

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAN

GIOVANNA HELENA TEIXEIRA DA CRUZ SILVA

CORPOS TÓXICOS:

Uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica de Belo Horizonte (MG).

Belo Horizonte
2017

GIOVANNA HELENA TEIXEIRA DA CRUZ SILVA

CORPOS TÓXICOS:

Uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica de Belo Horizonte (MG).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Érica Renata de Souza.

Belo Horizonte
2017

306
S586c
2017

Silva, Giovanna Helena Teixeira da Cruz

Corpos tóxicos [manuscrito] : uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de umbanda esotérica de Belo Horizonte (MG) / Giovanna Helena Teixeira da Cruz Silva. - 2017.

162 f.

Orientadora: Érica Renata de Souza.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Antropologia – Teses. 2.Relações de gênero - Teses. 3.Etnologia - Teses. 4.Umbanda - Teses. I. Souza, Érica Renata de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



**Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Dissertação intitulada **Corpos Tóxicos: uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de Umbanda de Belo Horizonte (MG)**, de autoria de **Giovanna Helena Teixeira da Cruz Silva**, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Érica Renata de Souza
PPGAN-FAFICH/UFMG

Prof. Dr. Leandro de Oliveira
PPGAN-FAFICH/UFMG

Profa. Dra. Isabel Santana de Rose
Comunicação Social-FAFICH/UFMG

Prof. Ruben Caixeta de Queiroz
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAN -
FAFICH/UFMG

Data de aprovação: Belo Horizonte, 10 de julho de 2017

*Aos meus amores de toda vida,
Rosehelene, Francisco,
Sara, Humberto
e Jorge,
e a Deus,
Jesus Cristo e
Nossa Senhora.*

AGRADECIMENTOS

O percurso da pesquisa foi árduo, mas prazeroso. Sem o amor e carinho de vários seres de luz que estiveram em minha vida ao longo desse período, o caminho seria mais difícil. Agradeço à professora Érica Souza, minha orientadora, pela compreensão e dedicação, pelo carinho nos atendimentos e pelas detalhadas observações sobre a escrita.

Agradeço aos interlocutores do terreiro que trouxeram observações indispensáveis às análises produzidas ao longo da pesquisa. Gratidão pela sensibilidade e pelo apoio.

Aos colegas de turma, Dani, Tiago, Paula, Ric, Pamilla, Dudu, Sofis, Zé, Lorena e Clara, agradeço pelos momentos de colaboração, de choro coletivo e pela luta compartilhada. Sem vocês, o percurso teria sido mais difícil.

Aos professores Deborah Lima, Eduardo Vargas, Ruben Caixeta, Yumi Garcia, Edgar Barbosa, Leonardo Fígoli, Ana Flávia Santos, Leandro de Oliveira, e demais colegas pela dedicação e companheirismo.

À Stela, minha querida, pelas sessões de Reiki, pelo apoio energético e pela dedicação à correção da escrita. Gratidão pela compreensão e amor! À Celeste, também agradeço o suporte na finalização do texto.

Agradeço aos meus alunos que, mesmo não participando diretamente desse trabalho, estiveram alegrando meus dias e tornaram o caminho menos árduo. Também agradeço aos colegas professores do Colégio Padre Eustáquio e da Escola Estadual Madre Carmelita, em especial Helen, Charles, Rochk, Ronaldo e Amilcar, pela compreensão e apoio ao longo da pesquisa. E às coordenadoras Maria José, Patrícia e Schirley.

Axs amigxs, Jhonny, Luana, Paula, Brenda, Leska, Hilla e tantxs outrxs que fizeram parte dessa jornada, direta ou indiretamente. Obrigada por estarem em minha vida.

Sou grata a minha mãe querida, Rosehelene, que lindamente concedeu-me todo seu apoio e amor. Obrigada pela vida e pela educação que me deu. A minha irmã

querida, Sara, agradeço pelo companheirismo, pelo apoio, pela leitura de resumos e pela escuta nas horas de insegurança; enfim, obrigada por você existir em minha vida. Ao meu irmão Humberto, agradeço pelo carinho e apoio de sempre, mesmo à distância se fez presente e contribuiu para o crescimento conquistado ao longo do mestrado. Ao meu pai, Francisco, agradeço por ter me concedido uma boa educação, que valorizasse o estudo e a dedicação e por ter me ensinado a não desistir dos meus ideais.

Aos meus avós Geralda e Joaquim, pelo amor devotado ao longo da vida, em especial a vovó Geralda que sempre me perguntou “você não vai parar de estudar não?”. Obrigada pelas almôndegas, doces de leite e comidas no fogão a lenha que sempre apaziguaram qualquer sofrimento. Sou grata também aos meus tios e primos, sempre dedicados e amorosos.

Toda gratidão dedico ao meu amor, Jorge, que, nos momentos mais difíceis da feitura dessa dissertação, esteve ao meu lado. Obrigada pelas comidinhas deliciosas com as quais me surpreendia nos momentos de escrita, obrigada pelo amor e dedicação. Você foi essencial à conclusão desse trabalho. E a d. Nadyr, minha sogra, agradeço pelas orações e pelo amor dedicado a mim e ao Jorge.

Espiritualmente, agradeço a Xangô e a Iansã, meus protetores, a Iemanjá pelo auxílio nas horas de desespero, a Ogum pelo apoio nas lutas diárias, às entidades que me acompanham nessa caminhada terrena, crianças, caboclos, pretos velhos e exus, em especial a Pai João de Aruanda e a Vó Maria Conga. Agradeço pela luz concedida ao longo da pesquisa.

Sou grata imensamente a Nossa Senhora por guiar meus passos, a ela devoto toda a minha vida. E, se cheguei à conclusão desse trabalho, foi através de seu auxílio e proteção. A Nosso Senhor Jesus Cristo, pela orientação diária, pelas demonstrações de amor e por sempre me dizer “não desista”.

Ao Pai Maior, toda minha gratidão.

O navio apitou, pelo mar a fora, são os pretos
velhos que “chegou” de Angola.

(Ponto de Umbanda)

A mãe reparava o menino com ternura.
A mãe falou: Meu filho você vai ser poeta!
Você vai carregar água na peneira a vida toda.

Você vai encher os vazios
com as suas peraltagens,
e algumas pessoas vão te amar por seus
despropósitos!

BARROS (1999)¹

¹ Trecho da poesia de Manoel de Barros *O menino que carregava água na peneira*. In: BARROS, Manoel de. *Exercícios de ser criança*. Rio de Janeiro: Editora Salamandra, 1999.

RESUMO

O trabalho tem como objetivo a análise de questões de gênero encontradas em um terreiro de Umbanda Esotérica, em Belo Horizonte-MG, e a comparação entre a percepção dos umbandistas e as orientações contidas nas obras doutrinárias dessa linha de Umbanda, produzidas por W. W. da Matta e Silva (1916-1988). A pesquisa foi composta pela análise de três obras escritas por Matta e Silva, fundador dessa corrente de Umbanda no Brasil, e por observações etnográficas realizadas no terreiro, além de entrevistas com os umbandistas. A análise das obras tem como destaque os elementos relacionados às representações de gênero e à atuação de mulheres e homens no terreiro. Nestas obras são encontradas intrigantes abordagens de gênero, entre elas a proibição de mulheres chefiarem terreiros justificada por sua energia considerada “passiva” e pela presença em seus corpos de uma substância maligna, a “menotoxina”. A partir das orientações singulares dadas às mulheres, buscou-se a comparação com a maneira como os umbandistas atualizavam e interpretavam os preceitos de Matta e Silva. Concomitantemente, pôde-se analisar a presença de diferentes corpos e suas performances no terreiro, como a pomba-gira, e como eles afetaram a organização ritual e as percepções de gênero após setembro de 2015. A conjugação de três identidades da pesquisadora proporcionou uma configuração particular à pesquisa, a saber: as identidades de umbandista, feminista e antropóloga. A inserção no terreiro e a visão a partir de dentro trouxeram elementos talvez imperceptíveis ao observador externo, o olhar feminista proporcionou a análise crítica das questões de gênero e a bagagem antropológica permitiu um olhar diferenciado sobre os elementos etnográficos que o campo trouxe. Os três olhares, articulados, permitiram a percepção de dicotomias ligadas a gênero, bem como de subversões às orientações de Matta e Silva nas práticas do terreiro.

