanda, acompanhou-a na mudança para Brasília. Ela reabriu seu próprio centro somente em 1972, na Vila Buritis, bairro que surgiu na histórica cidade de Planaltina, depois da inauguração de Brasília. Mudou-se, anos depois, para um sítio no Km 18 da Saída Sul do DF, onde hoje está localizada a cidade de Valparaíso, em Luziânia.

Toda a trajetória de D. Marlene e de sua mãe, no universo umbandista, é entremeada por uma série de referências míticas e rituais, onde as manifestações de possessão são muito intensas. Além disso, elas acompanharam muito de perto o surgimento da Umbanda Branca dentro do Rio de Janeiro.

D. Marlene nasceu em 1921. Casou-se aos 16 anos. Era crente. Chegou a expulsar sua mãe de casa, porque ela era Mãe de Santo. Quando estava para completar 20 anos, foi acometida de estranha doença. Ficou inchada e presa à cama, como uma morta. Quando ia tomar banho, ligava o gás e desmaiava no chuveiro. Seus parentes pensaram que era tentativa de suicídio. Aconteceu cinco vezes. Ficou três anos nessa situação. Só não perdia a consciência, mas foi definhando fisicamente.

Tinha visões. Via um príncipe branco, sem cor, estatura mediana, olhos vermelhos e capa preta, com um horrível cheiro de enxofre. Achava que era o diabo. Acabaram por chamar sua mãe novamente, para ver se podia trazer um auxílio à filha.

Sua mãe disse que ela tinha missão a cumprir como Mãe de Santo, era seu “karma”. Sua mãe colocou a guia, seu colar de contas, que trazia no seu pescoço, no pescoço de sua filha. Tal gesto trouxe-lhe conforto. D. Marlene disse para si mesma:

“ Caboclo Curiacá, se o senhor me salvar serei espírita o resto da vida e darei de graça o que recebi, a minha vida!”

Abriu os olhos e acordou. Levantou e pediu a mãe que a levasse ao seu centro, presidido pelo Caboclo Curiacá, a entidade para quem a guia de sua Mãe era consagrada. Daí passou a freqüentar uma das primeiras Federações de Umbanda do Rio de Janeiro, nos anos 40, dirigida pelo Pai Armito, onde entrou no fundamento do culto. Tornou mãe de santo e abriu o seu próprio centro.

A Federação funcionava na Rua Farias de Brito. Foi diplomada como professora de Umbanda por W.W. Matta, conhecido líder umbandista, autor de diversos livros a respeito da Umbanda. Seu centro no Rio de Janeiro estava localizado na Muda, zona norte. Celebrava apenas a Umbanda Branca, que não desenvolve os ritos com atabaques, que eram proibidos naquele bairro.

Na década de 50, ainda no Rio, usava seus poderes mediúnicos para ajudar a polícia na identificação de criminosos. Seus guias apontavam os culpados entre os suspeitos. Tal atividade trouxe-lhe tanto notoriedade quanto inimizades. Começou a tornar-se uma pessoa “marcada”.

Foram os seus guias também que lhe mandaram vir para Brasília, segundo eles, terra da espiritualidade, da luz e da verdade, que irá sobreviver ao fim do mundo.

Foi o seu Caboclo, o **Caboclo Urucuçu da Cobra Coral**, quem escolheu o local onde está instalado o centro. Incorporada pela entidade espiritual, D. Marlene saiu de carro, juntamente com o marido e a mãe. Tomaram o rumo da estrada que contorna o Lago Paranoá. Era tudo de terra, na época, maio de 1961. O Caboclo mandou parar em determinado lugar. Saltaram e foram andando a pé. Andaram 9km até que eles encontraram um local, em meio à mata fechada, junto a uma pequena cachoeira. O Caboclo disse:

“É aqui que eu quero a minha Terra”!

Esta estória da transferência e da fundação do centro em Brasília, de caráter lendário, está inserida dentro de todo um processo de negociação do espaço religioso junto às autoridades públicas, bastante elaborado.

Não haviam terrenos disponíveis para comprar junto à Prefeitura, que se adaptasse as necessidades rituais exigidas. D. Marlene chegou a arranjar uma carta com um advogado solicitando um lote para fins religiosos. O funcionário governamental responsável pela recepção desse tipo de solicitação era crente e vetou o pedido. Por isso, sob a inspiração do Guia, partiram para a invasão.

No local foi erguido, inicialmente, um barracão de madeira e construída uma passarela levando até a cachoeira, no barranco do riacho. O Centro foi inaugurado no dia 08 de dezembro de 1961, dia de Nossa Senhora da Conceição. Dois anos depois a NOVACAP foi tomar a terra. Contudo, o terreno possuía a medida certa do módulo rural válido para aquela região de tal maneira que eles não puderam tomar. Posteriormente, a TERRACAP também tentou tomar o lote, mas D. Marlene entrou na Justiça e ganhou a posse em regime de comodato, que é o único registro que ela tem até hoje.

Durante esse primeiro período da luta pela terra D. Marlene montou a primeira escola primária da região para alunos da Vila do Paranoá, ainda em 1961. A escola funcionou até o final de 1963, graças ao apoio da Prefeitura.¹³

A primeira cerimônia de ano novo dedicada a Yemanjá foi realizada por D. Marlene, em 1962, no Lago Paranoá. Teve o apoio do Corpo de Bombeiros e da Companhia de Transportes Coletivos de Brasília - TCB - para realizá-la. A TCB forneceu ônibus para o Centro regulamente, durante 5 anos. Antes, os membros tinham que ir a pé, do final da Asa Norte até lá, vencendo o trajeto de 10km. Depois o centro adquiriu um ônibus de segunda mão para fazer esse transporte. O ônibus saía da Rodoviária do Plano Piloto.

A primeira Federação de Cultos afro-brasileiros foi fundada por ela. Em 1963, inauguraram, no dia 15 de novembro, a filial da Confederação Espírita Nacional dos Cultos Afros, no comércio da Superquadra 109 Sul. A Federação inaugurou oficialmente a Praia de Yemanjá, no Lago Norte, em 1970. Em 1971, promoveram uma procissão em homenagem a São Jorge, no dia a ele consagrado, 23 de abril. Saiam da Praça 21 de Abril, localizada na EQS 708/709, até o Hotel das Nações, no início da Avenida W-3 Sul.

Em 1972, a Federação mudou-se para a 504 Sul. No ano seguinte, D. Marlene deixou a direção da Federação. Até esta data costumava participar de concursos de folclore promovidos pela Universidade de Brasília, onde apresentava aspectos dos rituais umbandistas.

Em 1973, D. Marlene retornou ao Rio de Janeiro, para fazer sua iniciação ao culto dos orixás. Ela não gostava dos cultos de nação, porque os identificava com a prática da magia negra. Por influência de sua mãe, que já havia se iniciado, terminou por se iniciar também. Foi iniciada na Nação Angola, pelo Pai de Santo Anísio Nazário, em 08.06.73, para a Santa Cinda da cobra coral, associada à orixá Yansã.

¹³ Em 1964 foi inaugurada a primeira escola da Vila do Paranoá. Por isso D. Marlene fechou a escola do Centro e devolveu o equipamento escolar à prefeitura.

Seu Pai de Santo, já falecido, também era ligado a Joãozinho da Goméia, que D. Marlene também chegou a conhecer. Em Brasília D. Marlene frequenta, por razões rituais, o Pai de Santo Rui de Oxalá, que ela considera o melhor Pai de Santo do Candomblé de Angola do Distrito Federal. Seu Terreiro está localizado na Ceilândia.

O ambiente social do seu centro é selecionado. Na sua clientela estão médicos, advogados e altos funcionários públicos. Os novos adeptos devem ser recomendados pelos antigos. Os tempos em que os adeptos iam a pé para o Centro ficaram para trás. Para os novos membros providencia trabalhos espirituais visando a harmonia familiar, em primeiro lugar, e o sucesso material em segundo. Nesse sentido, D. Marlene chegou a afirmar:

“Como alguém pode vir aqui sem carro? Eu logo abro os caminhos da pessoa para que ela possa comprar um!”

D. Marlene aproveita uma parte dos ritos de nação que aprendeu para enriquecer e complementar sua Umbanda, resultando num conjunto original que ela mesmo denomina, informalmente, de **“Umbandomblé”**. Tal tipo de arranjo, todavia, vem sendo praticado por diversos líderes umbandistas, não só em Brasília.¹³

As reservas de D. Marlene com relação às práticas rituais do Culto aos orixás se aplicam também aos seus adeptos. Acredita que há muita gente praticando maldades nesses cultos e muita gente “escrachada”. Embora respeite muito seu atual Pai de Santo, Rui de Oxalá, considera desagradável a companhia dos homens e das mulheres muito “à vontade” que o cercam. Evita que eles apareçam no seu Centro.

Maria do Oxóssi é natural de Anapólis, próspera cidade goiana, situada entre Goiânia e Brasília. Nasceu em 1928, na zona rural, na fazenda de seu pai. Chegou na Cidade Livre em 1960, antes da inauguração de Brasília, tendo se mudado para o Gama em 1962, assim que esta cidade satélite foi inaugurada. Reside lá até hoje, no Gama Leste, e ao longo desses 30 anos tornou-se pessoa conhecida, não só lá, mas em todo o Distrito Federal.

Veio para Brasília sob recomendação de um dos seus orixás, Obaluaiê, Santo muito caridoso, segundo ela, que lhe mandou que se mudasse para a nova capital:

“Será a última capital que vai ter o Brasil. Capital que vai sustentar o Brasil. Terra difícil, muita morte, muito sangue, muita demanda. Precisa de muita luz.”

D. Maria do Oxóssi havia instalado um serviço de fornecimento de marmitas para os “candangos”. Sua primeira casa, na Cidade Livre, foi projetada pela equipe do Engenheiro Bernardo Sayão, o construtor da Belém Brasília. Atendia a um clientela que buscava seus serviços espirituais, nos fundos de casa, jogando cartas e búzios. A Cidade Livre tinha poucas mulheres e elas não podiam andar livremente. Atendia a muitas pessoas e por isso tinha problemas com a Polícia:

“Sofri muito. Brasília era terra de injustiça. Terra de ninguém. Os pobres e os humildes sofriam demais. O núcleo Bandeirante era cidade de pau de arara. Muito trapaceiro, muita tenda de cigano, comerciantes vendendo tachos de cobre e correntes de ouro falso. Só haviam buracos. O nordeste estava aqui em peso. Do Rio de Janeiro e de Belo Horizonte só haviam funcionários. Havia muita gente de Goiás. A GEB¹⁴ fuzilava por qualquer coisa. A GEB me proibiu de bater tambor. Era uma lei do cangaço. Quem sabia atirar eles contratavam. Eles me ameaçavam, se eu batesse tambor eles quebravam. Se batesse era a guerra. Eu ameaçava: -Quebra nada! Vocês também são do Canjerê que eu sei! Eu mato vocês com a Pemba! Juscelino Kubitchek andava no meio dos candangos. Todo mundo acreditava nele, era como um

¹³ Vide Prandi(1993) que tratou deste tema em particular, a respeito da candomblelização da Umbanda em São Paulo.

¹⁴ **GEB:** Guarda Especial de Brasília. Era a polícia da NOVACAP, na época da construção de Brasília, durante o governo JK. Ficou famosa pela sua truculência. Ver Ribeiro(1980).

Deus para nós. JK fundou Brasília por missão espiritualista. Foi um espírito guerreiro que destruiu uma cidade e encarnou no JK para construir uma capital. Dívida do passado. Sua morte trágica foi porque Ogum levou. JK era filho de Ogum”.

A mudança do Núcleo Bandeirante para o Gama também ocorreu por razões míticas. Novamente foi o Santo que pediu ela mudasse de cidade:

“O santo não aceitou Taguatinga. não morava no sul, só no leste. Daí a mudança para o Gama Leste. O santo gosta do Gama. Aqui não tinha nada. Tinha trabalho, era melhor do que é hoje. O povo era humilde. Não tinha vagabundo, não tinha maconha. O protetor do Gama é São Sebastião. Ele é um Oxóssi. É um caçador. Reúne toda a sua família. Há uma concentração de Centros Espíritas no Gama por isso.”

Suas origens religiosas confundem-se com sua história de vida desde a infância. Seus avós foram escravos e trabalhavam numa fazenda no Triângulo Mineiro, no século passado. Tiveram um filho, que foi criado como menino da casa pelos donos da fazenda. Estudou, tornou-se um capataz, um guarda costas. Conquistou uma das filhas da casa, casou-se e tornou-se gerente da fazenda, homem de confiança dos patrões. Com a herança que recebeu, após a morte dos sogros, tornou-se fazendeiro, na região de Anápolis, no início deste século. A fazenda chamava-se São Sebastião. D. Maria do Oxóssi era a filha caçula de três irmãos. Sua família era muito católica.

Nasceu com um defeito físico, tendo de andar de muletas dos cinco aos sete anos de idade. Havia na fazenda de seu pai um benzedor, homem de origem portuguesa. Morava a 2km da sede da fazenda, numa cabana. Era o responsável pelo alambique da fazenda, produtora da “Caninha São Sebastião”. Era homem de muita habilidade. Pintava quadros, canhecia solos, cultivos e as plantas. Era babalaô , mas tinha os santos bem escondidos.

Este caseiro foi chamado para tratar D. Maria do Oxóssi e diagnosticou a presença de um espírito como o responsável pela deformação da perna e pela mania que ela tinha de ir beber cachaça escondida no alambique. Ela levava um canequinho, e bebia a cachaça fingindo que era um cafezinho. Era o **Exu João Caveira**.

Quando ela fez 7 anos esse caseiro deu uma festa em sua cabana, em homenagem à terra. Ele ia abençoar as coisas da natureza. D. Maria fugiu de sua casa para ir assistir. O caseiro disse a ela que lá ia ser a sua nova morada, que o pai dela jamais aceitaria uma filha rezadeira. Ela só voltou para a sua casa, dias depois, porque sua mãe adoecera. Tinha uma ferida que não curava. Foi o momento crucial da sua opção religiosa:

-”Eu disse a mim mesma, eu tenho espírito? Então vou trabalhar. Apanhei o mato, e disse que ia deixar a minha mãe boa. Dei um banho na minha mãe e fiz um emplastro. Dei ordem para não tirarem. Foi quando disse pela primeira vez, Eu sou Maria do Oxóssi!

Quando meu pai chegou, perguntou o que era aquilo.

É benzeção, eu respondi. Meu pai fez um escândalo:

- A filha de Pedro Lino é curadeira? Botou todo mundo para fora e partiu cima de mim. Eu derrubei meu pai no chão:

-Eu vou domar essa fera. Você é uma fera Só levanta quando eu quiser. Eu disse para ele. Aquela doença que estava comigo, na perna, passou para ele. Ele me mandou embora. Fui trabalhar na cabana”.

No ano seguinte, como oito anos de idade, D. Maria do Oxóssi foi iniciada nos ritos da Nação Kêtu, para o orixá Oxóssi, seu Santo guerreiro e no rito da Nação Jeje para o orixá Obaluaiê, seu santo curador. Foi preparada para ser mãe de santo. Aos 10 anos de idade seu Pai de santo fez a primeira festa para o seu Orixá. Ela quiz, então, montar sua própria Casa de Santo, o que também obteve com a ajuda dos seus Santos.