Palavras-chave: Gênero, corpo, mulher, Umbanda Esotérica.

ABSTRACT

The work aims at analysing questions of gender found in a place of esoteric Umbanda in Belo Horizonte- MG and the comparison between the perception of the umbandistas and the orientations contained in the doctrinal works of this stream of Umbanda, produced by W. W. da Matta and Silva,(1916-1988). The research is composed of the analysis of three works written by Matta and Silva, founder of this stream of Umbanda in Brazil and by ethnographic observations made in the place, in addition to interviews with umbandistas. The analysis of the work stands out the elements related to the gender representations and the action of men and women in the place. Intriguing gender approaches are found in these works, among them, the prohibition of women to lead the places, justified by the fact that their energy is considered “passive” and that there is an evil substance in their bodies, the “menotoxina”. From the specific orientations given to women, it was reached the comparison with the way the umbandistas interpreted and updated the ideas from Matta and Silva. Simultaneously, it was possible to analyse the presence of different bodies, like “pomba-gira” and their performance in the place and how they affected the ritual organization and the gender perceptions after September, 2015. The conjugation of three identities from the researcher has given a particular characteristic to the research: the umbandista, the feminist and the anthropologist identities. The insertion in the place and the view from the inside have brought elements that may not be noticeable to the external observer. The feminist look has made it possible the critical analysis of the gender questions and the anthropological background allowed a different look upon the ethnographic elements that the field has brought. The three articulated looks allowed the perception of dichotomies connected to gender, as the subversions to the orientations from Matta and Silva in the practice from the place.

Keywords: Gender, body, woman, Esoteric Umbanda.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Altar do terreiro de Matta e Silva	138
Figura 2 – Altar do terreiro de Matta e Silva	138
Figura 3 – Altar do terreiro até 2015 .	138
Figura 4 – Altar do terreiro a partir de 2016	139
Figura 5 – Matta e Silva, sua esposa e os <i>médiuns</i> de seu terreiro	140
Figura 6 – Matta e Silva e <i>médiuns</i> de seu terreiro durante ritual	140
Figura 7 – Capa do livro <i>Macumbas e candomblés na umbanda</i> , 1977	147

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPITULO 1- ESTAR DENTRO E ESTAR FORA: uma etnografia na e da Umbanda	18
1.1- “Quem caminha com pai velho, nunca ficou no caminho”	18
1.2- “Andar com fé eu vou, que a fé não costuma <i>faiá</i> ”: a Umbanda e a Antropologia em minha vida	23
1.3- Umbanda, uma religião brasileira	28
1.4- Um universo particular: história do terreiro de Umbanda Esotérica	39
1.5- Entre uma umbandista, uma feminista e uma antropóloga: <i>estar dentro e estar fora</i>	44
1.6- Experimento etnográfico	56
1.7- Descortinando as relações de gênero na Umbanda Esotérica	59
CAPITULO 2 - O GÊNERO TÓXICO: UMA ANÁLISE DAS OBRAS DE MATTA E SILVA NA PERSPECTIVA DE GÊNERO	65
2.1- Gênero, feminismo e antropologia	67
2.2- Matta e Silva e a Umbanda	73
2.2.1- Os preceitos de Matta e Silva	74
2.3- Pureza, perigo e relações de gênero nas obras de Matta e Silva	90
CAPÍTULO 3- “É NESSE BARCO QUE EU QUERO NAVEGAR”: OS DIFERENTES CORPOS DO TERREIRO DE UMBANDA ESOTÉRICA	102
3.1- Percalços e deslocamentos	102
3.2- “Foi perda de poder”	111
3.3- “É nesse barco que eu quero navegar”	116
3.3.1- Menotoxina, a substância tóxica	120
3.3.2- Obras de Matta e Silva e a prática ritual	135
3.4- Antropologia e gênero na Umbanda Esotérica	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155
ANEXO	162

INTRODUÇÃO

Em 2011, tive meu primeiro contato com a Umbanda num terreiro com mais de 40 anos de tradição, situado na região Leste de Belo Horizonte. As práticas do terreiro, apesar de novas para mim, se assemelhavam em alguns pontos à tradição católica que fez parte de minha formação e este foi um dos pontos que me fizeram frequentar o local por aproximadamente um ano. Depois de algum tempo frequentando tal terreiro, descobri que seguia uma vertente da Umbanda nomeada por alguns de Umbanda popular², caracterizada pela existência de forte influência católica e espírita kardecista, além de cultuar orixás e espíritos de caboclos, pretos velhos e exus. Como afirma Sanchis (1997), é “impossível abstrair da vivência das religiões africanas no Brasil de certa impregnação católica, impossível imaginar nosso catolicismo de fato, como despido de ressonâncias africanas” (p. 38). A vivência espiritual pela qual passei na Umbanda foi bastante intensa e me levou a me inserir definitivamente nesse contexto religioso. No ano de 2012, filiei-me a um terreiro de Umbanda Esotérica, na região Noroeste de Belo Horizonte, que destoava do primeiro que visitei em vários pontos, mas que convergia na realização do trabalho espiritual. E foi neste terreiro que desenvolvi a pesquisa que pretendo apresentar aqui.

Desde o primeiro contato senti-me instigada a compreender diversos elementos da Umbanda, como o fenômeno da possessão e os tratamentos promovidos pelos seres espirituais. Identifiquei-me com a religião e por isso tive a necessidade de compreendê-la. Inseri-me então em grupos de estudos de obras umbandistas dentro do primeiro terreiro que frequentei na região Leste e, a partir daí, pude acessar alguns preceitos doutrinários da Umbanda. Após algum tempo de contato, percebi que a literatura com a qual tive contato estava ligada a uma linha específica da Umbanda, chamada de Umbanda Esotérica. Foram duas as obras com as quais tive contato nesses meus primeiros passos na Umbanda: *Lições básicas de Umbanda*, de Rivas Neto (1950-), e *Umbanda e o poder da mediunidade*, de Matta e Silva (1916-1988). Meu estranhamento

² Esta designação é encontrada nas obras de Matta e Silva, fundador da Umbanda Esotérica, e é utilizada constantemente pelos umbandistas no terreiro onde realizei a pesquisa.

foi tamanho ao ter contato com tal literatura, principalmente com a segunda obra, pois me deparei com críticas ferrenhas ao Candomblé e orientações aos frequentadores de terreiros que, na minha concepção da época, discriminavam as mulheres. Para exemplificar, transcrevo trecho da obra que justifica a proibição de mulheres chefiarem terreiros na Umbanda Esotérica:

Nós já vimos há muitos anos alertando contra os perigos desse “comando” que a mulher “assumiu”, dos Candomblés para os terreiros de Umbanda popular... (...)

Mas para essa maioria medrosa, podemos apontar também, como exemplo dignificante, a atitude observada por Paulo VI, que, apesar das pressões, recusou taxativamente, várias vezes, ordenar mulheres Sacerdotes. Do Jornal “O DIA” – 1977, podemos extrair as suas razões (de Paulo VI), e compreendê-las perfeitamente. Com o título de “Paulo VI Explica Por que Não Pode Haver Mulher Sacerdote”, se lê o seguinte: - “O Papa Paulo VI afirmará, num importante documento, a ser divulgado hoje, que não pode haver discussões sobre a elevação da mulher ao sacerdócio dentro da Igreja Católica Romana, porque ‘Cristo foi homem’. (...)” (SILVA, 2011b, p. 73).

Meu estranhamento foi tamanho ao ter contato com esta e outras passagens da obra supracitada que me levou a aboli-la dos meus estudos sobre a Umbanda durante algum tempo, pelo menos no que tange aos meus estudos doutrinários. Contudo, percebi a riqueza acadêmica de *Umbanda e o poder da mediunidade* quando, no ano de 2012, passei a frequentar um terreiro que seguia os preceitos defendidos na obra. Pude perceber que as práticas do terreiro estavam baseadas nessa e em outras obras de Woodrow Wilson da Matta e Silva, também conhecido na Umbanda como mestre Yapacani³. Nascido em Garanhuns-PE em 1916, Matta e Silva mudou-se com a família para o Rio de Janeiro em 1921. Foi nessa cidade que abriu seu primeiro terreiro, em 1937, sendo acompanhado por Pai Cândido, seu guia espiritual à época. Matta e Silva escreveu diversos artigos e livros que revelaram essa nova corrente umbandista intitulada por ele de Umbanda Esotérica.