D. Maria do Oxóssi era, tal qual seu pai de santo, publicamente uma benzedeira. Curou o filho de um fazendeiro, que era viciado em bebida. O fazendeiro agradecido, ofereceu-

Ihe um Centro montado em suas terras. O Santo porém não consentiu. Só podia sair para uma Casa de sua propriedade. Foi exigência do Exu João Caveira:

“Ele é um santo grande e bom. Ele traz uma provação. Andou pelas favelas, curando gente, ajudando os bons e os maus. Esta é a minha provação.”

Montou a sua Casa de Santo graças a um bilhete de loteria. Teve o seguinte sonho:

“Via minha mãe na fazenda e eu trazia duas crianças comigo. Vinha uma onça na nossa direção. As crianças disseram: - Tem uma cachoeira ali, a onça não vai lá. A gente pulou na cachoeira. Depois apareceram os índios. Atiraram uma flecha. Um deles exclamou: - Você veio pegar o meu ouro! Vinha um velho passando que disse: - Tire a mão da minha filha! Ela não rouba, ela é rica!”

Seu Pai de Santo Ihe disse que sonhando com onça era para jogar no cachorro, e que naquela semana ela compraria a sua casa. Ela comprou um bilhete de loteria inteiro. Ganhou o 1º prêmio. Saiu até na rádio de Anapólis. **“Maria do Oxóssi está milionária”**. Surgiram conflitos com o seu pai carnal. Ele deu parte no Juiz, acusando-a de ter fugido de casa para ir morar em casa de benzeção. O dinheiro teve que ser depositado em juízo. O pai de Santo tornou-se seu tutor legal, até que fizesse 18 anos. Ela pode comprar casa em Anapólis, onde instalou seu centro. Levou para lá o seu pai de santo, a esposa e a filha carnal dele. Já era bastante conhecida dos fazendeiros da região. Ganhava muita coisa de presente. Quanto se tornou maior de idade resolveu conhecer o Brasil. Viagrou depois para o exterior, chegando até a África. Quando retornou foi morar no Rio de Janeiro, de onde veio para Brasília.

Toda esta trajetória, heróica e mítica, fazem parte do passado de D.Maria do Oxóssi. Suas preocupações atuais, bastante pertinentes, expressam muito dos problemas que os cultos de possessão enfrentam, problemas que são causados pela própria expansão que esses cultos conheceram nas últimas décadas:

“Hoje no Gama, o desemprego é grande. O que vai ser destes meninos? Tem que ter emprego. Aqui não tem onde fazer um curso. O Gama não era para ter tanta gente como tem. Hoje todo mundo tem o seu lote. A juventude anda muito deprimida. Procuram o Centro Espírita porque tem muita dança. Para eles é diversão. Vou ficando aqui. Deixo uma geração preparada. Tenho até hoje a minha casa em Anapólis. No fim da vida eu vou voltar para lá”.

“A atual Federação Espírita, de Taguatinga, não nos dá o devido apoio, apesar do Governador¹⁵ apoiar a Federação. Podiam ter um Cartório. Os zeladores podem pegar muita doença. Nós corremos muitos riscos. Queremos uma Federação com um ou dois médicos. Como usamos muito as ervas, uma farmácia homeopática própria para a classe e horas de consultas médicas gratuitas. Remédio de espírito precisa de médico. De advogado, de psicólogo, de analista. Hoje a vida está difícil.”

D.Maria do Oxóssi ressaltou que enquanto os Centros de Umbanda são instituições de caridade, os Terreiros de Nação são pequenas comunidades. Seu Terreiro é um bom exemplo. Está instalado numa casa vizinha à sua residência ocupando todo um lote. Recebe cliente o dia todo e a abriga uma pequena comunidade de pessoas que a ajudam e que ela encaminha profissionalmente, a maioria jovens.

¹⁵ O Governador da época era Joaquim Roriz, em seu segundo mandato. Ele prometera um setor para Centros Espíritas em sua campanha eleitoral. Político de Luziânia, tem boas relações com o Pai Paiva.

TRÊS PAIS DE SANTO.

Tito de Omulu é gaúcho, nascido em 1942. Aos oito anos de idade foi iniciado ao culto dos orixás da Nação Ijexá, dentro do **Batuque** gaúcho, nome genérico pelo qual são conhecidos os cultos de origem africana no Rio Grande do Sul. Seu Pai de Santo era filho de africanos originários de Ibadan, na Nigéria. Aos 10 anos de idade seus pais carnais se mudaram para Salvador levando-o com eles. Seu pai faleceu naquela cidade.

Em Salvador, Tito começou a freqüentar o Axé Apô Ofonjá, onde terminou sua iniciação com Mãe Senhora, filha de Santo de Mãe Aninha. Já adulto, mudou para o Rio de Janeiro, onde ganhava a vida com o comércio de artigos religiosos para os cultos afro-brasileiros. Estudou, tendo se formado em Administração de Empresas. Seu terreiro estava instalado em Jacarepaguá.

Em 1960 um filho de santo seu convidou-o a conhecer Brasília. Era um jornalista, que tinha vindo para a inauguração da Capital e lhe informara que surgira uma oportunidade profissional interessante. Quando chegou aqui não havia oportunidade nenhuma.

Hospedado na residência do rapaz, teve outra surpresa ao ver a esposa dele passar por manifestações de possessão por orixá, apesar dela não gostar do culto, a princípio. Devido a urgência do caso, teve que permanecer em Brasília para preparar a iniciação dela.

Concluíram que tudo não passara de uma situação provocada por Exu que indicava a vontade do Orixá de Tito de se mudar para Brasília. Voltando ao Rio de Janeiro ele começou a se mobilizar para efetuar a transferência. Seus santos haviam vindo de Salvador para o Rio e seria preciso transferi-los novamente. Em 1962 conseguiu abrir um primeiro terreiro, em Sobradinho, só completando inteiramente a transferência em 1965. Nesse meio tempo, vivia entre as duas cidades.

Não permaneceu muito tempo em Sobradinho, tendo mudado para o Cruzeiro Velho, onde ficou até 1970. Em 1972 mudou-se para Taguatinga e em 1978, pela última vez, instalou o Terreiro definitivamente em Santo Antônio do Descoberto, uma pequena cidade goiana localizada junto à fronteira do Distrito Federal.

Nesta cidade, o terreiro está localizado no Setor de Mansões Bitencourt, sendo o maior terreiro em área construída da região do DF, ocupando uma área de 5.000m² numa área total de 20.000m². Originalmente, as Mansões Bintencourt eram um setor de chácaras próximo à cidade. Com a expansão de Santo Antônio do Descoberto, atualmente já faz parte da zona urbana. A cidade tem atraído terreiros. Já existem vinte e oito, número significativo numa pequena cidade.

Ao longo de sua vida religiosa, Tito de Omulu iniciou mais de trezentos filhos de santo, no Rio de Janeiro e em Brasília. Todos os filhos de santo residentes no DF freqüentam o seu terreiro, denominado **Ilê Iwon Omo Omulu**.

Tito é muito conhecido por jogar búzios africanos profissionalmente. Afirmou ter sido o primeiro Pai de Santo a fazê-lo, ainda nos anos sessenta. Possui registros de todos os jogos que executou, totalizando 24 mil fichas de seus clientes.

Jogou os búzios durante quinze anos numa loja comercial na CLS 310. Em 1992 atendia a seus clientes numa pequena loja na CLN 204 e logo depois mudou-se para o Centro Empresarial Brasília, onde está até hoje.

É o coordenador da Sociedade Internacional de Ifá em Brasília, Associação da qual faz parte desde 1976. Pertence também ao Conselho Sacerdotal da associação, cuja sede internacional fica na Nigéria. A Associação congrega os sacerdotes adivinhos do culto aos Orixás no mundo todo. Enquanto autoridade internacional no jogo dos búzios africanos Tito de Omulu fez a seguinte afirmação, a respeito das características religiosas de Brasília:

“Brasília é mágica. Predestinada a ser o berço de novas idéias e religiões. Acredito nisso pelo ODU que a gerou, o ODU de Odi Meji, que é o aspecto da adivinhação oracular responsável pela magia. Sempre que o assunto de consulta é Brasília, o ODU que rege o diagnóstico é o Odu Odi Meji. Pessoas que consultaram o oráculo fora de Brasília também me confirmaram este aspecto. Salvador, por sua vez, é regida

pelo ODU dos ancestrais. Salvador é a mãe do Brasil, lá estão todas as origens do culto. O Rio de Janeiro é regido pelo ODU de Oxóxxi, o Odu da nutrição, da fartura e da abundância.”

Tais afirmações de origem mítica e ritual tem sua contrapartida nas características que Tito de Omulu apontou para esse triângulo de capitais, em relação ao Culto dos orixás. Salvador é a Capital da Tradição, onde estão situadas as Casas matrizes, os antepassados, para onde todos os líderes e membros do Culto vão em busca de legitimidade para as suas atividades. O Rio de Janeiro é a Capital onde a maioria dos informantes estava radicado, antes de vir para Brasília e onde existem as bem sucedidas filiais das Casas Bahianas. Lá os Líderes ganhavam muito dinheiro e prestígio ao conduzirem bem o culto. Já Brasília é a incógnita. Mágica, mística, mítica, projetada para o futuro e recomendada pelas entidades espirituais para o estabelecimento de seus filhos.

Nélson de Xangô foi outro Pai de Santo da **Nação Alaketu** contatado. Ele veio para o Planalto Central em 1980, instalando-se primeiramente em Pirenópolis, Goiás, perto do Distrito Federal, onde montou um restaurante, mantendo seus Santos nos fundos. Tinha contatos em Brasília, e alguns parentes. Sua cunhada, Wanda Alves, Mãe de Santo da Nação **Efã**, possui uma rede de casas de artigos religiosos no DF.

Nélson de Xangô não ficou muito tempo em Pirenópolis. Vendeu o restaurante, onde também morava e comprou uma fazenda, no município de Cocalzinho, situado entre Pirenópolis e o Distrito Federal, Nessa fazenda instalou seu terreiro definitivo, a Casa Palmares. Inicialmente morou no mato mesmo, num casebre, que na parte de cima abrigava os Santos.

Sua vinda para Brasília também está diretamente relacionada a acontecimentos políticos. Veio por conta do processo de redemocratização do País, iniciado em 1979, tendo ajudado a fundar os diretórios do PDT e do PTB no DF e em Goiás. Nem por isso sua transferência para o Distrito Federal deixou de ter uma dimensão mítica norteadora.

Em meados de 1980 Nélson de Xangô recebeu um aviso de seu orixá Xangô de que deveria vir para o interior do País. O aviso veio de Salvador, onde estão as raízes de sua Nação na Casa Branca do Engenho Velho da Federação. Xangô precisava ser sedimentado junto ao Planalto Central. Seu axé representa o Poder de Xangô. Xangô, o rei dos Orixás é o orixá do Poder, por excelência. Poder herdado das mães de santo africanas, que fundaram a Casa Branca.

Esse poder está personificado pelo Axé de Exu - uma ferramenta - e pelo machado de Xangô, do seu terreiro, que vieram diretamente da Nigéria e possuem, comprovadamente, 280 anos.

A história que Nélson de Xangô contou de sua vida é uma história de dedicação ao culto. Foi apresentado à religião com um mês de idade, nos braços do pai, filho de ogum, que o levou a uma cerimônia. Seu pai morreu quando ele tinha 11 anos. Sua mãe, por outro lado, era uma economista do alto escalão da Fundação Getúlio Vargas. Não se envolvia pessoalmente com o culto. Nélson voltou a freqüentar o culto na adolescência, através de um irmão de sua mãe.

Resolveu dar obrigações para o seu orixá, tendo pedido dinheiro para o tio. Teve a idéia de comprar um bilhete de loteria, ganhando um prêmio que lhe permitiu “fazer o santo”. Suas obrigações foram feitas no Rio de Janeiro, numa casa de santo filial da Casa Branca de Salvador, da mãe de santo Paula de Logum Edé. Tinha então 18 anos de idade.

A trajetória de Nélson de Xangô é importante porque, em primeiro lugar, ele chegou ao Planalto Central numa época em que as casas de culto aos orixás africanos começavam a se fazer presentes no DF de maneira sistemática. De tal maneira, a idéia da “sedimentação” do orixá encontra eco num momento em que o culto realmente começava a ganhar contornos próprios em Brasília.

Além disso, essa reivindicação de caráter mítico, evoca, em parte, as raízes e o surgimento desta Nação em Salvador. Tanto Bastide (1985) quanto Carneiro (1977) contam a história da fundação da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, matriz da Nação, à qual Nélson está ligado e representa no DF.

A Casa foi fundada por três sacerdotisas africanas, Iyá Detá, Iyá Talí e Iyá Nassô, por volta de 1830, logo após a independência do Brasil, que na Bahia aconteceu em 1823. Essas três sacerdotisas atravessaram o Atlântico na condição de mulheres livres, com o objetivo de abrir a primeira Casa de Santo do Brasil dedicada ao Orixá Xangô. Iyá Nassô era filha de uma africana que fora escrava na Bahia, mas tornando-se livre, retornara à Nigéria. Iyá Nassô veio acompanhada por uma filha de santo, Marcelina, que após uma breve temporada na Bahia, retornou à Nigéria, para continuar seu desenvolvimento no culto. Marcelina só retornou ao Brasil para suceder Iyá Nassô a frente da direção da Casa Branca, quando de sua morte.

As idas e vindas das sacerdotisas entre Lagos e Salvador eram favorecidas pelo comércio próspero existente entre os dois portos, que continuou inclusive após a suspensão do tráfico negreiro e a posterior libertação dos escravos. Tal comércio sempre trouxe da África para o Brasil um série de objetos do culto e de seus rituais, como as conchas, as nozes de obi, os panos e as ferramentas.

O fato de que as ferramentas de Xangô e de seu Exu tenham vindo diretamente do Oyó, a capital do culto do Orixá Xangô, para o Terreiro de Néelson, e que ele mesmo se coloque na posição de um “enviado de Xangô, se aproxima desta origem, mais histórica do que propriamente mítica.

Néelson de Xangô não entrou em maiores considerações sobre suas relações com a política partidária no Rio de Janeiro e em Brasília. Apenas afirmou que o poder religioso acompanha o poder político, por isso as casas de santo do Rio de Janeiro estão vindo para Brasília, como foi o seu caso.

Na passagem de 1992 para 1993 foi entrevistado pela imprensa local, fazendo previsões que tocavam na vida política do País, através de seus búzios africanos.

Vale ressaltar que a proeminência destes dois Pais de Santo na Nação Alaketu, dentro do DF, parece também discrepante com relação às Tradições baianas. Édson Carneiro (1977) que pesquisou essas Nações na 2ª metade da década de 40, não encontrou Pais de Santo no Alaketu, apenas Babalaôs e Ogãs. Haviam, todavia, muitos sacerdotes homens dirigindo Casas de Santo nas Nações Jeje, Congo e Angola. Mais significativo ainda, um não reconhece o outro como um Pai de Santo do mesmo nível. De qualquer forma, ambos se legitimam através de relações míticas com a própria África, dentro do atual padrão de relações religiosas entre o Brasil e a Nigéria.

Dentro desta Nação existem mais duas Mães de Santo no Distrito Federal. Raílda de Oxum, filha de santo do Terreiro Axé Opô Afonjá, tem Casa aberta num sítio localizado próximo a cidade do Valparaíso, no município de Luziânia. É uma Mãe de Santo muito conhecida. Vive permanentemente no seu terreiro, o que dificulta o acesso até ela. Está instalada nesse sítio há 20 anos, tendo sido uma das primeiras Mães de Santo a virem da Bahia para o Planalto Central. Sua outra irmã de Santo chama-se Moema de Omulu e reside em Taguatinga. Seu terreiro também está instalado em um sítio na zona rural.