Apesar de Ortiz (1978) ter afirmado que a Umbanda tem consciência de sua brasilidade e não pensa a África como uma espécie de terra-mãe, como acontece no Candomblé, os terreiros umbandistas costumam conjugar diversos tipos de crença de diversas religiões, incluindo as crenças de origem africana. Há terreiros que associam os orixás aos santos católicos e recebem seres

³ Yapacani era um dos guias espirituais de Matta e Silva e acabou sendo o nome utilizado pelas pessoas para se referir a ele (UMBANDA DO BRASIL. *A vida e a obra do mestre W. W. Matta e Silva*. [online] Disponível em umbandadobrasil.no.comunidades.net/a-vida-e-a-obra-do-mestre-w-w-matta-e-silva. Acesso em 04 de junho de 2017).

espirituais que se assemelham aos indígenas brasileiros (caboclos), sem falar no culto aos orixás, a “contribuição africana para a formação da religião”, como afirmou Ortiz (1978, p. 14). Esta conjugação de crenças é uma das características mais associadas à Umbanda. Ortiz (1978) afirma que há quatro tipos de espíritos que compõem os rituais umbandistas, que são agrupados por ele em duas categorias: “a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças – eles formam o que certos umbandistas chamam de ‘triângulo da Umbanda’; b) os espíritos das trevas – os exus” (p. 65). Ao longo da pesquisa, percebi que a separação produzida por Ortiz (1978) entre espíritos do “bem” e espíritos do “mal” não é reconhecida no terreiro. Todas as categorias de espíritos são fundamentais na manutenção das práticas rituais. A associação feita pelo autor entre o *exu* e as trevas se assemelha à corriqueira ligação promovida pelo senso comum – e, é claro, por algumas igrejas – entre estas entidades e o diabo cristão, o que produz uma satanização da figura de *exu*. Esta caracterização das crenças afro-brasileiras enquanto satânicas não é incomum, podemos verificar este fato no próprio nome de uma das obras mais famosas de Edir Macedo, criador da Igreja Universal do Reino de Deus: “*Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?*” (Ed. Unipro, 1997). A obra chegou a ter sua circulação proibida em 2005 por, segundo a juíza Nair Cristina de Castro, extrapolar os limites da liberdade religiosa e associar Umbanda, Quimbanda e Candomblé a seitas demoníacas⁴.

Assim como outras correntes de Umbanda, a Umbanda Esotérica cultua os orixás de origem africana, focando seu culto em sete deles, Oxalá, Iemanjá, Ogum, Yori, Xangô, Oxóssi e Yorimá. À semelhança de outros terreiros, na Umbanda Esotérica os rituais são povoados pelos espíritos de caboclos, pretos-velhos, crianças e exus. Mas as práticas rituais possuem elementos específicos dessa corrente umbandista, com bastante influência de religiões orientais como hinduísmo e budismo. Sanchis (1997) alertou para o fato de que a influência de religiões orientais sobre correntes umbandistas faz parte da heterogeneidade religiosa brasileira que recebeu influências de diversas religiões como o Espiritismo e o próprio Candomblé (p. 31). Outro elemento

⁴ VER FOLHA DE SÃO PAULO. “Juíza suspende venda de livro do bispo Edir Macedo”, *Folha de São Paulo*, 2005. Disponível em <www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u115122.shtml>. Acesso em 17 de setembro de 2017.

específico da Umbanda Esotérica, de acordo com os preceitos contidos na obra de Matta e Silva, está no fato de as mulheres não poderem chefiar terreiros e nem colher ervas para banhos e defumações. Sua função no terreiro seria apenas auxiliar (SILVA, 2011b)⁵.

Os preceitos ligados a gênero contidos nas obras de Matta e Silva motivaram essa pesquisa. A princípio, meu objeto de estudos eram apenas as obras de Matta e Silva e outras obras ligadas à Umbanda Esotérica. Por isso foi feita a escolha de analisar as obras (Capítulo 2) antes de tratar da pesquisa de campo realizada (Capítulo 3). No decorrer da pesquisa, tornou-se necessária a realização de trabalho etnográfico no intuito de compreender como os preceitos defendidos nas obras de Umbanda Esotérica se encontravam inseridos na prática ritual e no imaginário dos membros do terreiro. É importante ressaltar que essa pesquisa não pretende se inserir nas análises promovidas pela Antropologia da Religião; apesar de tratar da Umbanda, o objetivo é discutir e analisar as questões de gênero existentes na Umbanda Esotérica. Minha inserção em campo, ou seja, minha filiação ao terreiro foi fundamental para a realização da pesquisa e a percepção de elementos que não seriam tão óbvios aos olhos externos.

Porque escolhi compreender as relações de gênero na Umbanda Esotérica? A necessidade desse estudo vem de uma necessidade pessoal de autoquestionamento e de compreensão dessas relações. Há perguntas a serem respondidas e somente através da pesquisa acadêmica eu poderia fazê-lo. A Umbanda não me concedeu explicações suficientes, então a pesquisadora se sobressaiu. Mas também, assim como Haraway (1995), tenho “a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver” (HARAWAY, 1995, p. 24) e, ao iniciar a pesquisa, tinha também a esperança de uma transformação das relações de gênero que eu considerava opressoras no terreiro. Além disso, o processo de reflexão que a escrita etnográfica possibilita, nos termos de Cardoso de Oliveira (1996), permite dar “sentido” e “significação” às observações feitas sobre as relações de gênero no terreiro (p. 19). Através do olhar de cientista social, pude ter uma percepção

⁵ Outros elementos relacionados à diferença da Umbanda Esotérica em relação a outras linhas umbandistas serão analisados no capítulo 2.

diferenciada do terreiro de Umbanda Esotérica que estudo e encontrar algumas piscadelas a serem compreendidas (GEERTZ, 2008).

Diversos são os estudos sobre religiões afro-brasileiras no Brasil (BASTIDE, 1978; ORTIZ, 1978; BIRMAN, 1995; LANDES, 2002), porém não pude encontrar análises acerca da Umbanda Esotérica e das obras de Matta e Silva. Em meio a diversas análises de questões de gênero nas religiões de matriz africana no Brasil (BIRMAN, 1995; LANDES, 2002; SEGATTO, 1995), este estudo se mostra importante pela inexistência de análises de questões de gênero nessa linha específica da Umbanda, a Umbanda Esotérica. Portanto, contribui para avolumar os estudos de gênero nas religiões brasileiras e, politicamente, pode contribuir para o debate da igualdade de gênero na sociedade brasileira.

Penso que três identidades se conjugaram nessa pesquisa, proporcionando um olhar diferenciado sobre as relações de gênero. O olhar antropológico de pesquisadora indicou a riqueza do objeto de pesquisa escolhido e a possibilidade de construção de um trabalho etnográfico. O olhar feminista proporcionou a visão crítica sobre as relações de gênero no terreiro. E o olhar umbandista, o olhar a partir de dentro, possibilitou o acesso a informações específicas que talvez um pesquisador externo não conseguisse acessar. Assim, a articulação de minha indignação feminista aos meus pressupostos acadêmicos e umbandistas me levaram à tentativa de compreensão das relações de gênero na Umbanda Esotérica através de pesquisa de mestrado iniciada no ano de 2015.

A pesquisa de campo foi realizada nos anos de 2015 e 2016. Ao longo do ano de 2015, frequentei os rituais realizados às terças-feiras e, no ano de 2016, às quintas-feiras e sábados⁶. Por fazer parte do terreiro, a produção de caderno de campo foi dificultada, porque muitas vezes não pude observar por estar trabalhando nos rituais. Mas ao término do trabalho, já em casa, fazia as anotações das percepções obtidas. Também pude frequentar rituais específicos, ao longo do ano de 2016, em um terreiro em Santa Luzia⁷, vinculado ao terreiro onde foi realizada a pesquisa. Estas observações se

⁶ Algumas mudanças ocorreram no terreiro no decorrer de 2015. Estas mudanças serão descritas e analisadas no capítulo 3.