O Sr. Marco Silva é o atual proprietário da casa de artigos religiosos mais antiga de Brasília, a Flora Pai José. Veio para o Distrito Federal em 1958, com seus pais. Seu pai era engenheiro e veio para trabalhar na construção de Brasília. Moravam na Vila Planalto, um acampamento de engenheiros. Seu pai era kardecista e reunia amigos em casa, para fazerem preces e leituras do evangelho. Não faziam sessões de incorporação nem freqüentavam pessoas que as promovessem.

Na época, muito jovem, Marco Silva resolveu aprofundar seu conhecimento a respeito dos Cultos de Possessão. Com um grupo de amigos saía para conhecer as casas de culto que já existiam no DF nos anos sessenta. Eram todas de Umbanda, como a Tenda do Caboclo Peri, no Núcleo Bandeirante e o Centro do Caboclo Tamandaré, em Taguatinga. A maioria fora aberta por pessoas vindas do Rio de Janeiro.

Freqüentava o Centro Espírita João Baiano, onde pôde conhecer o Sr. Eurico de Omolokô, filho de santo da Nação Omolokô. Essa Nação, foi formada a partir da união de várias tradições de culto aos orixás, que estavam em dispersão, no Rio de Janeiro. Derivada

dessa Nação há uma linha de Umbanda, conhecida como Umbanda Omolokô, que também presta culto aos orixás e é muito difundida no sul do país.

O Sr. Marco tem observado que em Brasília, apesar de toda a idéia da união e intercâmbio das diversas tradições religiosas, o Culto Omolokô não conseguiu se implantar de forma expressiva, apesar de toda a sua origem sincrética. Em Brasília predomina o culto de Nação **Kêtu**.

Tal consideração reforça a inferência de que nesse novo contexto social o sucesso destas modalidades religiosas pode ser compreendido a partir das relações que seus líderes estabelecem, mais do que à sua possível fidelidade às suas origens.

Através do Sr. Eurico, o Sr. Marco e sua esposa, D. Iracy, que também é iniciada, foram apresentados ao Culto desta Nação, junto ao Pai de Santo **Gérson de Gelú**, na casa de santo **Tenda dos Humildes**, em Madureira.

As raízes desta Casa de Santo remontam a um século, tendo sido fundada pelo Pai de Santo **Obakaíodé**, africano de origem Nagô, filho do Orixá Xangô, no Rio de Janeiro. Ele foi sucedido por **Maria Obataió**, também africana e Nagô, que por sua vez iniciou três filhas de Santo já brasileiras, **Henriqueta, Lili e Roxinha**. O Pai Gérson, também conhecido como **Fujeko de Xangô**, era filho de santo de **Mãe Roxinha**. Ele iniciou as atuais Mães de Santo do Omolokô no Rio de Janeiro, **Mãe Palu, Mãe Jandira e Mãe Hilda**, dirigente da **Tenda do Caboclo Ventania**.

Brasília já teve duas casas abertas da Nação Omolokô. A de D. Rute, já falecida e a de D. Regina, que se mudou do DF. O Sr. Eurico não tem casa de santo aberta. Em 1992 o Sr. Marco e sua esposa possuíam um barracão, instalado numa chácara, onde reuniam um pequeno grupo de adeptos dessa nação.

Sua casa de santo só foi inteiramente inaugurada, em 30 de setembro de 1995, quando o Orixá Xangô foi festejado oficialmente pela primeira vez. A casa de santo chama-se **Casa de Omolokô Obanungá**. As líderes do Rio de Janeiro, sucessoras do Pai Gérson, já falecido, vieram para a cerimônia. O Sr. Marco Silva fez o Santo em dezembro de 1992, na Tenda de Mãe Hilda. Embora os assentamentos do Orixá já estivessem na Chácara desde 1993, o Terreiro, com 500m² de área construída, só ficou pronto no início de 1995.

O Sr. Marco é engenheiro da Eletronorte, com formação superior também em matemática. A casa de artigos religiosos, por sua vez, está a cargo de sua esposa, D. Iraci. A Flora Pai José pertencia a um outro casal, Marli e Trindade, que a venderam para o Sr. Marco apenas em 1972, quando ela já tinha 10 anos de existência. Mudaram de lugar duas vezes, tendo sido instalada no seu atual endereço, na CLS 103, desde 1982.

Seu nome sempre foi o mesmo, desde sua fundação em 1962 e evoca o Preto-Velho Pai José, cuja imagem está colocada à entrada da loja. Esta imagem acompanha a loja desde o tempo dos primeiros proprietários. Fazendo par com o preto-velho, está a imagem de uma pomba gira Maria Padilha, de tamanho menor que a do Pai José. Ambas recebem oferendas. São entidades de Umbanda. O preto-velho representa as Almas e a pomba-gira, os exus.

São heranças do tempo em que a Umbanda predominava no DF. Segundo o Sr. Marco, somente a partir dos anos 80 começou a consolidação das casas do culto aos orixás no DF, devido ao fato de que um filho de Santo, nesse culto, só pode abrir sua própria casa após sete anos de sua iniciação. Como os pais de santo da Bahia começaram a fazer seus filhos de Santo, com mais frequência, a partir da década de 70, no início dos anos 80 o DF estava como o culto aos orixás em franca expansão, consolidando a influência bahiana nos cultos de possessão afro-brasileiros de Brasília.

As casas de nação possuem gastos bastante diversificados e específicos, estabelecendo um mercado de artigos religiosos sofisticado, diferentemente das casas de Umbanda, cujo consumo ritual é bem mais simples, constituído principalmente por velas e defumadores. **A Flora Pai José**, atualmente, dispõe de uma gama de artigos diversos, como defumadores, incensos, banhos, cerâmicas de barro e louça, literatura religiosa e discos de pontos-cantados, imagens de entidades e indumentárias de orixás, além de artigos importados da África e ingredientes para comidas de santo, tais como feijões, farinhas, camarão seco e azeite de dendê.

PERTO DO PODER

Existe outro centro de Umbanda muito antigo em Brasília, o **Centro Espírita Vovó Sabina**. Esse centro foi fundado nos anos sessenta e estava localizado num lote situado ao lado do Centro Espírita Nossa Senhora da Glória, na Asa Norte, de onde se mudou, posteriormente, para o terreno de uma mansão no Lago Norte, onde foi reconstruído no espaço da garagem. Atualmente, o centro realiza ritos de Umbanda e do culto aos orixás. Sempre foi muito conhecido dentro do meio espírita de Brasília, apresentando uma clientela muito grande, composta, também, por pessoas ligadas ao Poder Público. Sua fundadora e líder, D. Vitória, já está muito idosa e devido a alguns problemas de saúde não pôde ser entrevistada.

Só foi possível manter, por telefone, contatos com sua filha carnal, Rosa, que atua como uma espécie de secretária, relações públicas e arquivo vivo do centro. Criada desde pequena no ambiente religioso de Brasília, recorda-se dos primeiros momentos da vida religiosa do DF, como as procissões de São Jorge, organizadas pelo Sr. Laos e as festas de Yemanjá de D. Marlene de Souza Braga. D. Vitória, juntamente com o Sr. Jorge Farias, o Sr. Laos e D. Marlene, formavam o quarteto dos líderes pioneiros que trouxeram a Umbanda branca do Rio de Janeiro para Brasília, e que têm as casas que fundaram funcionando até hoje, embora seus cultos tenham sofrido alterações ao longo desses 30 anos.

Rosa, em momento algum, chegou a marcar uma entrevista embora fosse muito atenciosa. Muito parecida, nesse sentido foi D. Irani, do Centro Espírita Tenda de Oxalá, assim como sua filha carnal, que recomendou-me pesquisar o Centro Espírita Nossa Senhora da Glória, porque sua mãe era muito ocupada. Tive a impressão, nos dois casos, que a gentil recusa de uma entrevista trazia implícita a certeza de que, ao exporem a história da fundação de seus Centros e as características dos ritos que desenvolvem, estas líderes, ou suas filhas, iriam ter de fazer referências a determinadas características de suas clientelas no mundo político da Capital Federal. Se pude conversar abertamente e até certo ponto, com o MEDIUM Jorge, foi porque o conheço desde que chegou em Brasília, graças a amigos e vizinhos em comum.

Todas essas lideranças religiosas devem saber muito bem que as “fraquezas” e aflições de seus clientes do mundo político podem ser informações valiosas para terceiros e devem manter uma atitude de resguardo contra eventuais curiosos. Como terapeutas, o sigilo a respeito de seus clientes é parte da ética e da eficácia do sucesso de suas práticas.

É significativo que parte dessas relações entre lideranças políticas e lideranças religiosas sejam alvo de farta divulgação pela imprensa, fornecendo um material complementar aos dados de campo que vale a pena ser descrito. A partir do Governo José Sarney, entre 1985 e 1989, algumas reportagens jornalísticas deram um destaque especial a algumas figuras do universo religioso afrobrasileiro e aos seus contatos com o Poder Político Federal.

1. Em outubro de 1985 o jornalista Gilberto Dimenstein foi enviado especialmente à São Luís, pela Folha de São Paulo, onde entrevistou o Babalaô Jorge de Oliveira, 45 anos, Presidente da Federação dos Cultos africanos e Diretor do Museu do Negro, em São Luís. Este Pai de Santo fizera um trabalho espiritual para neutralizar um “despacho” maléfico contra o Presidente José Sarney. Segundo a reportagem, Sarney não frequentaria terreiros, mas recebia em sua Casa importantes Pais de Santo como o Babalaô Jorge e Sebastião do Coroadinho. Ambos teriam visto nos búzios a morte de Tancredo Neves e estiveram sendo acusados de terem feito “trabalho” para beneficiar Sarney. Na época, Jorge de Oliveira afirmou que Roseana Sarney estava predestinada a ser Governadora do Maranhão.

2. Em 24 de agosto de 1986, dois terreiros de Umbanda, **O Palácio de Yemanjá**, em Olinda, e o **Reino de Yemanjá**, em Porto Alegre, homenagearam o 32º aniversário da morte de Getúlio Vargas. O babalaô Edwin Barbosa, **Pai EDU**, Presidente do primeiro terreiro, afirmou ter tido numa clarividência a inspiração para a celebração do rito, por isso convidara um Terreiro gaúcho, da terra de Vargas. Ambos ofereceram em sua homenagem um **Banquete de Exu**. Sobre o banquete, a reportagem afirmou:

“O banquete de exu será regado a uisque e champanha, pois como explica Pai Edu, o santo deve ser tratado com muito cuidado, como um diplomata ou um intelectual, temos que agradá-lo de todas as formas para que faça o bem. Para o Banquete, Pai Edu convidou políticos de todos os partidos, autoridades e o povo em geral. Ele espera receber cerca de cinco mil pessoas, porque o banquete será de portas abertas. Depois do jantar, 500 filhas de santo, todas vestidas de vermelho, dançarão a noite inteira ao som dos atabaques.”

3. Uma reportagem do Semanário VEJA de 13.01.93, lembrava que o Pai Paiva teria profetizado, em 1988, que Leonel Brizola seria eleito Presidente da República em 1989, o que não ocorreu. Porém, em finais de 1993, outro Pai de Santo, Raul de Xangô, em entrevista a um jornal local, afirmava novamente, ser Leonel Brizola o candidato ideal para governar o País, uma vez que ele poderia se legitimar inclusive frente aos setores mais marginais e mais informais da sociedade, como os bandidos, os traficantes e os contraventores.

Ele não declarou estar baseado em prognósticos dos búzios africanos, como fizera Pai Paiva em 1988, nem tampouco em nenhuma outra manifestação de possessão, como mensagens espirituais, sonhos ou vidência. Evocava, todavia, referências simbólicas diretamente relacionadas às figuras dos Orixás africanos, principalmente à relação de subordinação que tais entidades tem com os seus exus, figuras que são representadas no culto aos orixás como criados dos santos. Os exus são liminares, marginais, e perigosos mas subordinados e controlados, principalmente pelo popular orixá ogum, que é miticamente, o senhor dos exus.

Essa reflexão da política, em termos da linguagem ritual dos cultos de possessão não apresenta um conteúdo aleatório. Tal afirmação estaria situada no pólo dos valores éticos do culto diretamente projetadas à Política, mas sem passar pela legitimação que o poder simbólico da possessão confere a esse tipo de elocubração. Não seria apenas campanha Brizolista em linguagem religiosa porque expunha uma ética do culto, para a qual Leonel Brizola, enquanto o herdeiro do trabalhismo de Vargas, se encaixava melhor, na opinião do Pai de Santo.

O Sr. Paiva e sua esposa, Inalda, são pernambucanos. Ambos são filhos de santo do **Terreiro da Água Fria**, considerado a Casa de Santo mais tradicional do Recife. O Sr. Paiva é Sargento da Marinha, já reformado. Veio para Brasília, inicialmente, por transferência das Forças Armadas, não se demorando muito tempo. Retornou na década de 80, para se dedicar exclusivamente as atividades religiosas, após ter sido reformado. O casal reside em Luziânia, histórica cidade goiana localizada a 50 km de Brasília, onde instalaram seu Terreiro. A sede da Federação dirigida pelo Sr. Paiva está localizada em Taguatinga, na QNA 17, um dos setores mais valorizados daquela cidade.

Foi possível conversar com D.Inalda Paiva, na época em que seu espôso havia concorrido às eleições para a Câmara dos Vereadores de Luziânia, onde existem muitos terreiros e centros espíritas instalados nos sítios do município. Segundo ela, o “Santo” não quis que ele fosse eleito. Quando conversei sobre este episódio com outro pai de santo, conhecido do casal, ele sorriu e disse:

“O Santo não quis? Porque então o Santo não disse que não queria ele na política antes da candidatura? Se ele tivesse ganhado a eleição, tinha sido o santo que quis, como perdeu, foi o santo que não quis. Ora, o santo não tinha nada a ver com isso!”

Segundo ainda o amigo do Sr. Paiva, o controvertido líder é também um Babalôssanha, um especialista em ervas rituais e medicinais, especialidade muito prestigiada e requisitada pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros. Dentro de suas especialidades com as ervas, ele é iniciado ao Culto da Jurema. A jurema é tanto uma planta com usos rituais, quanto o culto de caboclo que a utiliza, disseminado no nordeste, principalmente em Pernambuco.

Segundo Carvalho (1988) há no Recife uma forte polarização entre o Xangô, o cultos aos orixás que tem seu expoente máximo no Sítio da Água Fria e o culto da jurema, tido como rito degradado. Embora muitos membros dos cultos de possessão em Pernambuco

conheçam e pratiquem os dois preceitos, no Sítio da Água Fria a jurema é mal vista e seus membros não se iniciam neste rito.

Como os valores a respeito das Tradições Religiosas e das Origens Regionais variam entre os adeptos dos Cultos, foi possível inferir que as origens religiosas, **as tradições regionais**, funcionam como elementos utilizados na construção de estratégias de consolidação de carreiras de prestígio.

No caso da Jurema, este é um culto ambíguo, em suas regiões de origem. Numa sociedade marcada pelo ecletismo religioso, como Brasília, o Pai Paiva soube explorar o seu melhor lado, o uso ritual das ervas curativas, muito procurado e consagrado tanto pela população de origem nordestina como pela atual referência naturista e ecológica, deixando de lado o aspecto “pesado” do culto. O Sr. Paiva desenvolve uma produção comercial de ervas medicinais e possui uma fábrica de chás, garrafadas e banhos de ervas no seu sítio em Luziânia.