⁷ A importância deste terreiro para o terreiro estudado será também abordada no capítulo 3.

uniram às percepções obtidas no terreiro que estudei na região Noroeste de Belo Horizonte. Conteí também com percepções do cotidiano do terreiro, antes mesmo de 2015. Apesar de a pesquisa não ter sido iniciada ainda, meu olhar sobre as questões de gênero no terreiro sempre foi diferenciado por conta de minha formação em Ciências Sociais. De 2013 a 2014, fiz curso de especialização em História do Brasil na PUC Minas e tive contato com literatura sobre religiões no Brasil. Foi nesse período que surgiu a ideia de realizar pesquisa de mestrado sobre o assunto. Além da observação participante, realizei sete entrevistas semiestruturadas com membros do terreiro estudado. Estas entrevistas foram previamente agendadas e gravadas com o consentimento dos entrevistados⁸.

O acesso facilitado às informações no terreiro foi essencial. Porém, houve algumas limitações ao longo da pesquisa geradas por meu lugar de nativa, principalmente às relacionadas à dificuldade em enxergar as relações de gênero “de fora”. Foi difícil não me envolver com as reivindicações de maior visibilidade das mulheres do terreiro, e, por vezes, nelas estive envolvida. Também não pude esconder minha indignação perante alguns elementos defendidos por Matta e Silva e reproduzidos no terreiro. Para tentar dirimir ou pelo menos amenizar tais limitações, utilizei os momentos conflituosos descritos brevemente acima como trunfos da pesquisa. Acessei “os arquivos da memória” e busquei analisar as situações vividas para que fizessem parte da pesquisa. Portanto, procurei transformar as limitações em pontos positivos da pesquisa, abordando as controvérsias como parte do fazer antropológico.

É preciso salientar que esta pesquisa foi realizada em um dos terreiros de Umbanda Esotérica de Belo Horizonte e não é meu intuito generalizar a análise produzida. Os terreiros, mesmo adotando os preceitos de Matta e Silva, são diferentes entre si. Mas certamente, esta pesquisa contribuirá para a análise de outras realidades ligadas à Umbanda Esotérica.

No primeiro capítulo, tratarei de minha inserção no campo, das observações sobre as relações de gênero feitas antes de 2016 e analisarei outros estudos sobre religiões afro-brasileiras relacionados ao tema de pesquisa. Também promoverei discussão sobre autoantropologia e farei algumas reflexões acerca

⁸ Breve descrição de quem são os entrevistados e sua ligação com o terreiro: VIDE ANEXO.

de estar dentro e fora da Umbanda, de ser pesquisadora, umbandista e feminista ao mesmo tempo.

No segundo capítulo, analisarei três obras de Matta e Silva utilizando teorias feministas e de gênero, como as produzidas por Judith Butler, Marylin Strathern, Michel Foucault, Mary Douglas, entre outros. Farei também a contraposição entre o ponto de vista das obras umbandistas e as teorias de gênero com base nas noções de pureza e perigo de Mary Douglas (DOUGLAS, 2010).

No terceiro capítulo, serão analisadas algumas transformações ocorridas no terreiro no ano de 2016 que alteraram relativamente as relações de gênero. Neste capítulo, trarei as visões dos umbandistas acerca das questões ligadas a gênero no terreiro e nas obras de Matta e Silva.

Por fim, acredito ser importante ressaltar que eu, enquanto umbandista, respeito profundamente Matta e Silva. Seu trabalho espiritual foi indescritível e de grande importância para o fortalecimento da Umbanda no Brasil. Também ressalto meu respeito e admiração por suas contribuições para a constituição da Umbanda Esotérica, linha de Umbanda que escolhi seguir. As análises realizadas neste trabalho, penso eu, também contribuirão para o crescimento e o fortalecimento desta linha de Umbanda e para reflexão acerca de questões até então não debatidas, apesar de questionadas por diversas umbandistas, e que, portanto, precisam ser problematizadas.

CAPITULO 1

ESTAR DENTRO E ESTAR FORA: UMA ETNOGRAFIA NA E DA UMBANDA

Enquanto antropóloga, continuo comprometida com a interessante ideia de que há vocábulos que superam os excessos mais engenhosos da língua em que os estudiosos ocidentais escrevem, e enquanto melanesianista, encontro um posicionamento dos sexos que torna seu isomorfismo tão significativo quanto sua diferença. Contudo, como sempre, meu comentário sobre certas posições feministas é igualmente um comentário sobre certas posições das ciências sociais. O sentimento de dívida que tenho em relação à produção feminista talvez indique meu parasitismo eventual em relação a ela. STRATHERN (1997, p. 9)

De volta ao terreiro, narrou o ocorrido a sua mãe e a outras pessoas mais velhas, que ficaram muito contentes, já que o fato dos atabaques tocarem é um bom sinal, pois significa que os mortos estão aceitando receber em paz o espírito ou a oferenda em jogo. Senti um leve arrepio e disse a meu amigo que eu também ouvira atabaques dobrarem; ele não fez nenhum comentário e mudou de assunto. Percebi, então, que os tambores que eu ouvira simplesmente não eram deste mundo. GOLDMAN (2003, p. 448)

1.1- “Quem caminha com pai velho, nunca ficou no caminho”⁹

Terça-feira, dia de Ogum na Umbanda Esotérica. Ritual de preto-velho no terreiro da região Noroeste de Belo Horizonte. Entre 19h e 20h, os *médiuns* vão chegando, batem no portão pedindo permissão para entrar. No terreiro considera-se *médium* todo trabalhador da casa, incluindo aqueles que não passam pelo processo de possessão. Um *médium* que já se encontra no interior abre a porta, ele é o auxiliar do *guardião do portal* ou do chefe do terreiro. Este *médium* possui um colar no pescoço feito com sementes pretas e vermelhas. Somente homens podem abrir o portão, por isso, às vezes, é preciso esperar. A pessoa que se encontra do lado de fora pede permissão para entrar na casa recitando palavras específicas para tal momento. O auxiliar do *guardião do portal* permite sua entrada espirrando um líquido de *desagregação* (limpeza) nos *corpos mental* (cabeça), *astral* (peito) e *físico* (abaixo do umbigo).

Depois disso, o *médium* se encaminha para o banheiro para trocar de roupa e veste seu jaleco e sua calça de linho branco. No jaleco de mangas compridas

⁹ Ponto cantado na Umbanda Esotérica.

está bordado o símbolo do terreiro, em forma de triângulo, e, nas mangas, cruces com a cor do orixá da pessoa: dourado para *Oxalá*, amarelo para *Iemanjá*, alaranjado para *Ogum*, vermelho para *Yori*, verde para *Xangô*, azul para *Oxóssi* e lilás para *Yorimá*. Após vestirem suas roupas ritualísticas, os *médiuns* cumprimentam as *casas de força* (*casas de exu* ou *tronqueiras*), que se encontram na entrada, primeiro a casa de *desagregação*, do lado esquerdo da porta, e depois a casa de *agregação*, do lado direito. As *tronqueiras* são uma espécie de casinha, uma construção de tijolos quadrada, de aproximadamente um metro de altura por 1m de largura, com uma porta de metal. Há palavras específicas que devem ser recitadas à frente de cada casa, na casa da esquerda, coloca-se a mão esquerda ao recitar as palavras de *desagregação* e, na da direita, a mão direita ao recitar as palavras de *agregação*.

Os *médiuns* se encaminham para a parte de cima do terreiro, subindo as escadas na lateral da entrada. Sentam-se em bancos brancos que se assemelham aos de uma igreja católica. Os bancos se encontram voltados para o altar (*congá*) que é composto por sete imagens de santo associadas aos sete orixás: Jesus Cristo (*Oxalá*), Nossa Senhora da Conceição (*Iemanjá*), Cosme e Damião (*Yori*), São Jorge (*Ogum*), São Jerônimo (*Xangô*), São Sebastião (*Oxóssi*) e São Lázaro (*Yorimá*). Nos bancos do lado direito, sentam-se as mulheres e do lado esquerdo sentam-se os homens. Os *médiuns* conversam entre si antes do início dos trabalhos, alguns ainda se encontram na parte de baixo, quando o chefe do terreiro – o *pai* ou *mestre*, como chamam alguns *médiuns* – bate um sino para avisar que os trabalhos irão começar. Alguns *médiuns* continuam sentados nos bancos, outros, em sua maioria homens, descem para o local onde ficam as *casas de força* para realizar a *firmeza* do terreiro e o movimento de exu para proteção. Vários pontos são cantados para cada um dos sete exus ligados aos sete orixás: *Exu Sete Encruzilhadas* (*Oxalá*), *Exu Pomba Gira* (*Iemanjá*), *Exu Tranca-ruas* (*Ogum*), *Exu Tiriri* (*Yori*), *Exu Gira-mundo* (*Xangô*), *Exu Marabô* (*Oxóssi*) e *Exu Pinga-fogo* (*Yorimá*). Para a movimentação das casas canta-se ponto específico, no momento em que ele é cantado, joga-se pinga – chamada também de *marafó* – na *tronqueira*, acende-se charuto e vela para exu. A pinga é jogada sobre a areia contida no interior da *tronqueira*, a pessoa que a joga faz movimentos

circulares no sentido horário e anti-horário, de acordo com a lua que rege o dia. Este ritual dura aproximadamente trinta minutos.

Finalizado o trabalho nas *casas de força*, alguns *médiuns* descem para receber os *consulentes* que esperam do lado de fora. *Consulentes* são as pessoas que buscam o auxílio do terreiro para sanar todo tipo de problema. Eles são defumados na entrada por *médiuns* homens com um preparo à base de casca de alho, que é jogado sobre carvão em brasa em uma espécie de pote de barro com uma corrente para segurar, também chamado de *turíbulo*. As mulheres servem um chá de hortelã com açúcar mascavo e fornecem um saquinho de TNT de cor alaranjada para colocar o sapato. Todos entram descalços no local. Os *consulentes* sobem e se acomodam nos bancos. O espaço é pequeno, há em torno de 60 pessoas para serem atendidas, alguns precisam ficar de pé ou subir para o espaço existente na parte de cima onde há uma lanchonete e onde também são vendidos banhos, essências, ervas para defumação, sal grosso com essência, etc.

Após a acomodação dos *consulentes*, um *médium* homem lê uma passagem do “Evangelho Segundo o Espiritismo”, de Allan Kardec. Depois disso outro homem solicita que as pessoas desliguem os celulares, evitem conversas e fiquem em oração. O *médium* chefe então inicia o ritual cantando *pontos* para acender as velas do altar, são aproximadamente oito velas no altar, sendo uma para cada orixá e uma vela de sete dias. Os *pontos* na Umbanda Esotérica funcionam como uma espécie de oração. Assim como no Candomblé, os cânticos na Umbanda são usados para estabelecer contato com os seres espirituais (GOLDMAN, 2003).

No altar feito de granito há vários outros elementos, como: cristais, conchas do mar e na parte de cima, na parede, há telhas onde estão pintados os símbolos dos orixás. A imagem de *Oxalá* (Jesus Cristo) é a maior de todas, acima dela há símbolos pintados em uma tábua de madeira, pregada na parede. Há um cristal fálico representando o órgão genital masculino, localizado do lado esquerdo, e uma concha grande representando o órgão genital feminino, localizado do lado direito. Cada imagem de santo está acompanhada de uma taça com pedras de cada orixá e água com essência. Também há na entrada do local onde o ritual é realizado uma toalha com a figura de São Jorge pintada, formando uma espécie de estandarte. Como o ritual é feito no dia de

Ogum, uma vela alaranjada é acesa próximo à imagem de São Jorge que se encontra no final da escada, na entrada.

Após acender as velas, é feita uma oração em que se pede ajuda aos seres espirituais para os pedidos que os *consulentes* escreveram em papel branco e, depois, o *médium* chefe faz um novo ritual para exu, riscando pontos em uma tábua de madeira; para desenhar os pontos, ele utiliza um material similar ao giz usado em quadro negro, chamado de *pemba*. Na tábua, são colocados pequenos potes de barro contendo sal grosso, pinga, mel e farinha de mandioca, correspondentes aos elementos terra, água, fogo e ar. Também são colocados dois charutos, um pote de metal com álcool, que é aceso ao final, e um punhal que é cravado na madeira. Ao longo de todo o preparo para o início do ritual, os pontos são cantados ininterruptamente, de acordo com a necessidade do momento. Depois disso, o *médium* chefe seleciona as pessoas que ficarão na linha de frente, ou seja, que incorporarão as *entidades* e atenderão os *consulentes*. Incorporação é o nome dado à possessão pela qual a pessoa passa, tendo seu corpo tomado por um ser espiritual. São cinco pessoas de cada lado, sendo que do lado direito ficam as mulheres e, do lado esquerdo, os homens. Não há médiuns suficientes para preencher o lado direito, então, um médium homem é designado para ocupar aquele lugar, pois é preciso que haja o mesmo número de pessoas de um lado e de outro.

Os pontos para invocação dos pretos-velhos começam a ser cantados para que as entidades *baixem* nos *médiuns*. A palavra *baixar* é também usada para designar o processo de possessão, que é entendido como uma descida, ou seja, a entidade vem de algum lugar fora da Terra, chamado *plano astral*, que se encontra acima do *plano terrestre ou terreno* (planeta Terra). Cada *médium* tem um banquinho de madeira para se assentar, pois as entidades de preto-velho são associadas a pessoas idosas, que têm dificuldade para permanecerem de pé e, por isso, trabalham assentadas. Os pretos-velhos chegam estalando os dedos e balbuciando ruídos bem característicos. Eles saúdam os presentes e dizem frases como “louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”, esperando que todos respondam “para sempre seja louvado”. Após todos *incorporados*, cada um tem seu cachimbo ou cigarro de palha aceso, e as fichas começam a ser chamadas. Fichas verdes são para atendimento do *médium* chefe, cuja *entidade* dá nome ao terreiro, e são entregues às pessoas

que vão pela primeira vez ao terreiro. As fichas rosa são para aqueles que já foram no terreiro alguma vez e são atendidos pelas outras entidades. Os pretos-velhos soltam a fumaça do cachimbo ou cigarro de palha em volta do *consulente* que está à sua frente e utilizam um líquido para *desagregação* que se encontra em borrifadores. Alguns *consulentes* são encaminhados para acender velas nas *tronqueiras* ou para serem defumados, sempre a pedido de alguma entidade. Certas atividades não são realizadas por mulheres. Por exemplo, ao longo do ritual, somente os homens *guardiões* podem *defumar os consulentes*, caso alguma entidade solicite. Algumas orientações só são dadas ao pai pequeno da casa e ele controla diversas situações durante o ritual, ou seja, quase tudo passa pelo seu crivo.

Durante o atendimento, pontos são cantados o tempo todo e, ao final, canta-se ponto específico para que as entidades possam subir. O total de atendimentos dura aproximadamente uma hora e meia. Os *consulentes* podem sair do terreiro após o atendimento, desde que já tenha passado de 22h, é regra do local que todos só possam sair após esse horário. Há vários *cambonos*, pessoas que dão suporte ao trabalho das *entidades*, fornecendo fósforo, *desagregador* e outros elementos solicitados por elas. Nos momentos de atendimento dos *consulentes*, o pai pequeno da casa orienta a atuação dos *cambonos* estalando os dedos e chamando sua atenção. Sua voz grossa ecoa pelo terreiro.

Depois de todos os *médiuns desincorporarem*, faz-se uma roda chamada de *corrente* em que os *médiuns* estão de mãos dadas uns com os outros e os dois das pontas, um homem e uma mulher, colocam uma das mãos no altar e a outra ligada à próxima pessoa ao seu lado. Os *consulentes* estão no meio da roda onde também é colocado um defumador com um copo d'água com sal grosso. Canta-se um ponto para os *cambonos*, pessoas que não *incorporam* e auxiliam a *entidade*, e depois canta-se um ponto de lemanjá. São passados aos *médiuns*, de mão em mão, copinhos com água. Cada *consulente* também recebe um copinho. Todos pegam seus copos e apontam para o altar. O *médium* chefe faz uma oração dizendo que a água será usada para reestabelecer as energias perdidas. O ritual se encerra com um abraço entre os *médiuns* e *consulentes* e todos descem as escadas para *desagregação* nas *casas de força*. Os *médiuns* fazem fila para tal procedimento, enquanto os

consulentes saem do local. Já é meia noite, alguns trocam de roupa após a *desagregação* e vão para casa. Outros passam na lanchonete e comem alguma coisa antes de ir embora.

1.2- “Andar com fé eu vou, que a fé não costuma *faiá*”¹⁰: a Umbanda e a Antropologia em minha vida

O ritual descrito foi observado ao longo de três anos no terreiro da região Noroeste de Belo Horizonte, ele se repetiu continuamente e pouca coisa mudou nesse período. Mas somente no ano de 2015 foi iniciada a pesquisa cujo fruto é este trabalho. Esta pesquisa tem, portanto, como objeto a religião que escolhi para minha vida. Para melhor compreensão de minha vivência religiosa e dos sentidos de minha afetação, nos termos de Favret-Saada (2005), ao pesquisar a Umbanda, descreverei um pouco de minha experiência religiosa e inserção nessa religião.