As relações do Pai Paiva com a vida pública do Distrito Federal, à frente de sua Federação dos Cultos afrobrasileiros do DF, reforçam essa inferência, devido a maneira como ele vem marcando presença na vida religiosa da capital federal, graças a sua ativa liderança espiritual. José Aparecido de Oliveira, quando Ministro da Cultura, o frequentava publicamente e sua ascensão na vida religiosa da capital federal foi fartamente veiculada pela imprensa.

1. Ele foi assunto de uma reportagem a respeito de sua produção do **Elixir da Vitalidade**, que estava sendo exportado para Portugal e Espanha e seria comercializado também com países africanos. Em seu Terreiro em Luziânia ele tem mais de 2000 árvores e plantas medicinais, todas da tradição nordestina dos mestres curandeiros da Jurema. A reportagem deu grande destaque a **Jurema Preta** que Pai Paiva trouxe de Alhambra, na Paraíba e que fora ritualmente consagrada. Também dizia que:

“... entre os frequentadores do seu terreiro de candomblé enumera ministros de Estado, políticos de expressão nacional, grande parte dos diplomatas africanos e empresários de peso em Brasília. Ele prefere não falar sobre os seus clientes famosos brasileiros por uma questão de ética.”

2. Em abril de 1988, O Jornal de Brasília dedicou a primeira página de seu Caderno 2 a uma cerimônia realizada por Pai Paiva em seu Terreiro:

“Axé Brasil: Os representantes da alta hierarquia da Umbanda e do Candomblé reúnem-se em Brasília para iluminar o País e oferecer um boi a Xangô. Brasília será a capital dos cultos afrobrasileiros por 48 horas, esta semana, quando as mais importantes figuras da Umbanda e do Candomblé estiverem reunidas na cerimônia que homenageará Xangô, ofertando-lhe um boi - o quarto no Brasil e o segundo em Brasília.”

Apresentado como Babalão e terceiro **alabá** do Brasil, na sua linha de sucessão, somente ele poderia cortar o boi para Xangô. Nesta festa Pai Paiva iria assegurar sua candidatura ao cargo de **woluô** no Brasil. A cerimônia ocorreria por indicação do **Yfá** da Nação **Nagô Obá Keruat**, na Nigéria. O **Woluô** da Nigéria, o mais alto dirigente do Culto Xangô escolhera a capital brasileira porque o País estaria atravessando uma das piores fases na História da América do Sul. Outro motivo da oferenda seria preparar a Quinta Conferência Internacional sobre cultos africanos a ser realizada no Haiti, assim como oferecer uma celebração ao Centenário da Abolição e um pedido de valorização para a população negra em todos os níveis. O próprio Pai Paiva explicou suas atribuições:

“ O alabá tem poderes de falar com os eguns(mortos) e fazer previsões. Além de efetuar transformações no campo político - muitos políticos o procuram - cultural e social, evitando derramamentos de sangue e golpes de estado... Xangô é o orixá da justiça, rei da África, Nigéria e Brasil, o único capaz de realizar qualquer transformação.” A reportagem finalizava:

“Além do Boi de Xangô e dos bichos para outros orixás, haverá um churrasco de confraternização com o objetivo de pedir paz, fraternidade e fartura para o Brasil, na tentativa de quebrar as barreiras que estão dificultando o desenvolvimento do País.”

3. Pai Paiva inaugurou a estátua de Yemanjá na entrada do ano de 1993. Desde então todo ano as celebrações que promove na Véspera do Ano novo para a Orixá são assunto de destaque na imprensa local. A imagem, obra do escultor Jorge Eschriqui, medindo dois metros de altura e pesando 700 kilos, foi instalada dentro de um espelho d'água na Praça de Yemanjá, a popular Prainha, no Lago Paranoá. O DMTU colocou uma linha de ônibus especial saindo da Rodoviária entre as 18 do dia 31 até as 5h do dia 1.1.93. A festa foi coordenada pelo Departamento de Turismo do GDF.

Pai Paiva foi extremamente bem sucedido no seu esforço e naquele momento tão dramático da vida política nacional ele terminou, com seus orixás, sua Federação com seus mais de 2.000 Centros filiados, representando, através da autoridade do poder simbólico de Yemanjá, a sociedade diante do estado que a controla politicamente.

4. Em setembro de 1994 Pai Paiva foi consagrado **Woluô** do Brasil. Em reportagem publicada no Correio Brasiliense lia-se:

“Habemus Woluô. Depois de quase 50 anos, as diversas Nações do Candomblé no Brasil conhecerão seu sumo sacerdote. Pai Paiva será coroado Woluô, cargo que na Igreja Católica é ocupado pelo Papa... No plano terreno, o Woluô tem importante papel político nas relações com os governantes., conforme garante Pai Paiva. E no plano espiritual será ele o porta-voz junto aos orixás, dos babalôs, balalorixás, lalorixás, alabás, ojés e milhares de filhos de santo brasileiros. A unção do Pai de Santo ao mais alto posto do Candomblé mereceu a apreciação a aprovação de 54 federações dos cultos afrobrasileiros existentes no Brasil e de países como Nigéria, Gabão e Angola. Todos estarão representados no toque ritualístico de entronização de Pai Paiva.”

*“...Pai Paiva afirma que possui a maior Casa de Candomblé do Brasil e que fez mais de oito mil filhos de santo durante o seu sacerdócio. Ele enumera mais de 123 Casas Abertas em todo o mundo e cita Argentina, França, Portugal, Itália e Uruguai só para ilustrar a extensão de seu império. Em Luziânia, apesar das dimensões do barracão onde está o templo **Ilê Axé Oiá Bamilá**, os toques ritualísticos acontecem somente três vezes por ano. Uma em Abril, em homenagem aos mestres e caboclos; outra em setembro, aniversário da Casa e a última em Dezembro, na passagem do ano.”*

5. No dia 2 de outubro de 1995 o Correio Brasiliense, na primeira página de seu segundo caderno noticiava a cerimônia que Pai Paiva havia realizado para homenagear os 300 anos de Zumbi dos Palmares. Foram quatro dias de festa nos quais mais de mil pessoas teriam passado pelo terreiro de Luziânia. A Celebração em homenagem ao egum de Zumbi dos Palmares contou com uma cerimônia para a orixá **Yansã Oyá Bamilá**, Senhora do Terreiro e para o Egun **Lobjô**, o primeiro babalaô a morrer no Brasil, há 350 anos, com quem o próprio Zumbi dos Palmares manteria contatos mediúnicos. A reportagem finalizava afirmando:

“A importância de Lobjô para os vivos pode ser medida por um trabalho que ele foi convocado a fazer: garantir os cinco anos do mandato para o ex-presidente Sarney. Lobjô aceitou a árdua tarefa, pediu, e recebeu, em oferenda, um boi, quatro carneiros e oito galinhas d'angola. Lobjô avisou: “o quinto ano de mandato será de muito sofrimento para Sarney, com greves, dissidências, traições e inflação nas alturas.” Sarney quiz assim mesmo. E lobjô atendeu”.

Os Presidentes da República legitimavam-se, enquanto representantes máximos do poder político, diante do poder reparador dos Orixás, reconhecendo a autoridade de seu representante, Pai Paiva, futuro representante máximo do povo do Santo, e a eficácia de seus

processos rituais, que se fizeram legítimos, por sua vez, diante dos líderes máximos do Poder político.

Simbolicamente, dentro da lógica destes ritos, foi como se a Mãe Yemanjá pudesse purificar o seu filho Itamar e o *Egun Lobojo*, por sua vez, avaliar o Governo Sarney, através do Pai Paiva, por ser, ela, Mãe e ele, um ancestral da nação brasileira.

Tal tipo de celebração, reafirma nossa tese de que a sociedade brasileira, em seu novo centro político, incorpora dimensões simbólicas originadas nas diversas expressões de religiosidade presentes no País, para a sua realização no plano ideológico. Tal processo social leva, por sua vez, a uma redefinição do papel e da posição de tais cultos no cenário social da nova capital federal.

Escrevendo nos anos 70, À Morte Branca do Feiticeiro Negro, Renato Ortiz terminou por especular, em suas conclusões, a respeito das relações entre o Poder político e o Poder religioso dentro do processo de legitimação da religião umbandista.

Para Ortiz (1991) as relações da Umbanda com o Estado estavam situadas na nova configuração das forças religiosas no País. A ascensão da ideologia umbandista, com o reconhecimento oficial das Federações espíritas e sua articulação político partidária, através do apoio a alguns parlamentares, talvez pudesse abrir uma possibilidade de exploração de novas forças políticas dentro de um determinado tipo de dominação, na medida em que, por exemplo, a orientação da CNBB estava em conflito com a ideologia dominante. A ideologia umbandista poderia ser um elemento alternativo na inculcação de valores de submissão à ordem estabelecida.

Tal suposição, questionável, foi posteriormente revista pelo próprio Ortiz (1982) que refletiu sobre o fato de que a Umbanda e suas Federações não possuem um discurso hegemonicamente definido e unificado, como o da Igreja Católica Romana. O fato de que alguns codificadores umbandistas tenham pretensões ideológicas e políticas, e atuem nesses níveis, não caracteriza o culto como um todo, principalmente com relação ao atendimento ritual com os guias espirituais que é o fundamento do culto. Nesses ritos, cada categoria de entidades possui um discurso específico, que os médiuns atualizam à sua maneira, conforme a orientação do Centro.

Prandi (1992), referindo-se aos cultos de possessão afro-brasileiros em São Paulo, numa reflexão a respeito da procura por serviços mágico-religiosos pela população, deixou outras perguntas a respeito das relações entre os cultos de possessão e a política no País. Ele finaliza com a seguinte indagação:

“... As classes altas e médias, sobremaneira escolarizadas, enquanto representantes do mundo desencantado, ainda que eventualmente possam fazer uso da magia como um serviço de utilidade tópica, constituem um limite social à propagação da religião não racionalizada além de um determinado ponto, cujo lugar, a rigor, está ainda por ser desvendado. Conhecer esse limite pode significar, também, a compreensão da força política dessas religiões”.

Prandi faz essas indagações a partir de uma série de observações. Nos anos 90 já era possível perceber um refluxo no movimento das Comunidades Eclesiais de Base, enquanto a força da Renovação Carismática se expandia no interior do catolicismo, cujos fiéis se afastavam novamente da política.

Prandi também percebeu o grande trânsito que caracteriza a vida religiosa de muitos destes fiéis, entre o catolicismo, o protestantismo, a Umbanda e o culto aos Orixás. Todas essas modalidades de cultos de possessão, inclusive os pentecostais, estavam em expansão, antes, durante e depois do movimento de politização da Igreja Católica Apostólica Romana.

Grosso modo, tanto as reflexões de Ortiz quanto as de Prandi podem ser discutidas a partir de dois níveis. O primeiro, é que a relação entre os cultos de possessão afro-brasileiros com a esfera política passa por uma distinção criteriosa entre a relação das hierarquias religiosas, ou seja, as lideranças e os membros mais próximos delas, com as instituições do Poder; das eventuais relações que a clientela desses cultos, de maneira geral, venha a ter com

a religião e com a política. Os representantes do Poder Político fazem parte da clientela dos cultos, como foi exposto ao longo do capítulo anterior. Fazem parte de um segmento social que procura os serviços desses cultos. Isso não impede que muitos frequentadores de tais religiões estejam atraídos por estas religiões porque estejam desiludidos com os efeitos das decisões políticas em suas vidas particulares.

Tais considerações apontam para o 2º nível da questão. De que maneira é possível isolarmos uma ou outra modalidade religiosa frente à dimensão da vida política da sociedade brasileira? Cada uma dessas modalidades religiosas, Umbanda, Culto aos Orixás, Catolicismo e Protestantismo, são, de fato, imensos universos de seitas, facções, correntes e tendências, unidos por alguns pontos fundamentais em comum, que os distinguem uma das outras. Qualquer reflexão nesse campo só é possível graças a cortes metodológicos que dificilmente deixam de ter um alto grau de arbitrariedade.

Tais preocupações são recentes nas Ciências Sociais. Gilberto Velho (1994), por exemplo, discute a coexistência de diferentes sistemas cognitivos numa sociedade moderna como a Brasileira tomando os cultos de possessão como reflexão.

Velho parte do fato de que noções básicas como Transe, possessão e mediunidade, são características de sistemas religiosos que podem abranger até a metade da população brasileira sem que haja qualquer religião genérica de transe no País, ou tentativas nesse sentido.

Os antropólogos tem, por isso, um objeto de estudo relevante nesse campo, junto as diferentes formas de definir, classificar, representar e identificar as relações com o mundo dos espíritos, guias, santos e orixás, pois é aqui que estes grupos estabelecem entre si suas fronteiras cognitivas. Relacionar essas fronteiras com aspectos da estrutura social envolvente, como no caso das relações com a Política, constitui-se, mais ainda, num outro momento de reflexão.

Como ficou demonstrado ao longo da exposição dos informantes, os referenciais míticos são a chave da compreensão das suas informações mas, os informantes mais interessados em expor suas trajetórias religiosas e seus conhecimentos a respeito da religião, foram aqueles que se consideravam os mais bem sucedidos na implantação dos Cultos de Possessão no DF.

Eles fizeram de suas narrativas longas crônicas de seus sucessos e da importância que possuem no universo religioso de Brasília. Nesse sentido é importante frisar que aqueles que teceram comentários a respeito da mitologia do Distrito Federal, e não apenas de suas mitologias individuais, foram novamente, aqueles que demonstraram ser os **pioneiros** mais bem sucedidos entre todos, dentro do espaço religioso próprio da nova capital do País, Maria do Oxóssi, Tito de Omulu, Marlene Souza Braga, D.Violeta e Édson Silva. Exceto D.Violeta, os outros afirmaram que vieram para o DF por razões religiosas, a pedido de suas entidades, as quais estão subordinados ritualmente, porque aqui realizariam sua missão espiritual.

Vários deles afirmaram que foram o primeiro pai ou mãe de santo do DF, ou o primeiro a abrir um terreiro ou a jogar búzios africanos. Tais afirmações são reivindicações de prestígio e de autoridade.

É a partir desta perspectiva que podemos retornar a questão das tradições regionais dos cultos espíritas afrobrasileiros com seus valores característicos. Um informante afirmou que é comum pessoas "*encherem a boca para afirmar que são filhas do Gantuá de Mãe Menininha de Oxum ou do Axé Apô Afonjá de Mãe Estela de Oxóssi, em Salvador*", afirmando valores distintivos do *povo do santo*, característicos da hierarquia de prestígio das casas de santo matrizes de Salvador.

Os valores de prestígio atribuídos à essas Casas de Santo do litoral nordestino hierarquizam os cultos espíritos afrobrasileiros, a partir do valor de pureza ritual atribuído a esta africanidade¹⁴. Quando pensamos, todavia, nas informações a respeito de D.Railda de Oxum, esses valores podem estar expressando realmente uma outra situação social. Todos os informantes contatados a reconheceram como a mais legítima representante da tradição yorubá, oriunda de Salvador. Ao mesmo tempo a maioria a aponta como uma pessoa isolada

¹⁴ Ver, a este respeito, "Vovó Nagô e Papai Branco", de Beatriz Góis Dantas(1988).

e distante, o que foi posteriormente confirmado por algumas pessoas que freqüentam sua Casa de Santo.

Embora reconhecidamente autêntica em sua **Pureza ritual**, o que a coloca num patamar distinto da maioria dos espíritas locais, talvez D.Railda de Oxum não possa hierarquizar um universo social já marcado por um igualitarismo de tipo moderno desde suas origens, para além dos seus filhos de santo e freqüentadores de sua Casa.