Antes de ingressar na Umbanda, minha busca religiosa estava mais relacionada ao que Brandão (2003) chamou de “identidade espiritual que em alguns se consubstancia como alguma coisa que poderia ter o nome de religião e que, em outras, se consubstancia como uma espiritualidade, uma vivência espiritual” (p.74). Eu me definia como uma pessoa religiosa não confessional, nos termos de Brandão (2003), ou seja, uma pessoa que não tinha religião, mas que era espiritualizada, uma buscadora de sentidos para a vida. Eu me dava o direito de “construir, pessoalmente, a possibilidade da fé e da crença através de uma múltipla leitura da própria experiência religiosa, da própria vida espiritual” (p.75).

A convite de uma amiga, comecei a frequentar terreiros de Umbanda no ano de 2011, nessa época eu ainda não podia me definir como membro de um terreiro específico, apenas frequentava os rituais. São diversos os motivos para as pessoas buscarem terreiros de Umbanda e este tema é assunto de várias conversas entre os *médiuns* dos terreiros. Na Umbanda Esotérica, assim como em outras religiões, cada um tem uma história a contar sobre o porquê buscou o terreiro. Alguns entraram “pela dor”, ou seja, por causa de atribuições pelas

¹⁰ *Andar com fé*, composição de Gilberto Gil.

quais estavam passando na vida, geralmente problemas difíceis de resolver; outros buscaram por iniciativa própria, sem necessariamente estarem sofrendo algo ruim. Goldman (2009) escreve que no Candomblé, a pessoa é iniciada por exigência do orixá. Geralmente, ela começa a receber sinais de que precisa se inserir na religião, começa a ter sonhos e a passar por eventos difíceis de serem resolvidos. Sobre a iniciação, o autor sugere que

Entre as formas mais comuns de orixás demonstrarem o seu desejo pela iniciação de alguém, encontra-se o que ficou conhecido na literatura afro-brasileira como “santo bruto” e que os fiéis denominam “bolação”. Em tese, esta pode acontecer a qualquer momento, mas, via de regra, ocorre durante um ritual público, geralmente quando o adepto escuta as músicas da sua divindade. Sofre então uma possessão tão violenta que rola pelo chão do terreiro em todas as direções até que, finalmente, pára, deitado no chão de barriga para cima, completamente enrijecido e em estado de aparente catatonia. Pode-se então despertá-lo, de acordo com os procedimentos rituais adequados, advertindo-o de que deve preparar a sua iniciação, ou, em casos extremos, proceder directamente à feitura do santo. Neste caso, é apenas ao despertar que aquele que “bolou” descobrirá que foi iniciado (GOLDMAN, 2009, p.126).

No trecho acima, o autor trata especificamente da iniciação ou feitura do santo no Candomblé. Na Umbanda Esotérica, especificamente no terreiro estudado, nem todas as pessoas que buscam ajuda das *entidades* se torna membro da casa. Os seres espirituais costumam dar sinais às pessoas, assim como no Candomblé, sua vida começa a ser povoada por problemas e crises, como um alerta à necessidade de desenvolver sua *mediunidade* em um terreiro. Apesar disso, a pessoa pode optar por fazer parte do terreiro ou não, tendo garantido seu *livre arbítrio*, no sentido cristão, ou seja, cada pessoa tem liberdade para fazer suas próprias escolhas, sem obrigação de seguir uma religião e suas regras. O *livre arbítrio* se configura, no cristianismo, como a possibilidade dada por Deus ao homem de realizar suas escolhas, através de erros e acertos e, portanto, a possibilidade de “pecar”. As escolhas podem levar à punição, no caso das más escolhas, ou à benevolência, no caso das boas escolhas¹¹.

Na perspectiva êmica, podem ocorrer casos em que a vida da pessoa se torna insustentável, não deixando outra opção a não ser fazer parte de um terreiro. Mas, nesses casos, trata-se de pessoas que são possuídas por seres espirituais, ou *médiuns incorporantes*, que muitas vezes relatam passar pelo processo de possessão antes mesmo de se inserir no terreiro como

¹¹ SANTO AGOSTINHO. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

trabalhador. Há também as pessoas que não incorporam e que relatam ter suas vidas afetadas por seres espirituais malignos ou por trabalhos de *magia negra*¹². Sem realizar pesquisa sobre o tema específico da busca e tendo como base os relatos coletados em campo, sugiro que a maioria busca o terreiro em momentos de extremo sofrimento, quando se deparam com problemas que parecem impossíveis de serem resolvidos. A minha busca pela Umbanda foi, a princípio, motivada pela curiosidade. Mas posteriormente, senti-me identificada com as práticas religiosas umbandistas.

Em 2011, frequentei um terreiro da chamada Umbanda Popular¹³ na região Leste de Belo Horizonte. Eu me familiarizei bastante com a ornamentação e com os cânticos lá entoados, pois eram semelhantes à minha referência religiosa católica. Nesse primeiro contato com a Umbanda, fui atendida por um *caboclo*, entidade de Umbanda que tem comportamentos semelhantes aos de indígenas brasileiros. Conforme definição de Ortiz (1978), “os caboclos são espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista” (p.65). A *entidade incorporada* em um *médium* promoveu uma espécie de harmonização em meu corpo (o chamado *passé* no kardecismo¹⁴), abaixou-se até atingir meus pés, se levantou e disse: “fia tem mediunidade”. Na hora me assustei e não compreendi, somente depois de algum tempo pude compreender esse código revelado a mim em meu primeiro contato com a Umbanda: eu iria trabalhar como *médium incorporante*, ou seja, eu seria um deles, uma daquelas pessoas que recebem as entidades em seus corpos para ajudar pessoas.

¹² A magia negra na Umbanda Esotérica é aquela realizada por alguém com o intuito de atingir negativamente outra pessoa. No terreiro estudado este tipo de trabalho é totalmente condenado. O objetivo da casa é fazer o bem.

¹³ O termo *Umbanda Popular* é utilizado na Umbanda Esotérica para se referir à *linha* de Umbanda iniciada por Zélio Fernandino de Moraes, em 1908, conforme *mito* fundador da Umbanda no Brasil (ROHDE, 2009). As práticas da Umbanda Popular são criticadas por Matta e Silva, fundador da Umbanda Esotérica, pois segundo ele, não seriam arcaicas e sem o embasamento doutrinário necessário (SILVA, 2013).

¹⁴ O *passé* é um dos principais elementos do kardecismo e é um elemento de contato entre as pessoas e os espíritos. Inspirados por seres espirituais, pessoas preparadas para tal função, passam as mãos várias vezes em torno do corpo de alguém com o intuito de transmitir energias positivas, muitas vezes curativas. O *passé* tem por objetivo o equilíbrio e a harmonização do estado físico e mental daquele que o recebe (MOURA, Marta Antunes. *O que é passé espírita*. Federação Espírita Brasileira, 2013. Disponível em <www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/o-que-e-passe-espírita>. Acesso em 9 de abril de 2017).

Após diversos percalços que não cabem aqui ser relatados, comecei a frequentar o terreiro estudado no ano de 2012. Diferentemente de outros terreiros, neste não havia o culto a imagens dos seres espirituais normalmente cultuados na Umbanda, como *caboclos*, *pretos velhos* e *crianças*. Percebi que além destas diferenças, havia outros aspectos da prática ritual que afastam a Umbanda Esotérica da chamada Umbanda Popular. Descreverei alguns destes elementos posteriormente neste capítulo, mas aquilo que mais me chamou a atenção na Umbanda na qual eu me inseria foram as questões de gênero, que se tornaram ainda mais intrigantes quando tive contato com as obras de W. W. da Matta e Silva, o grande idealizador da Umbanda Esotérica. No momento em que me inseri no terreiro, já havia concluído o curso de Ciências Sociais (2002-2007) e esta formação contribuiu para a percepção das questões de gênero que serão analisadas ao longo deste trabalho. O olhar de cientista social me deslocou do lugar de umbandista, intrigando-me com configurações de gênero peculiares que me levaram à realização da pesquisa. Outro olhar de diferente formação talvez não estivesse tão atento a tais questões.

A partir da percepção das perturbadoras questões de gênero no terreiro, busquei, no mestrado iniciado em 2015, dar significação às práticas umbandistas ligadas a gênero com o objetivo de compreender como as expectativas de gênero são atualizadas e performatizadas pelos frequentadores do terreiro. Portanto, não é objetivo desse trabalho transformar minhas análises antropológicas em análises teológicas. Enquanto antropóloga, coloco em contexto a fala nativa para compreensão das relações de gênero e a legítimo, mas não pretendo descobrir ou provar se os seres espirituais existem ou não, mesmo que enquanto umbandista eu acredite em sua existência (EVANS-PRITCHARD, 1978). Os primeiros antropólogos da religião pretendiam descobrir a origem da religião e refutar as crenças nativas. Mas certamente, a Antropologia da Religião na atualidade não tem esse objetivo. A paridade entre fala nativa e a antropológica é essencial na atual conjuntura da produção antropológica.

Evans-Pritchard (1978) afirma que

As afirmações referentes às crenças religiosas de um povo devem sempre ser tratadas com grande cautela, porque nestes casos estamos sempre tratando com o que nem europeus nem nativos

podem observar “diretamente”, ou seja, com concepções, imagens mentais, palavras que, todas, requerem, para o entendimento, um amplo conhecimento da linguagem deste povo e também boa percepção de todo o sistema de ideias de que qualquer crença participa, pois esta pode se tornar sem sentido desde que divorciada do conjunto de crenças e práticas ao qual pertence (p.19).

Este autor salienta então a importância de se analisar as religiões com cuidado para não dissociar as crenças e significados de seus contextos. No meu estudo sobre as relações de gênero na Umbanda Esotérica busquei utilizar os conceitos nativos¹⁵ no intuito de não produzir essa dissociação entre contexto e significado das crenças. Evans-Pritchard (1978) também chamou a atenção para as dificuldades que o antropólogo possui para traduzir os conceitos nativos para sua própria língua. E, por isso, muitos preferiram utilizar termos nativos para evitar distorções na compreensão dos mesmos (p. 25-26). O uso de conceitos nativos é recorrente na Antropologia e demonstra o quanto o antropólogo reconhece a legitimidade da fala e do pensamento nativo. Ser umbandista e antropóloga, nesse sentido, é um trunfo na realização de trabalho etnográfico na Umbanda e se configura como um dos elementos desafiantes deste trabalho.

A Antropologia da Religião, numa perspectiva contemporânea, tem nos mostrado que a análise das religiões em relação à sociedade na qual se insere tem se “sociologizado”, ou seja, tem se desviado dos detalhes que são caros à Antropologia e se preocupado com os aspectos da relação entre a religião e a sociedade mais ampla, preocupações estas ligadas à Sociologia. Os trabalhos de Goldman (2003, 2009), Rabelo (2015, 2016), Neto (2012) e Baptista (2007), em contrapartida, buscam os aspectos pormenorizados dos cultos afro-brasileiros numa tentativa de novamente “antropologizar” a disciplina de Antropologia da Religião. Neste trabalho, o foco será a análise das relações de gênero na Umbanda Esotérica, relacionando a visão dos umbandistas sobre estas relações e sobre a prática ritual com as orientações dadas pela literatura produzida por Matta e Silva.

¹⁵ O termo nativo será usado ao longo desse trabalho em decorrência da utilização que é feita pelos autores que compõem a análise, mas tenho ciência de que o termo tem sido abandonado pela Antropologia em favor de outros como interlocutores, perspectiva êmica, etc., termos que aproximam a Antropologia da compreensão do local estudado a partir de sua própria perspectiva. Uma “abordagem êmica procura”, portanto, “compreender determinada cultura com base nos referenciais dela própria” (ROSA; OREY, 2012, p.867).

1.3- Umbanda, uma religião brasileira

Assim como outras religiões afro-brasileiras, a Umbanda teria surgido após a vinda de pessoas escravizadas da África para o Brasil. Segundo Rohde (2009), há relatos históricos que comprovam a existência de cultos similares aos umbandistas no século XVII ou até antes disso. O *mito* de surgimento da Umbanda, de acordo com esse autor, teria sido criado por volta dos anos de 1960 para compor uma necessidade de toda religião estabelecer sua origem. Este *mito* se refere ao surgimento “oficial” da Umbanda constante nas diversas obras umbandistas (ROHDE, 2009, p.5).

Ortiz (1978) considera a Umbanda uma religião brasileira; ao contrário do Candomblé, ele analisa a Umbanda como uma religião do Brasil moderno e não do Brasil ligado à África, ou à memória africana. A Umbanda teria, segundo o autor, “consciência de sua brasilidade” (p.14) e seria a religião representativa da “desagregação da memória coletiva” (p.26) produzida pela junção dos processos de abolição da escravidão e urbanização no Brasil. A macumba surgida no Rio de Janeiro seria um movimento de “reinterpretação das práticas africanas” (p.27), inserindo-as definitivamente no mundo branco¹⁶. Como ressaltou Goldman (2009), as religiões afro-brasileiras são um

conjunto heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia (p.106).

Por serem tão heterogêneas é que, segundo o mesmo autor, não se pode associar estas religiões a “sobrevivências africanas” ou a “sobrevivências do passado”, como se fazia no final do século XIX nos estudos de religião (Idem, p. 106).

Segundo o *mito* de surgimento “oficial”, a Umbanda teria nascido e se desenvolvido no Brasil a partir de 1908, quando, em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, o jovem Zélio Fernandino de Moraes, então garoto de 17 anos, foi acometido por uma estranha paralisia. Os tratamentos não surtiam efeito e os

¹⁶ Em suas obras, Matta e Silva contesta a visão defendida por Ortiz (1978) afirmando que a Umbanda seria mais antiga que todas as outras religiões, a primeira religião a surgir na Terra. O autor afirma inclusive que a chamada por ele, “raça negra” não teria surgido na África e sim na Ásia (SILVA, 2013).

médicos não conseguiam identificar a doença. Seu quadro se agravou, apresentando sintomas de alguma perturbação mental, já que falava coisas sem nexos e dizia estar tendo visões. Após algum tempo de internação, o próprio Zélio disse que voltaria a andar, o que ocorreu um dia depois do anúncio. Os sinais de perturbação permaneciam e a família, após recorrer a médicos especializados e a padres da Igreja Católica, encaminhou o filho a um centro espírita kardecista. Nesse local, Zélio teria *incorporado* o ser espiritual que se intitulou *Caboclo das Sete Encruzilhadas*. O dirigente da Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro – local onde se realizava a sessão – teria recriminado a *incorporação* de espírito tão atrasado (NUNES, 2008). A *entidade incorporada* teria dito, então, que *baixaria* novamente na casa de Zélio no dia seguinte e que “nesse local não haveria nenhuma forma de discriminação, onde pobres e ricos, negros, brancos e bugres caboclos podiam baixar, e esse ritual se chamaria Umbanda” (NETO, 1991, p.26). Apesar de haver relatos anteriores de caboclos e espíritos de antigos escravos se fazendo presentes em terreiros de Candomblé, oficialmente a religião umbandista teria surgido no Brasil somente no ano de 1908.

Zélio nunca explicou a razão da palavra “umbanda”, embora ele tenha vivido até 1975. Por isso, historiadores divergem sobre sua procedência, mas a imensa maioria acredita que ela decorra do vocábulo “m’banda”, usada pelas tribos Quimbundo, da África, para designar os seus sacerdotes, e que era também uma palavra sagrada dos índios tupis. Portanto, uma tradução livre indicaria “Tenda de Sacerdotes” (NUNES, 2008).

A nova religião criada por Zélio possuía algumas regras que a diferenciava de outras religiões, como a necessidade do uso de roupas brancas, a proibição de receber pagamento pelos trabalhos realizados, a condenação ao sacrifício de animais e a importância de se fazer a caridade (NUNES, 2008). A Umbanda, segundo Ortiz (1978), é uma religião que se baseia na possessão e no transe, já que o corpo do adepto é tomado por um espírito que pode ser de uma criança, um caboclo, um preto velho e um exu (p.63-64). “Portanto, contrariamente aos cultos afro-brasileiros, na Umbanda os orixás não “descem”, eles se transformam em essências sagradas que transmitem seus atributos a outros executantes, por exemplo, os guias” (p.76). Na Umbanda não são usadas outras vestimentas diferentes da roupa branca – com raras exceções – para representar orixás ou entidades, como acontece no

Candomblé. Os orixás umbandistas são seres da natureza que nunca estiveram encarnados. Por esse motivo, não é possível que uma pessoa seja possuída por eles. Já os espíritos de crianças, caboclos, pretos-velhos e exus um dia já estiveram na Terra e, por diferentes motivos, como pagar dívidas passadas e auxiliar a elevação espiritual dos seres humanos que se encontram encarnados, estes espíritos se oferecem para *descer ao plano terrestre* e ajudar a quem precisa.