É necessário descobrir de que maneira sua autoridade é atualizada dentro de que conjunto de relações significativas e se ela não teve sua **Pureza** redefinida em termos de uma ortodoxia. Ela representaria o pólo ortodoxo de um universo social já claramente marcado pelo trânsito religioso.

É relevante que Pai Paiva tenha se legitimado enquanto **Oluwô**, uma autoridade ritual africana, após ter se apresentado primeiro como um Mestre da Jurema, operando uma mediação frente à Pureza ritual dos Cultos de origem nigeriana e os cultos de caboclo, sintetizando-os num "**Caboclo Candomblezeiro**", que pode ser visto como a personificação do *Traçado*, dos Candomblés africanos com o brasileiro culto aos caboclos.

Nesse sentido, ele realmente está operando uma síntese original dentro do mundo espírita afrobrasileiro, "*O Povo do Santo*", enquanto expressão da cultura brasileira, dentro de seu atual centro político. Ele está como que representando simbolicamente um novo momento do pacto social da República brasileira, dentro já do espaço brasiliense.

Ele demonstra não se limitar a respaldar sua autoridade no contato com as entidades espirituais africanas e caboclas, como os demais líderes dessas religiões, mas resgata símbolos de poder, situados primeiramente naquela dimensão extra-física e extra mundana, propriamente espiritual, que ele pode intermediar diante dos representantes do Estado Nacional, em sua sede.

É possível comparar D.Railda de Oxum, enquanto autenticamente Nagô, com a importância de Mãe Menininha de Oxum na cultura brasileira recente. O Pai Paiva, porém, não se limita ao modelo dessas pessoas célebres da cultura afrobrasileira, como um correspondente brasiliense, embora se veja como um sucessor de Joãozinho da Gómeia. Além disso, traz correspondências rituais diretamente da Nigéria, frente ao qual se apresenta como o seu representante na moderna capital brasileira.

Sua capacidade de mediar dimensões tão globais com as dimensões propriamente locais de sua Federação precisam ser devidamente checadas, principalmente com relação as situações nas quais ele tem realmente construído sua legitimidade enquanto representante máximo do *Povo do Santo* dentro e fora do Distrito Federal.

O que está em jogo, colocado por sua presença carismática é que não se trata simplesmente de constatar que os Cultos espíritas afrobrasileiros formam uma dimensão singular do universo religioso brasileiro e do imaginário nacional. Eles demonstram dramatizar, dentro de sua singularidade, dimensões significativas da vida social brasileira, que precisam ser devidamente esclarecidas.

No Caso dos informantes descritos, que apresentaram suas versões pessoais de todo esse complexo mítico que cerca a fundação de Brasília, iremos encontrar, basicamente, tanto a reafirmação de uma importância futura da atual capital brasileira quanto o chamado espiritual para fazer parte da construção desse futuro centro político- religioso de importância mundial.

No caso dos pais de Santo da nação Africana Alaketu, todavia, o tom das afirmações míticas sobre Brasília e sua importância é um tanto distinto, o que vale ressaltar.

Ao invés de uma profecia, Tito de Omulu refere-se diretamente a um *ODU*, um signo oracular, um elemento atemporal referindo-se ao presente de Brasília ao invés de uma evocação ao seu futuro.

As afirmações de Néelson de Xangô, com relação à necessidade da sedimentação do Orixá Xangô no Planalto Central, também segue esta característica. Sua referência, embora relacionada diretamente à entidade mística, não está voltada para um horizonte futuro, mas para um processo que se desenrola no presente.

Xangô não irá ser sedimentado num futuro qualquer, ele está sendo sedimentado. Para tanto, Néelson de Xangô mudou-se para o Distrito Federal, cumprindo sua obrigação com

o Orixá, implantando um terreiro completamente auto-suficiente, numa fazenda próxima à Brasília, onde os orixás podem viver como viveriam na África.

Tal diferença pode ser percebida melhor a partir de algumas considerações sobre o Culto aos Orixás desenvolvida por Segato (1989) a partir de sua pesquisa na cidade do Recife. Ela mostra que a Tradição afro-brasileira do Xangô traz uma distinção básica com relação à tradição cristã, na medida em que esta última é fundamentalmente utópica. A concepção cristã de Deus traz uma direção moral a seus fiéis, uma vez que propõe um mundo além do mundo vivido pelos homens. O mundo humano é, por sua vez, o mundo marcado pelo signo da queda, da expulsão do paraíso.

A tradição dos orixás, ao contrário, é **descritiva**. Os orixás não estão num além para onde os fiéis devem ir, mas num além de onde eles vem para influenciar a vida de seus adoradores. O culto aos orixás não possui uma ética sagrada, embora tenha um horizonte ético próprio. Seus mitos falam de um mundo já separado de um unidade primordial, já carente, descrevendo uma atualidade, através de seus deuses humanizados pelas paixões, similares às humanas. Os orixás, seus mitos, ritos e signos oraculares esclarecem como o mundo funciona, mas não se propõe a modificá-lo como um todo. Sendo assim, os orixás africanos, ao contrário das entidades brasileiras, do culto umbandista, não teriam o que dizer sobre as utopias relativas ao futuro da Capital Federal.¹⁵

Talvez a partir desta distinção seja possível equacionar o sucesso da expansão dos cultos aos orixás, tanto quanto os problemas da legitimação da sua eficácia, dentro de Brasília.

Segato encontrou no Xangô pernambucano, no início dos anos 80, uma religião já universalizada e expansionista, construída em torno de um humanismo para além de limites de etnia, parentesco e gênero. Se a herança africana é assumida como um patrimônio universal, parecia-lhe conviver mal com a política brasileira, com a qual seus informantes não se envolviam, a exemplo dos informantes paulistanos de Reginaldo Prandi.

Porém, quando comparados com os informantes brasilienses, ninguém pareceria mais distanciado desses informantes do Recife e de São Paulo que o Pai Paiva, que é originário da Casa de Santo que Segato pesquisou, o Sítio da Água Fria, Casa de Santo tradicional localizada na Grande Recife, Pernambuco.

O objetivo desta dissertação foi mostrar que é a Capital Federal que politiza os cultos religiosos, e não o contrário. A melhor prova dessa evidência está, pois que até o culto dos orixás, em Brasília, embora não apareça numa versão original e distinta de suas origens regionais, apresenta-se numa versão politizada, com líderes religiosos que circulam pelo mundo político e que o influenciam a partir de suas referências religiosas próprias.

A ênfase dessa modalidade religiosa na dimensão do presente, por sua vez, permite situar sua expansão contemporânea, já que podemos pensar que passados 30 anos de sua fundação, Brasília já não oferece só uma utopia de futuro para os seus habitantes, a qual as utopias religiosas, como do Vale do Amanhecer, da Cidade Eclética, dos pentecostais e dos ufologistas, vinham a reforçar.

Diante de uma zona urbana metropolitana, com uma estrutura social presentemente constituída, reunindo todos os problemas e características da sociedade brasileira contemporânea, os orixás, seus mitos e seus ritos, encontram o espaço social por excelência no qual este culto realizou o seu sentido. Um mundo que é modernizado mas que não é inteiramente moderno.

Esse ponto de vista pode ser reforçado por outra tradição religiosa, que traz para o presente do Distrito Federal a referência mitológica do Apocalipse não como futuro mas como presente.

Luís Tarley de Aragão (1990) encontrou, junto a famílias tradicionais da região onde Brasília foi construída, uma representação da instalação da nova capital federal como um fim do mundo, um apocalipse, significando o fim da antiga ordem tradicional e de sua religiosidade

¹⁵ Tais utopias podem ser relacionadas com o espírito da época, a partir do pós-guerra, quando o Brasil apresentava-se como um País a ser construído. Brasília foi construída nesse espírito, que talvez tenha perdurado nela até 1985, quando a morte de Tia Neiva, de Tancredo Neves e a posse de José Sarney inauguraram um novo período na sua História.

festiva, entre outros elementos, que durante 250 anos regularam a vida social dos sertões do Planalto Central.

Lia Zanota Machado (1990), por sua vez, encontrou em pesquisa realizada na cidade satélite do Gama, junto a uma população de origem nordestina, códigos culturais tradicionais entrecruzados com valores modernos e seculares, onde a noção de fim de mundo era enfaticamente elaborada.

Num contexto social onde tal população, consegue, de alguma maneira, reproduzir valores como a *Honra Familiar*, através de redes extensas de parentesco, regidas pelo código da reciprocidade e da hierarquia, circunscrevendo inclusive a nova rede de vizinhança e de amizades, a mesma cidade é vista como um lugar, por excelência, fora de ordem.

A ausência de regra pessoais de honra que a domina para além das redes de parentesco e vizinhança, assim como a ausência de relação políticas e jurídicas que definem a cidadania e a igualdade do cidadão, são interpretadas como o fim do Mundo. Sua desumanidade, seus crimes impunes, surgem como os sinais dos tempos que anunciam o Apocalipse.

O resultado final é uma visão ambígua da vida no DF. Brasília é boa porque oferece alguns serviços urbanos modernos, como saúde e educação. É ruim porque seus benefícios, como um todo, pertencem a poucos. Para a pobreza urbana resta uma situação anti-natural de não cidadãos marginalizados, que não são ninguém fora de seus círculos mais imediatos de convivência doméstica.

É provável que seja para essa realidade social que o Culto dos Orixás possa oferecer, seja no DF ou seja em São Paulo, oportunidades de elaboração de identidades pessoais e comunitárias alternativas. É provável também que, nesses assentamentos urbanos periféricos, que compõe a atual zona metropolitana do DF, onde laços políticos e comunitários de fato não tiveram tempo e condições sociais de se consolidar, em escala mais ampla, a eficácia de suas entidades também termine comprometida por razões similares, como veremos no capítulo seguinte.

Os orixás e seu culto possuem uma forte dimensão doméstica, circunscritas a pequenos círculos marcados por uma intensa sociabilidade, mas os santos que realmente tem prestígio e força, assim como suas Casas, são aqueles que conseguem atrair um verdadeiro público, para além de seu pequeno círculo de iniciados¹⁶. A passagem de uma situação para outra, requer tempo, dedicação, vivência.

Outra inferência que pode ser estabelecida, não só com relação à questão do Culto aos orixás na Nova Capital Federal, está relacionada a que, no contexto social encontrado em Brasília, a simbólica do Desenvolvimento foi transposta até à dimensão do Mito e da profecia, a ponto da noção de Desenvolvimento Social se aproximar e até se confundir com a noção de Desenvolvimento Espiritual, enquanto aspectos complementares de uma única noção de Desenvolvimento, que é articulada pelas agências religiosas¹⁷.

¹⁶ Num artigo denominado Como o Homem cria Deus na África Ocidental(1989), Karin Barber mostra como essa característica é fundamental na religião yorubana. Um Orixá de prestígio e força tem que ter um grande público que frequenta suas cerimônias.

¹⁷ Ortiz(1984), já havia percebido esta relação dentro do culto umbandista, em particular.

3ª PARTE:

A CIDADE DOS MUITOS ROSTOS

Em Brasília, a ênfase em criar um espaço social inovador, em termos simbólicos, resultando numa metrópole caracterizada por uma experiência urbana não tão perfeita quanto teriam desejado seus primeiros idealizadores, suscita uma retomada de velhas questões.

O que afinal constitui a sociedade brasileira? Somente o projeto colonizador Ibérico, continuamente reatualizado pelos seus “bandeirantes modernos”, como os de JK? As demais referências culturais do País e seus agentes sociais, são apenas contribuições a esse projeto? É esse realmente o projeto da nacionalidade? Como é possível falar realmente da sociedade, como um *todo*, neste caso?

Quando buscamos respostas para esse tipo de indagação na dimensão que a religiosidade brasileira elabora a respeito da vida social do país, torna-se possível perceber que, nos casos aqui considerados, as agências religiosas têm permitido aos seus adeptos uma reelaboração de suas trajetórias pessoais. Tais processos ocorrem dentro de um espaço simbolicamente construído para esse fim, através de situações altamente significativas que intensificam o sentido deste valor tão caro ao imaginário de Brasília, a **Nova Era de um Novo Mundo**.

Ao resolverem seus problemas mais urgentes, ao terem acesso a um novo código de referências simbólicas, onde acabam por ressocializarem-se, os migrantes encontram nas associações religiosas um espaço a partir do qual podem recriar suas vidas, num plano apropriado a essa operação.

Através das diversas situações disponíveis no Distrito Federal, seja numa Igreja Pentecostal, num Centro Espírita, seja no caso do umbandista que se inicia no culto aos orixás ou até mesmo num grupo ufológico no início dos anos 80, foram as mudanças religiosas operadas na vida desses indivíduos, dentro do DF, que atualizaram a mudança fundamental que todos têm em comum, a mudança para a Nova Capital do País.

A atração das novas possibilidades de existência que Brasília trouxe para os habitantes do Brasil é fruto de seus propósitos políticos, sem dúvida, mas a atração exercida pela religiosidade dentro desse espaço urbano, todavia, não pode ser explicada apenas a partir destes propósitos, uma vez que está inteiramente permeada por uma dimensão simbólica que perpassa inclusive as razões políticas.

No caso dos líderes religiosos e dos membros de suas Casas que foram pesquisados, podemos compreender que não é só uma mudança de opção religiosa que permite enxergar tal processo. Todos eles tornaram-se líderes de prestígio porque optaram por esse novo espaço social, que inicialmente só lhes oferecia uma esperança, uma promessa, uma missão e mesmo uma obrigação de aqui se estabelecerem.

Esses cultos, ligados às raízes africanas de Salvador, ou às origens brasileiras da Umbanda Carioca, nasceram sob o signo da perseguição policial, da discriminação e do preconceito, sendo que o processo de sua legitimação é um dos mais interessantes capítulos da história da República Brasileira. A transferência desses cultos para o atual Distrito Federal foi um novo capítulo desta história. De fato, uma Nova Era.

Os centros de Umbanda, assim como os kardecistas, consolidaram as atividades de caridade e assistência social, característicos da ética desses cultos, graças ao apoio oficial, conseguidos seja pela doação de lotes, seja pelo reconhecimento do caráter de utilidade pública dessas instituições religiosas.

O culto aos orixás também reaparece em Brasília como legítimo representante da cultura brasileira, não mais como uma incômoda diferença, como foi visto na primeira metade do século em Salvador, Recife e no Rio de Janeiro. Os primeiros líderes que vieram da Bahia para cá perceberam essa característica de Brasília a ponto dos informantes pioneiros descreverem o processo de sua chegada em Brasília como a “**invasão dos Bahianos**”, tamanho era o ímpeto de suas investidas na nova capital.

Os símbolos da **Nova Era**, da **Capital do 3º milênio**, do **País do Futuro**, surgem como idéias poderosas que diversas grupos sociais reelaboram ao seu modo, para expressar seus próprios interesses e posições. Neste sentido, embora as diversas pesquisas já produzidas em torno do DF, mesmo tomando a experiência urbana de Brasília mais como um campo do que como um objeto, acabam se tornando investigações não só a respeito da cidade, mas também

a respeito **da** política, já que expõem a dimensão política da experiência urbana, a partir de situações sociais particulares e específicas.

Três anos depois da pesquisa de campo, voltei a procurar minha primeira informante, Vanda de Farias. Tive problemas com ela ao lhe passar uma cópia do primeiro capítulo. Ela queria ver que estórias do *Santo* no DF eu teria conseguido reunir. Me fez algumas correções muito úteis, por um lado, mas manifestou sua desaprovação com relação a uma série de depoimentos dela mesma e a algumas informações de outros informantes. Desagradou-lhe, como um todo, o tom do texto, que pareceu-lhe expor demais tensões do Culto, comprometendo-a.

Procurei argumentar que tais questões foram postas por ela e por vários outros informantes, sem que eu tivesse deliberadamente forçado o assunto e que tais pontos são importantes para a reflexão antropológica. Assuntos como as relações dos líderes do culto com a clientela do mundo da política não são exclusivos dos cultos espíritas afrobrasileiros e têm acompanhado a transferência da Capital Federal do Rio para Brasília, tendo assumido contornos próprios dentro do imaginário modernista da interiorização da Capital.

Ela não deu muita importância as questões acadêmicas. Estava preocupada com um possível “escândalo”. Argumentei que naqueles depoimentos não havia nada de comprometedor para ninguém. Eram casos de situações aflitivas de pessoas que procuraram os serviços espirituais dos Centros e Terreiros. Foi então que ela passou a identificar alguns clientes daquelas casas de Santo, dentro do cenário social e político de Brasília.

Argumentei finalmente que este tipo de informação nunca me interessou e que levaria o caso à banca de avaliação do Departamento de Antropologia da UNB. Os professores ficaram surpresos com o ocorrido e afirmaram que não há de fato ninguém identificável nos depoimentos, mas que, se por acaso alguns dos envolvidos se auto-identificar numa eventual leitura não haveria problema algum.

Resolvi procurar a informante novamente, já que ela aventara a possibilidade de me contar outros casos antigos da vida religiosa afrobrasileira do DF. O tom de sua apreensão continuara mas ela passou a tocar em um ponto novo. Eu poderia arrumar muitas amizades neste meio religioso se contasse, por exemplo, as estórias de vida dos religiosos pioneiros, suas lutas e seu sofrimento deixando de lado esses problemas internos e as relações com o mundo político. Tais pessoas seriam, se amigas, muito boas e úteis a minha carreira. Ela mesmo poderia me contar muitas estórias. Eram argumentos de uma pessoa com desenvoltura política, sem dúvida, que apontavam para como deveria ser a relação ideal, de seu ponto de vista, entre um pesquisador e o mundo ao qual eu tivera acesso através dela.

Felizmente eu entrara em contato também com o Sr. Marco Silva e sua esposa, que haviam manifestado o mesmo interesse por terem acesso aos dados que eu pudera coletar. Eles também me fizeram valiosas correções mas nada viram de reprovável no material como um todo. Alertaram-me, porém, que a trajetória narrada por um Pai-de-Santo não correspondia à versão que eles conheciam, narrada por uma irmã de santo dele. Argumentei que isso era um problema do informante, mas que a todos eu havia afirmado que o material coletado poderia vir a ser publicado, caso a Banca examinadora demonstrasse interesse.

De qualquer maneira chamara-me a atenção, durante a pesquisa, o fato de que tanto o **Sr. Marco Silva** quanto **Tito de Omulu**, os pais de santo mais letrados que eu entrevistara, fizessem comparações desta pesquisa com o trabalho de Pierre Verger, que, segundo o primeiro, “*começou pesquisando, acabou se iniciando*”, já que eu particularmente nunca manifestei tal interesse.

A obra de Verger tem tanto um caráter etnográfico quanto um caráter histórico. Foi ficando claro que, se realmente o mundo dos cultos espíritas afrobrasileiros é fértil em estórias interessantes e significativas, de uma perspectiva antropológica é tão importante nos atermos às raízes de tal singularidade quanto às estórias específicas das Casas de Santo.

Vagner Gonçalves da Silva(1991), pesquisando o culto dos Orixás em São Paulo discutiu os “*modelos por demais idealizados que propõem para análise do material religioso afrobrasileiro*” tanto Pierre Verger quanto Roger Bastide e Juana Elbein dos Santos. Ele chama a atenção para a ambigüidade destes pesquisadores iniciados que legitimam um discurso acadêmico através de fontes oriundas do processo de iniciação aos mistérios do Culto.

Existe uma questão relevante no fato de alguma dessas obras, dentro da etnografia religiosa afro-brasileira terem se tornado, dentro dos cultos aos orixás, um tipo de fonte de legitimidade, transformando assim informações etnográficas em estatutos validados pela comunidade acadêmica. Tais obras passaram a ganhar um valor **litúrgico** dentro de comunidades originalmente marcadas por uma tradição oral. Uma liturgia valorizada pelo reconhecimento acadêmico.

O modelo etnográfico destes autores não construiu apenas um visão acadêmica do Culto aos Orixás mas buscou ser uma descrição isenta dos candomblés bahianos vistos como uma efetiva permanência do universo cultural africano na América, em particular nos cultos **nagô**.

Esses autores incorreram naquele problema já discutido aqui de explicarem a vida cultural do grupo estudado pelas próprias categorias do discurso do grupo, sem trazer tais categorias à reflexão conceitual propriamente científica e transmutando as categorias nativas em conceitos. Assim a idéia da *"Pureza do Culto"* e da *"fidelidade a África"*, passaram a servir de eixos de análise para a pesquisa etnográfica, quando deveriam ter sido compreendidas enquanto dimensões do universo social pesquisado, como tentamos fazer com a noção de **Nova Era**.

Tais etnografias, segundo Silva *"...realizadas nos terreiros mais "afamados", contribuem assim, para a generalização e valorização da tradição religiosa neles encontrada, ao mesmo tempo que em que autovalorizam-se por registrar parcelas significativas dessa liturgia, que passam a ser buscadas como fonte do sagrado."*

Este autor conclui que se tais textos etnográficos podem ter uma apropriação sacralizante é porque eles foram escritos já dentro deste espírito, ou seja, de forma ambígua. Aqui o acadêmico legitima o religioso que, por sua vez, sacraliza o texto. Tal relação é comparável às relações recíprocas de legitimidade entre as instituições religiosas e políticas em Brasília.

A idéia da **"Pureza Nagô"**, todavia, e sua capacidade de hierarquizar o universo das religiões afro-brasileiras, inclusive pela via da legitimação acadêmica, é um tema bem mais abrangente. Dantas(1988), num levantamento histórico demonstra como tal idéia foi constituindo progressivamente uma **africanidade, uma regionalidade**, até vir a constituir um referencial obrigatório para a **nacionalidade**.

Duramente perseguidos durante a República Velha, por serem vistos como uma *ameaça negra* ao progresso da nova ordem republicana, os Candomblés nordestinos foram defendidos por intelectuais como Nina Rodrigues, que graças a suas pesquisas em Salvador, constatou a distinção dos Terreiros de origem Yorubá com sua africanidade evidente diante da miscelânea sincrética dos terreiros bantus e caboclos.

Tal **africanidade**, durante a década de 30, foi sendo construída em eventos como o **Congresso Afrobrasileiro da Bahia**, organizado em 1937 por Édson Carneiro, para dentro do espaço cultural aberto pela necessidade de se constituir a 'Cultura Nacional', durante o período da Era Vargas. A africanidade Nagô, opera, assim, uma mediação fundamental, enquanto autêntica "raiz africana do Brasil", distinguindo tal modelo de culto da cidade de Salvador enquanto símbolo do País a partir de sua **regionalidade** nordestina.

Dantas argumenta que, contrariamente, com o processo de umbandização dos Cultos de Possessão no Rio de Janeiro, também durante a Era Vargas, ao invés da exaltação de uma África distintiva surge um processo de negação da África em nome de uma exaltação ao Brasil. A africanidade carioca, vista como *macumba* maléfica, abasileirada através do filtro kardecista, produziu uma síntese na Umbanda Branca, expressão simbólica da síntese cultural da nação brasileira.

Pereira de Queiroz(1988) também se deteve nesta dimensão de síntese da Cultura brasileira que a Umbanda reivindica traçando um paralelo entre a Umbanda Carioca e o Movimento Modernista da São Paulo dos anos 20. Inicialmente locais e metropolitanos, ambos os movimentos conheceram uma forte expansão no pós-guerra, tornando-se referenciais da **Tradição brasileira** que surgia então. Ambos codificaram uma concepção de um "Ser

Brasileiro” constituído em torno da valorização da integração das diversas tradições regionais presentes no território nacional.

O mais importante em seu ensaio surge quando a autora discute como a diversidade cultural brasileira fora primeiro condenada pela elite brasileira durante a República Velha. As diversas manifestações locais do Brasil, tal qual os diversos cultos aos “*santos*”, eram vistas como as evidências do atraso do País e as raízes da ausência de patriotismo do povo.

A partir dos anos 30, porém, tal diversidade passou a constituir um dos fundamentos da Identidade nacional, definida a partir de conceitos como **Sincretismo e miscigenação**, defendidos tanto pelo Regionalismo de Gilberto Freire como pelo Modernismo paulistano.

Nesse sentido, Ortiz(1980), partindo de evidências históricas que apontam para a origem e o caráter republicano dos cultos de Umbanda, discute o que realmente tem sido chamado de Sincretismo e até que ponto tais cultos se encaixam neste modelo.

Ortiz definiu Sincretismo como o processo pelo qual no contato entre duas tradições, uma, hegemônica irá fornecer o sistema de significação que ordena os elementos da outra tradição, fornecendo um outro sistema coerente e integrado. É muito difícil perceber na Umbanda a presença da memória coletiva negra como a tradição dominante e ordenadora desses cultos sincréticos.

Mais que isso, os líderes do espiritismo de Umbanda que a consideram a religião nacional do Brasil, com aspirações à religião oficial do País são, em geral, membros de uma classe média muito mais luso brasileira do que afrobrasileira. São pessoas instruídas que buscam uma síntese coerente das religiões do Brasil através de um sincretismo refletido.

Se tais dirigentes ambicionam construir a religião oficial de uma **Brasilidade**, ou seja, uma identidade cultural a partir de uma perspectiva religiosa, tal construção passa necessariamente por uma legitimação frente aos grupos dominantes que realmente definem a legitimidade das manifestações que compõem a Cultura Brasileira. Tal negociação é um processo social em aberto, do qual nós fazemos parte, inclusive.

Vergolino e Silva(1987:65) num excelente artigo sobre o sincretismo da Semana Santa nos cultos umbandistas de Belém, ilustra com clareza e profundidade como tais processos são realizados por tais lideranças. A partir do calendário litúrgico católico, com seus *tempos* próprios e seus dias santificados e consagrados a diversos santos, eles constroem seu próprio calendário acrescentando outras série significativas, como as mudanças da lua e os dias da semana consagrados aos rituais. Há uma referência ordenadora básica, que é católica, mediada pelo culto brasileiro aos “*Santos*”.

Rubem César Fernandes(1988:85) chama a atenção para as características do catolicismo brasileiro centrado no culto aos seus *Santos*. Desde o século XVIII que o catolicismo brasileiro caracteriza-se pelas irmandades e paróquias geridas pelos próprios fiéis, afastados do controle eclesiástico romano, e voltado para as festas, romarias e devoções aos santos padroeiros, protetores de seus fiéis. Frente a essa religiosidade popular a Igreja de Roma e seus missionários estrangeiros, já durante a República, passaram a exercer um controle contraditório, já que na prática observa-se a coexistência de duas modalidades de catolicismo, mediadas simbolicamente pelos mesmos *Santos*.

Fernandes analisa a devoção a N^a.Sra. Aparecida, em Aparecida do Norte. A Devoção à Santa encontrada no Rio Paraíba do Sul existe desde o século XVIII e é a principal entre os católicos do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, o centro econômico e político do País. Em 1931, contudo, a Igreja de Roma consagrou o Brasil à N^a Sra Aparecida, e em 1980, durante a visita do Patriarca de Roma, o Governo Federal determinou que o dia 12 de outubro seria feriado nacional em homenagem à Santa Padroeira, embora Aparecida do Norte nunca tenha se tornado a capital religiosa do Brasil.

Do ponto de vista popular, porém, tal devoção continua regional, equivalente à devoção à N^a Sra. de Nazaré na Amazônia e ao Padre Cícero no Nordeste, além das devoções da Bahia, do Recife e do Sul do País. Fernandes observa a ausência de um centro simbolicamente unificado neste panorama religioso, de fato centrado na pluralidade de seus *Santos*.

Tal problema é um problema eclesiástico, uma vez que é a Igreja Romana que busca apresentar-se como a representação simbólica da sociedade, graças a mediação simbólica da

Santa, enquanto Rainha do Brasil. O povo continua, por sua vez, celebrando-a como a Mãe de Jesus e de todos os homens, inclusive dentro dos cultos afrobrasileiros sincretizada com as Orixás Oxum, principalmente, mas também com Yemanjá, ambas orixás maternais, por excelência.

Do mesmo modo, Figueroa(1989:56) também apresenta como que N^a Sra do Carmo, padroeira do Recife é cultuada da mesma maneira, num ciclo de festas e cerimônias, que podem ser distinguidos em cinco eventos simultâneos. Há a celebração eclesiástica dos carmelitas, a procissão da elite pernambucana, a festa popular, o comércio religioso e o culto afrobrasileiro para *Mamãe Oxum*, com quem esta santa está sincretizada.

A “Rainha Coroada do Recife”, “Senhora de muitos rostos” emerge como uma síntese de um complexo de significados sociais, marcada por configurações simbólicas distintas para as diversas categorias sociais que a vivenciam.

Também em Belém do Pará, segundo informações pessoais de Anaíza Vergolino e Silva, N^a Sra de Nazaré é sincretizada com Oxum, a maternal Orixá das águas doces e da riqueza. Também nesta capital amazônica a tensão entre o controle eclesiástico e as manifestações populares, na adoração à Santa, é muito forte.

É possível perceber que nessas *Mães Divinas*, estão, de alguma forma, atualizadas idéias-valores de uma totalidade social, como num círculo de divindades que são uma e várias ao mesmo tempo. Fernandes não parece ter percebido que a ausência de um centro geográfico catalizador de uma religiosidade nacional está, justamente, preenchido pela figura mítica da Nossa Senhora, que se situa num plano transcendente a qualquer nacionalidade e regionalidade.

Aragão(1991), discute o processo de santificação do feminino na figura da **Mãe**, característico do mundo mediterrânico. A matriarca virtuosa, mãe de bons filhos, constitui-se na figura central de uma matrifocalidade doméstica, e de uma moral feminina e familiar. A esta configuração, o universo de valores sociais brasileiros não constitui a esfera pública enquanto um pólo autônomo a este universo familiar. Nessa outra esfera predomina um anonimato selvagem submetido ao tradicional autoritarismo patriarcal, enquanto o complemento desse familiar englobante por sobre o público.

Tal ethos tende para uma irreversibilidade do social, atualizando a dependência estrutural dos subalternos aos seus superiores, num modelo doméstico expandido. Ao mesmo tempo, o sistema social brasileiro necessita, e produz, mediadores capazes de integrar os processos modernizadores a esse fundo cultural inconsciente.

O que foi encontrado em Brasília não foi uma nova *Santa* revelada ou uma nova modalidade religiosa aglutinadora, mas uma Igreja Católica Romana discreta diante do *ethos* ecumênico da nova capital, muito mais bem representado pelo Templo da Legião da Boa Vontade e seu “Parlamento Mundial”, do que pela Catedral ou pela Igreja de Dom Bosco.

Brasília é tão repleta de Igrejas e Centros, Santos e entidades espirituais que somente um *ethos* ecumênico pode incorporá-los numa unidade celebrável. É como se a *mística de Brasília* ocupe, simbolicamente, o papel síntese da “*Mãe divina*”, enquanto um plano de mediação transcendente possível no interior da estrutura social brasileira contemporânea..

Como numa paradoxal confirmação dos questionamentos de Emile Durkheim (1989), a respeito da transcendência do social, a sociedade brasileira estaria representada, hipostasiadamente, na Nova Capital e em seu Projeto Modernizador, como James Houston chegou a perceber. É Brasília, em seu projeto e em seu futuro que acolhe e acolherá a todos, católicos, protestantes, espíritas e orientalistas, assim como a todos os seus *santos, guias e entidades espirituais*, realizando-se como uma **Cidade de muitos rostos**.

É importante refletir, todavia, a respeito das dimensões da diversidade religiosa do DF. Tanto a solenidade do Corpus Christi quanto à homenagem a Yemanjá no Ano Novo atraem em média 10.000 pessoas todos os anos enquanto Diana Brown(1979:270) assistiu a uma celebração à Yemanjá na entrada do ano de 1979, na Praia de Santos com a presença de 300.000 pessoas. Número equivalente se faria presente em Porto Alegre e no Rio de Janeiro, onde já nos anos 60 haveriam em torno de 20.000 Centros de Umbanda. Sendo assim, é provável que, de fato, nenhuma modalidade religiosa possa pretender uma hegemonia dentro

do DF, embora apresentem diversas estratégias de visibilidade e reconhecimento social, que vale a pena pesquisar em profundidade¹⁸

¹⁸ Segato de Carvalho(1991) sita, para Buenos Aires, um número de Centros de Umbanda, cerca de 2.000, próximo ao citado pelo Presidente da Federação dos Cultos afro brasileiros, em 1992, para Brasília. Num contexto social segmentado em evidentes discontinuidades, a Umbanda vai se expandindo por valorizar distinções, reetnificando individualidades dispersas nas zonas metropolitanas da América do Sul, tanto em Brasília quanto em Buenos Aires.

CONCLUSÃO

As Casas de Santo podem ser vistas, segundo os conceitos de Turner(1976), como um tipo de “*Sociedades Especiais*”. Estas precisam de muito empenho para manter uma situação ritual de liminariedade necessária à manifestação da força simbólica de suas entidades espirituais individualizadas em seus membros. Convivem permanentemente com o risco de caírem numa liminariedade social ineficaz e mal vista, ou numa reprodução pura e simples do jogo social convencional, com os mesmos valores em jogo.

Em Sociedades que diferenciaram-se internamente a ponto de formarem civilizações, graças a uma divisão social de trabalho elaborada, instituições rituais temporárias dão lugar a instituições permanentes, com atributos similares, que recriam em tempos e espaços especiais, momentos de liminariedade, onde às estruturas simbólicas necessárias às passagens dos ciclos sociais e às reparações das tensões podem se manifestar em sua eficácia.

Devido a sua institucionalização permanente, contudo, tais *Sociedades Especiais*, que são as sociedades e comunidades religiosas, muitas vezes terminam por se estruturarem tanto que ao reproduzirem a estrutura social que as envolve perdem a possibilidade de operarem de modo eficaz tais processos rituais.

Lewis(1977), por sua vez, afirmou que ao longo do surgimento das grandes civilizações e das grandes religiões, o êxtase, a manifestação direta das forças espirituais, características dos cultos primitivos, tende a ser substituído pelo ritualismo vazio das grandes cerimônias.

A força simbólica do êxtase, todavia, reaparece continuamente, na maioria das vezes em grupos sociais periféricos, subalternos ou minoritários, embora em outras situações, como a verificada em Brasília, os cultos de possessão consigam ocupar um espaço social legitimado.

Segundo Gilberto Velho (1994), atualmente pelo menos metade da população brasileira é informada por culto religiosos onde o fenômeno de possessão é corrente, sejam os carismáticos, os pentecostais, os kadercistas ou cultos afro-brasileiros. Tais cultos expressam uma força simbólica ausente no cerimonial oficial da Igreja Católica Romana e a expansão de tais cultos frente a retração evidente da autoridade eclesiástica romana é uma das características mais marcantes da vida religiosa brasileira contemporânea.

Velho(1994:11), observou que nas Sociedades Complexas o reconhecimento das diferenças sociais é condição indispensável para a realização do social. A vida social se manifesta na produção, vivência e reconhecimento de interesses e valores diferentes. As relações com os espíritos, sejam antepassados ou guias espirituais, permite a construção de identidades sociais num nível mais profundo e mais amplo do social, transcendendo a idéia de identidade nacional, a tradição brasileira, para um nível propriamente extrafísico e extramundano, como numa autêntica tradição subterrânea.

Velho deparou, em 1978, ao ver se formar uma fila de consulentes diante de um Preto-Velho incorporado num anônimo senhor, numa rua de Copacabana, com uma singular interação. Os médiuns, já que o Sr. incorporado fora assistido por três filhos de santo presentes na multidão, e os clientes propriamente ditos, nivelados naquela fila, composta de membros de origens e grupos sociais nitidamente diversos.

Foi uma sessão de consulta umbandista inédita que ocorreu de forma espontânea, onde indivíduos modernos entraram em comunicação com àquela dimensão extrafísica que a mediunidade opera. A partir dessa situação Velho pode perceber mecanismos e características fundamentais da sociedade brasileira através de um quadro conceitual próprio de uma teoria geral das sociedades complexas.

A partir da análise desse processo social Velho constatou que o individualismo moderno metropolitano **permite e sustenta novas possibilidades de trânsito e circulação entre dimensões e esferas simbólicas**. A crença em espíritos pode ser vista como uma província de significados que estabelece uma possibilidade permanente de trânsito e de transições através de um código viável para a comunicação entre planos e níveis de realidade

socialmente distintos. A própria existência social está condicionada a essas múltiplas realidades, de tal forma que o processo de construção social da realidade incorpora totalmente o indivíduo que está permanentemente se reconstruindo por entre essas passagens.

Paula Montero(1994:72) abordou o problema do hibridismo moderno e suas contradições dentro da questão da crise da modernidade. Ela parte da constatação de que:

“A modernidade que se esboçou no País embora não tenha sido capaz de constituir a Nação como um todo, já se mostra demasiadamente frágil enquanto utopia para vir a construir uma sociedade à imagem das promessas que veiculava.”

Retomando o estudo das fronteiras religiosas no debate brasileiro numa antropologia dos dilemas da modernidade, toma o estudo das representações religiosas como campo de análise. Ela reconhece a armadilha da oposição generalizada entre a Razão Ocidental e a irracionalidade da Magia, em termos de uma distinção entre Pensamento Moderno e Pensamento arcaico. Perceber o crescimento das Religiões mágicas no Brasil como sintoma do fracasso da modernidade expressa em primeiro lugar uma visão de mundo que opõe a Razão Ocidental à tudo o mais, enquanto mágico, religioso, arcaico, tradicional, irracional, pré-moderno.

Historicamente, a persistência de uma mentalidade mágica no povo brasileiro tem sido vista como um obstáculo ao florescimento da modernidade e um entrave à emergência de uma cidadania política verdadeiramente democrática. O moderno e o arcaico, de fato, mantêm relações contraditórias e complementares na sociedade brasileira como em qualquer outra, já que a modernização realiza-se na tensão dialética entre tradições modernizadas, com a persistência de valores do passado tradicional.

O problema causado pela evidência etnográfica que parte da população brasileira busca solucionar seus problemas através de um instrumental mágico, a partir de intervenções tecnológicas de natureza simbólica eficaz, está, segundo Montero, em como a ação e a mudança social no mundo moderno podem ser operadas por meio desta mesma noção.

O pensamento mágico e sua irracionalidade são apenas uma categoria analítica, apresentando-se, etnograficamente, de diversas formas, perpassadas por valores e categorias modernas. Concomitantemente a suposta crise da modernidade brasileira tem sido verificado processos de racionalização dos processos mágicos, sugerindo a existência de uma complementariedade entre ambas as tendências.

Ortiz(1991) já discutira como a Umbanda e a umbandização das práticas rituais afrobrasileiras são um processo de racionalização, fruto da relação do kardecismo diante do fenômeno da possessão por espíritos. Trabalhos recentes também tem demonstrado que implícito na reafricanização dos candomblés há um processo de racionalização, assim como uma democratização alternativa das lideranças rituais, na medida em que os cultos aos orixás tornam-se uma religiosidade universalizada, não mais étnica e tão tradicional, antropologicamente falando.

De acordo com essas evidências, Paula Montero também conclui que a ênfase das preocupações sociológicas deve se voltar para como o pluralismo religioso é vivido no trânsito dos fiéis, que realmente impõe um diálogo entre os diversos pólos tradicionais do campo religioso brasileiro, levando-os a uma atitude relativizadora, por elaborar passagens e fronteiras transitórias entre esses processos sociais.

A necessidade de relativização da Modernidade, por sua vez, e do projeto modernizador é que tem exposto os fundamentos da percepção moderna da Magia e as contradições próprias ao projeto moderno, estimulando uma reatualização dos valores pré-modernos. Como explica Louis Dumont(1985), em sua Antropologia da Modernidade, a modernização realiza-se, no plano cultural, através de uma complementação de origem tradicional, que permite a emergência das *“variâncias nacionais”*.

O que Paula Montero aponta com precisão é como o campo religioso brasileiro apresenta-se com o palco de uma luta política particular. A um Deus universal e transcendente a qualquer crença particular há o reconhecimento amplo de diversos interlocutores que o operam a partir de uma lógica concorrencial comum a todos. Há um relacionamento social intenso e contraditório, com o estabelecimento de redes de solidariedade, competição , alianças e disputas entre conjuntos de crenças, reflexões e vivências rituais, que estabelecem

um espaço religioso democratizado frente a hierarquização tradicional da Igreja Católica Romana.

Tal espaço religioso democratizado, que Brown, Montero e Velho apontaram e discutem, a partir de suas reflexões sobre o universo umbandista, corresponde ao que denominei do **Espaço religioso da Capital Federal**, sintetizado no ecumenismo espiritualista da Legião da Boa Vontade e das diversas instituições religiosas que caracterizam a vida mística de Brasília.

Tal proximidade comprova o quanto o campo religioso da nova capital do Brasil é uma dimensão social privilegiada para a compreensão dessa questão da vida moderna e como os informantes contactados são mediadores privilegiados entre planos hierarquizantes/holistas e igualitários/individualizantes da sociedade brasileira contemporânea.

Velho(1995) discute que a Modernidade leva a um limite a característica das Sociedades Complexas com relação a sua constituição a partir da multiplicidade e fragmentação de papéis e domínios sociais. Tal situação impõe o trânsito social entre contextos destas duas ordens de valores, ao longo da rotina cotidiana da vida metropolitana. Os líderes religiosos dos cultos espíritas e suas instituições religiosas, são, certamente, especialistas no bom funcionamento desses trânsitos.

O problema central que nos debruçamos nesta reflexão veio a ser o debate em torno de que a modernização da sociedade brasileira iria, de alguma forma, comprometer a existência desses cultos espíritas afrobrasileiros, como vimos com Camargo(1961) e Bastide(1985). Mesmo Reginaldo Prandi(1991, 1992), ao estudar a expansão dos Candomblés em São Paulo, também interpretou o sucesso de tais cultos como expressão do insucesso da sociedade brasileira em se constituir enquanto uma sociedade moderna, nunca como expressão e característica singular desse processo de modernização.

Que a eficácia simbólica destas tradições religiosas seja influenciada pela pressão modernizante da existência de um mercado religioso no Brasil, parece ser uma questão que acompanha o desenvolvimento destas formas religiosas sem ser uma ameaça à sua reprodução e existência. A história de tais cultos no Brasil é uma prova de sua convivência com a modernização.

Epistemologicamente, enfatiza Louis Dumont(1985) a alteridade fundamental dentro do pensamento antropológico, enquanto especialidade da Ciência Ocidental, está diretamente relacionada a dicotomia Moderno:não-moderno ou Moderno:tradicional. Uma antropologia da Modernidade toma esta relação como o seu objeto central. Tais alteridades são noções que também revelam que a pesquisa antropológica e seus pesquisadores estão num dos pólos da alteridade, buscando compreender o outro, como é o caso do estudo dos cultos espíritas afrobrasileiros

A idéia de Tradição cultural brasileira relaciona-se à idéia de Identidade Cultural, segundo os valores modernos que fundamentam tais noções, conforme Louis Dumont(op.cit) as discutiu. A noção analítica do social enquanto totalidade, tal qual definida por Durkheim e Mauss em seus conceitos e utilizada também com referência à Cultura, não corresponde à idéia moderna de Nação e Cultura Nacional.

Louis Dumont discutiu a dialética existente entre Nacionalismo e Individualismo na Modernidade. Definiu a Civilização Moderna enquanto uma experiência social singular em seus valores individualistas essenciais, já que se baseia na Noção do Indivíduo como o valor supremo. Dumont afirma que a noção de Totalidade contida na idéia de Nação é a de um indivíduo coletivo ao invés de um todo não individualizável, fundado sob um sistema de relações sociais.

Tal quais os indivíduos, as Nações deveriam ter um caráter próprio, que as distinguisse das demais, não só no plano econômico, o plano mais caracteristicamente moderno, inteiramente construído sob os princípios individualistas, mas também no plano cultural. Tal individualidade cultural seria a **Tradição Nacional**, por excelência.

Compreender esta questão, como as diversas instituições religiosas estão articuladas a essa totalidade social que queremos imaginar, enquanto a Sociedade Brasileira e sua Cultura é o tipo de desafio que a antropologia contemporânea tem enfrentado.

Dumont afirma, contudo, que devido as suas singularidades, mesmo nas sociedades modernas mais avançadas os valores individualistas convivem no plano ideológico com alguma coisa que nada tem a ver com o que é definido como Moderno, *resíduos*, para usar sua terminologia, que são necessários a própria manutenção da vida social, sob os princípios individualistas universais.

O mundo ideológico contemporâneo é fruto de uma interação de culturas que já dura 200 anos, caracterizadas, muito mais, por ações e reações do individualismo e de seus contrários. Toda Sociedade moderna seria, como define Dumont um *Híbrido moderno*, inclusive a sociedade brasileira e suas casas de santo.

É por que se situam exatamente nessa dimensão híbrida, ambígua e contraditória, que as casas de santo se expandem junto com a Modernização do País e não apesar dela ou em função de seu fracasso. Estamos diante de dimensões da vida social que o processo histórico da modernização brasileira tentou negar mas terminou por reincorporar dentro de sua dinâmica própria.

Quando afirma-se que essas lideranças religiosas são poderosos e eficazes intermediadores sociais isto significa reconhecer que eles aproximam, unem e separam planos e pessoas distintas, negociando simbolicamente, situações sociais contraditórias. Os membros de suas casas e seus clientes estão constantemente se submetendo as provas dessa eficácia tanto quanto pondo-a à prova, nesses processos rituais que operam expressões de ambigüidades sociais, cuja manipulação é própria aos especialistas religiosos.

Tal vida ritual é uma atualização simbólica de estruturas sociais e é decisiva para a compreensão da vida social. Autores como Turner(1976) e Douglas(1976) discutiram que os processos rituais procuram superar conflitos sociais estruturais, que são as expressões das ambigüidades próprias à estrutura social, que sempre irrompem na vida coletiva de qualquer lugar. Tal capacidade, inerente ao universo religioso, que opera as ambigüidades e indefinições sociais, não deixa de fazer sentido perante as demandas da vida individualista moderna.

Quando estamos tratando desse tipo de fenômeno, que são os processos rituais, a própria compreensão do conceito de **Cultura** como um processo social faz-se necessária. Para Radcliffe-Brown(1973) **a Cultura** é fundamentalmente um **Processo**. Os processos culturais são aqueles pelos quais a conduta social estabelecida é transmitida. São meios culturais de reprodução, atualização e mudança dos valores que estruturam a vida social.

Por **Processo Social** Radcliffe-Brown compreendia o modo de vida de um local num determinado tempo, composto pelas regularidades encontradas no seio de sua diversidade cotidiana, os seus aspectos gerais significativos. Tais regularidades são verificáveis nas *relações sociais* em questão. As relações sociais são padronizadas, controladas por normas regras e padrões. Leis, Moral e Religiões são maneiras de controlar a conduta humana, através do estabelecimento de sanções, suplementares e combinadas de modos diferentes em cada sociedade específica.

É preciso voltarmos a Emile Durkheim(1989) e às suas referencias a respeito das relações entre Religião e Sociedade para podermos situar definitivamente a questão da eficácia simbólica da vida ritual de tais modalidades religiosas presentes num contexto social modernizado. O que a Religião constrói, segundo ele, são imagens da sociedade em todos os seus aspectos. Ela é sempre um ideal sobreposto ao real. A manutenção da sociedade exige que alguma coisa de ideal sirva de referencia a criação e recriação da vida social. O ideal social faz parte da sociedade real e é atualizado ritualmente.

Isto não significa que a Religião, ou suas manifestações, seja a Sociedade ou suas relações num outro plano. Durkheim explicitou a distância considerável que há entre as coisas sagradas que representam a sociedade e a sociedade como ela é objetivamente. Sendo assim, idéias-valor como **'A força mística de Brasília'**, podem ser compreendidas como a representação, por excelência, de uma sociedade brasileira ideal, distinta da existente de fato, com todas as suas incoerências, imperfeições, injustiças e contradições.

Por estarmos diante de uma sociedade moderna e histórica, tal sociedade ideal só pode fazer sentido projetada para o futuro, enquanto uma construção social, uma realização de um destino ideal através do planejamento moderno. Enquanto resultado de um projeto ideológico de construção de um centro político, ao mesmo tempo síntese e cerne da sociedade, resultante

e origem de uma nação a ser rigorosamente consolidada no futuro, a mística de Brasília encarna e representa a força simbólica do social frente a realidade construída objetivamente.

Como tal, este projeto só pode se manter, simbolicamente, através de crenças e práticas propriamente religiosas, que interagem com os processos políticos que o realizam. Por isso é possível afirmar que a idéia-valor da **Nova Era** aproxima, metonimicamente, o futuro ideal do presente real, através de práticas propriamente religiosas.

É possível concluir, diante desta mística da nova capital, que há em Brasília a construção de uma visão de sociedade que é propriamente religiosa, enquanto aquelas questões propriamente culturais, como o sincretismo, parecem estar sendo mantidas subordinadas às questões propriamente políticas de sua vida social.

É preciso trazer esta discussão para planos mais gerais. Gerard Lenclud(1986) e Luís Tarley de Aragão(1981) discutem a pretensão do pensamento antropológico em compreender **a unidade do gênero humano nas suas determinações sociais**. Em sua ambição última, a Antropologia viria a ser não uma ciência social, distinta da Sociologia e da Política, mas a Ciência Social por excelência, capaz de compreender fenômenos sociais gerais a partir de qualquer realidade particular, por mais específica e singular que esta venha a ser.

Toda Teoria Antropológica vem sendo construída numa perspectiva onde dois tipos contrastivos de sociedade se distinguem. Sejam *Selvagens:civilizados*; *Primitivos:civilizados*; *Sociedades Tradicionais:sociedades modernas* ou *Sociedades Simples: Sociedades complexas*, que não traduzem conteúdos analítico-cognitivos coincidentes, vale frisar, é esta pretensão que está fundamentando tais estudos e não simplesmente o desaparecimento das sociedades selvagens e isoladas.

O que é preciso considerar é que a diversidade das sociedades humanas não pode ser reduzida a tipos e classes tanto quanto o domínio da Antropologia não pode ser reduzido a um tipo de sociedade, ou a um tipo de objeto, com limites precisos e rigorosamente definidos. A divisão básica entre sociedades é um instrumento conceitual e não uma discriminação de realidades sociais. São tipos idealizados úteis ao raciocínio, e não uma classificação de sociedades concretas, o que o significado desses conceitos estabelece.

É necessário, por isso mesmo, que se mantenha uma atitude de evitamento de excessos frente a essas classificações dicotômicas, como *Centro:periferia* e *Tradicional:moderno*, e de privilegiar as passagens e mediações que existem entre os diferentes tipos sociais variáveis, a partir do exemplo de agentes sociais como os considerados aqui.

O objeto que analisamos, **diferentes associações religiosas possuindo pontos comuns muito gerais, que distinguem-se umas das outras e sob diversas formas relacionam-se com a vida política da capital federal, dentro de um horizonte simbólico intercambiável**, exige tal posicionamento metodológico.

Embora a oposição entre a idéia de civilização ocidental oposta aos povos tribais tenha sido uma alteridade facilmente definível, nossa análise volta-se para um conjunto de alteridades que envolvem grupos sociais que se distinguem dentro de algum universo social comum, no caso a sociedade brasileira atualizada em Brasília. Essas alteridades *intra-sociais* estão inseridas na constituição desses conjuntos *complexos* de grupos e papéis sociais diferenciados e integrados num sistema social mais abrangente que as contém.

As questões principais do conceito de *Sociedade Complexa* estão diretamente ligadas ao desafio de como poder falar, de fenômenos sociais modernos, como *urbanização*, *metropolização*, *individualismo*, a partir de categorias analíticas criadas no contexto de pesquisa junto à sociedades tribais, como, *Parentesco*, *Grupo doméstico*, *filiação*, *Rito*, *Mito* e *Estrutura simbólica*, por exemplo. Analisando estes conceitos, Aragão(1981) demonstrou que o princípio organizativo em questão está fundado em fenômenos essencialmente morfológicos ou relacionais, sob os fatos sociais, ou seja referem-se a organização da vida social.

Não é tanto o tamanho da sociedade que determina sua distinção mas os tipos e números de papéis sociais com suas características e distinções intrassociais, que definem a passagem de um universo morfológico a outro. O que irá caracterizar a passagem de um tipo de sociedade a outro vem a ser, então, a possibilidade de uma multiplicidade de papéis e relações sociais à disposição de um agente social particular.

O campo de relações amplia-se com a crescente autonomização dos atores sociais. Essa passagem é que se associa fundamentalmente aos movimentos históricos ligados ao surgimento do Estado, a Urbanização, as Classes Sociais, ao Desenvolvimento Tecnológico e da conseqüente evanescência do sistema de parentesco como categoria definidora das relações sociais e estruturadora do social. Essa é a *Complexidade* traduzida pelo conceito das *Sociedades Complexas*, uma estrutura social formada por um complexo de papéis sociais disponíveis a um conjunto de pessoas, em diferentes contextos históricos particulares.

Mary Douglas(op.cit) discute que no caso das sociedades complexas, **Progresso e Modernização** significam fundamentalmente diferenciação. Por isso temos também diferenciação na esfera ritual, com o surgimento de todas essas comunidades permanentes e institucionalizadas. A maior distinção entre primitivos e modernos, senão o abismo, que Douglas expõe é que, nesse campo específico, as sociedades mais simples, por serem pouco diferenciadas, trabalham com um campo de ação simbólica que é unificado, o que faz com que o universo total de experiências ordenado seja simbolicamente congruente.

Na Sociedade Moderna o que o avanço tecnológico produz historicamente é uma crescente diferenciação em todas as esferas. Essa diferenciação atinge a constituição dos processos rituais. A experiência social fragmenta-se apresentando-se sob vários conjuntos de ritos, em muitos pequenos submundos, não imediatamente relacionados que impedem a existência de um só poderoso conjunto de símbolos em operação.

Sendo assim, para que seja possível a compreensão de um complexo sistema social como o em operação atualmente em Brasília é necessário reconhecer que suas relações significativas terminam sendo expressas numa diversidade de dramatizações rituais, de tal maneira que se faz necessário mencionar os “**muitos rostos**” da nova capital brasileira, para uma aproximação possível de sua totalidade.

BIBLIOGRAFIA

- ARAGÃO, L.T. Le particulier social et l'universel Sociologique. Dissertação de doutoramento, chapitre IV, 1981. mimeo.
- _____ Em nome da Mãe. in *Perspectivas Antropológicas da Mulher Nº 3*. Zahar Editores, 1983. Rio de Janeiro.
- _____ Ocupação humana de Brasília. in *Cerrado*. EdUnb, 1990a. Brasília.
- _____ Mãe Preta, Tristeza Branca: processo de socialização e distância social no Brasil. Série Antropologia Nº 90, ICH/UNB, 1990b. mimeo.
- _____ Brasília: Utopía em los trópicos y metáfora de una nación. in *Utopias*. Corregidor, Madrid. 1993.
- BASTIDE, R. As religiões Africanas no Brasil. Ed. Pioneira, 1985. 2ª edição. São Paulo.
- BROWN, D. Uma História da Umbanda no Rio. in *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER Nº 18, CER/ISER. 1982, Rio de Janeiro.
- _____ Umbanda and social classes. in *BRAZIL. 1979*
- BARBER, K. Como o Homem cria Deus na África Ocidental. in *Meu sinal está no seu corpo*, EDICON/EDUSP. 1989, São Paulo.
- BICALHO, N. Construtores de Brasília. Editora Vozes, 1983. Petrópolis.
- CAMARGO, C.P. Kardecismo e Umbanda. Livraria Pioneira Editôra. 1961, São Paulo.
- CARVALHO, J.J. Violência e Caos na experiência religiosa. Série Antropologia Nº 74. ICH/UNB, 1988.
- _____ Antropologia: saber iniciático e experiência iniciática. XVII reunião da ABA, 1990. mimeo.
- CARNEIRO, É. Candomblés da Bahia. Civilização Brasileira, 1977. 5ª edição.
- CASTELO BRANCO, L. Brasília: do Centro à Periferia ou uma viagem redonda. in *Urbanização e Metropolização*. EDUNB, 1987. Brasília.
- COPE, P.S. Religião e Política no Distrito Federal. Série Antropologia V. ICH/UNB, 1979.
- DANTAS, B. Vovó Nagô e Papai Branco. Graal, Rio de Janeiro, 1988.
- DIAS, E.C. Fraternidade Eclética Espiritualista Universal. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional, 1974. mimeo.
- DORIA, S. O guardião do rito. Dissertação de mestrado. UNB, 1991. mimeo.
- DOUGLAS, M. Pureza e Perigo. Perspectiva, 1976. São Paulo.
- DUMONT, L. O Individualismo. Rocco, 1985. Rio de Janeiro.

- DURHAM, E. A pesquisa antropológica em populações urbanas. in *Aventura Antropológica*. Paz e terra, 1988. 2ª edição. São Paulo.
- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. Edições Paulinas, 1989. São Paulo.
- FERNANDES, R.C. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá. in *BRASIL & EUA - Religião e identidade nacional*. GRAAL, 1988. Rio de Janeiro.
- FERREIRA NETO, J. A Ciência dos mitos e o mito da Ciência. Dissertação de mestrado. UNB, 1984.
- FIGUEROA, T. Nª Srª do Carmo do Recife. Cadernos do ISER, Nº 35, ano 9. ISER. Rio de Janeiro.
- FRY, P. Para Inglês Ver. Zahar Editores. 1982, Rio de Janeiro.
- GALINKIN, A.L. A cura no Vale do Amanhecer. Dissertação de Mestrado, UNB. 1976.
- GEERTZ, C. A interpretação das Culturas. Zahar Editores, 1978, Rio de Janeiro.
- HOULSTON, J. A Cidade Modernista. Companhia das Letras, 1993. São Paulo.
- LEACH, E. Sistemas políticos de la alta Birmânia. Editorial Anagrama, Barcelona. 1985.
- LEACOCK, S. Spirits of the Deep: a study of afro-brasilian cult. New York. 1972.
- LENCLUD, G. En être ou ne pas en être. in *L'Homme*. EHESS - Nazarim/le livre de Poche. Nº 97-98. 1986.
- LEVI-STRAUSS, C. O Pensamento Selvagem. Editora Nacional, 1970. São Paulo.
- _____ Antropologia Estrutural . Tempo Brasileiro, 1975. Rio de Janeiro.
- LEWIS, I. Êxtase religioso. Perspectiva, 1977. São Paulo.
- MACHADO, L.Z. Desafios políticos da heterogeneidade cultural na América Latina. FLACSO/UNB, 1989. mimeo.
- MAGALHÃES, T. Brasília: mitos e vicências. Dissertação de Mestrado, UNB. 1986.
- MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental. Abril S.A. 1984, 3ª edição, São Paulo.
- MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. EPU/EDUSP, 1974. São Paulo.
- MONTERO, P. Magia, Racionalidade e sujeitos políticos. RBCS Nº 26 ano 9, 1994. São Paulo.
- ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro. Brasiliense, 1991. 2ª edição.
- _____ Ética, Poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. Religião e Sociedade Nº 8, 1982. CER/ISER, Rio de Janeiro.
- _____ A Consciência fragmentada. Paz e Terra, 1980. São Paulo.
- PRANDI, R. Candomblés de São Paulo. Hucitec, 1991. São Paulo.

- _____ Perto da magia, longe da política. Novos estudos CEBRAP, São Paulo, 1992.
- PILATTI, O. Representação urbana: O caso de Brasília. Dissertação de Mestrado. UNB, 1976.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. Identidade nacional, religião, expressões culturais. in *Brasil & EUA - Religião e Identidade nacional.* GRAAL, 1988. Rio de Janeiro.
- RADCLIFFE-BROWN, A. Estrutura e função na sociedade primitiva. Vozes, 1973. Petrópolis.
- RAMOS, A. O Negro Brasileiro. Civilização Brasileira, 1934. 1ª edição. Rio de Janeiro.
- RIBEIRO, G.L. O Capital da Esperança. Dissertação de Mestrado, UNB. 1980.
- RIBEIRO, R. Antropologia da Religião. Fundação Joaquim Nabuco, 1982. Recife.
- RODRIGUES, O. Decisões políticas e estrutura ocupacional em Brasília. Dissertação de mestrado, UNB. 1974.
- SANTOS, A. Prática religiosa e relações sociais. Dissertação de Mestrado. UNB, 1984.
- SANTOS, J.H. Os Nagô e a Morte. Vozes. 1976, 1ª edição. Petrópolis.
- SANTOS, J.M. Obsessão e modernidade. Dissertação de Mestrado, DAN/UNB. 1993.
- SEGATO DE CARVALHO, R.L. Yemanjá em família. in *Anuário Antropológico 87,* EDUNB, 1993.
- SERRA, O. Na trilha dos êres. Dissertação de Mestrado, UNB, 1982.
- SILVA, V.G. A crítica religiosa pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afrobrasileira. Cadernos de campo Nº 1, 1991. UNICAMP.
- SILVEIRA, R.M. Vila São Jorge & Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Série Antropologia nº 214, Departamento de Antropologia, UNB, 1997, Brasília.
- TURNER, V. O Processo Ritual. Ed. Vozes, 1976. Petrópolis.
- VELHO, G. O desafio da cidade. Editora campus, 1980. Rio de Janeiro.
- _____ Projeto e Metamorfose. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1994.
- VERGOLINO E SILVA, A. O tambor das flores. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, 1975.
- _____ A Semana Santa nos Terreiros. Religião e Sociedade 14/3, 1987. ISER. Rio de Janeiro.
- ZATS, I. Catireiros e Candangos. Dissertação de Mestrado, UNB. 1986.