Na possessão umbandista, o corpo do *médium* recebe o espírito para realizar um trabalho de caridade, no sentido kardecista, geralmente sem pedir algo em troca. O espiritismo kardecista prega que seus fiéis devem seguir os passos de Jesus Cristo, auxiliando aqueles que necessitam de ajuda, perdoadando aqueles que praticam o mal e praticando o bem sem se preocupar com o que receberá em troca. Mas a caridade praticada na Umbanda que, aparentemente, tem um sentido altruísta, visa também trazer benefícios ao *médium*, que adquirirá maior evolução espiritual através do trabalho realizado. Futuramente, ao *desencarnar*, ou seja, ao morrer e seu espírito passar a viver em outra dimensão espiritual, sua *dívida* com o *plano astral* estará menor. Isso significa que, na visão umbandista, todos os *médiuns* são devedores e estão trabalhando na Umbanda com o intuito de pagar dívidas¹⁷ adquiridas em outras *encarnações*.

Informações adquiridas ao longo do trabalho de campo demonstram também que para alguns trabalhos é necessário pagamento da *lei de salva*. A *salva* é entendida como uma troca pelo trabalho realizado, a pessoa que requisita o trabalho deve dar retorno ao executor através da *salva*, que geralmente não envolve dinheiro e sim elementos necessários à realização do trabalho, como azeite de dendê, velas, etc. (SILVA, 2011b, p.129). Em *Segredos da Magia de Umbanda e Quimbanda*, Matta e Silva diz que:

A magia, dentro de certas necessidades ou casos, requer determinados elementos materiais. São velas, são flores, ervas, plantas, raízes, panos, pombas e até fumo e certas bebidas... *O fato é o seguinte*: - quando há necessidade disso, a entidade pede e a pessoa TRAZ, ou providencia, satisfazendo a Lei de Salva (SILVA, 2011a, p.39).

¹⁷ Dissemina-se a ideia de que o *médium incorporante* foi algoz em outra vida e, portanto, precisa fazer caridade para diminuir seus débitos e alcançar elevação espiritual. Acredita-se que espíritos de crianças, caboclos e pretos-velhos não têm mais a necessidade de reencarnar por já terem sanado grande parte dessas dívidas espirituais.

Apesar de o autor tratar da *lei de salva* e apoiar seu uso, ele diz que não se deve abusar e cobrar excessivamente por trabalhos realizados. A pessoa que abusa da *lei de salva* pode sofrer consequências severas aplicadas pelos espíritos ou pela *lei do retorno*, que diz que tudo que se faz de errado retorna para a pessoa. Não há consenso no meio umbandista sobre a cobrança pelos trabalhos, há pessoas que a defendem e outras que a condenam com veemência.

Na *Umbanda Esotérica*, existe uma contestação do *mito* de origem “oficial” da Umbanda. Segundo Neto (1991), a Umbanda seria a “**Religião-Vera, a Primeva Religião** que, ao ser deturpada, corrompida e fragmentada, **deu origem a todas as religiões que conhecemos**” (grifos do autor) (p. 23). Ainda de acordo com Neto (1991), a Umbanda teria surgido em um período remoto da história num continente chamado Lemúria que unia as Américas e o continente africano (p. 23).

Eliade (2010) afirma que a religião surge a partir do momento em que o homem toma consciência de sua existência e que a história interfere em sua experiência religiosa (p. 378). O desenvolvimento de uma nova origem para a Umbanda pelos autores ligados à Umbanda Esotérica demonstra uma das interferências históricas que a Umbanda sofreu, conjuntamente com a negação do *mito* “oficial” surge a necessidade de destacar o pioneirismo da Umbanda Esotérica e de negar sua origem africana e sua ligação com o Candomblé. Afirmar uma origem diferenciada para a Umbanda Esotérica a dissocia de qualquer ligação com a África negra.

O desenvolvimento de um novo *mito* de origem parece ter o intuito também de silenciar a discussão sobre o sincretismo existente na Umbanda, que conjugaria crenças indígenas, africanas e cristãs. Montero (2003) afirma que o conceito de sincretismo foi usado por estudiosos da cultura e das religiões brasileiras com dois intuítos: “defender uma tradição que deve ser preservada da integração, ou apostar na diluição das diferenças culturais através do desenvolvimento de uma nação culturalmente homogênea que é preciso construir” (p. 118). Ambos os intuítos estavam ligados a um objetivo desenvolvimentista e à busca de uma cultura nacional homogênea, seja ela sincrética ou não. Estudiosos como Roger Bastide reproduziram a ideia de um Brasil culturalmente homogêneo formado pela fusão de raças, mesmo que

considerassem esse processo “uma degradação da pureza africana” (Idem, p. 115).

Esta ideia de homogeneidade é, em parte, contestada por Sanchis (1997). Este autor afirma que as religiões afro-brasileiras não são meras reproduções de outras formas de culto, elas se recriam constantemente e sofreram influências diversas, como a forte influência cristã na Umbanda e, mais recentemente, a influência de religiões orientais. Sanchis (1997), ao mesmo tempo em que alega a heterogeneidade do campo religioso brasileiro, apregoa a homogeneidade do mesmo. Segundo este autor, existe um clima espiritualista no meio religioso brasileiro, um universo povoado por espíritos e outras forças que se encontram nas relações entre os humanos. As religiões brasileiras são formadas por um mundo encantado ou assombrado, repleto de comunicações diversas com uma dimensão diferente do mundo. Sanchis (1997) cita o exemplo da possessão, processo existente nas religiões brasileiras em que “eu é um outro”, ou seja, uma pessoa que se encontra em transe não é mais ela mesma, ela está possuída por seres espirituais (p. 33). Além disso, o contexto brasileiro é bem específico para Sanchis (1997): as identidades de três povos desenraizados – europeus, africanos e indígenas – se encontraram e formaram uma pluralidade sistemática. Até mesmo o catolicismo no Brasil se tornou uma “estrutura virtualmente sincrética”(p. 38).

Apesar de afirmar que este encontro entre identidades foi desigual, o conceito de sincretismo de Sanchis (1997) foi bastante criticado. Montero (2003) criticou a noção de sincretismo por ser um conceito muito cômodo frente a uma nação formada por inúmeros encontros culturais¹⁸. Alguns africanistas, por exemplo, tentaram legitimar a pureza dos cultos nagô afirmando que sua permanência só teria ocorrido devido a suposto isolamento na sociedade brasileira. Mas, “ao contrário, se isso aconteceu foi porque a tradição nagô se reproduziu à medida da capacidade dos pais-de-santo de se relacionarem com outros extratos da sociedade brasileira, no caso os próprios intelectuais” (p. 119). Com relação ao uso do conceito de sincretismo, acredito que Montero (2003) e Sanchis (1997) concordariam com o fato de que Umbanda não é uma mera junção de várias

¹⁸ É importante ressaltar que há outros autores, além de Pierre Sanchis, que defendem o uso do conceito de sincretismo para analisar os diversos arranjos religiosos existentes no Brasil (ver ANDRADE, 2009).

práticas religiosas, os praticantes utilizaram diversas influências religiosas para criar seu próprio cabedal religioso. Portanto, independente da utilização do conceito de sincretismo ou não, é importante reconhecer a agência dos umbandistas aos constituir sua própria forma de culto.

A literatura da Umbanda Esotérica, ao afirmar seu pioneirismo frente a outras religiões, nega a discussão sobre sincretismo, já que todas as religiões teriam surgido a partir dessa “religião primeva”. Este é um dos pontos que afasta a Umbanda Esotérica das outras linhas de Umbanda, a crença em uma origem diferenciada da comumente defendida. Apesar de afirmar seu pioneirismo, pode-se observar que a Umbanda Esotérica teve influências diversas, entre elas do cristianismo e de religiões orientais. O culto a imagens de santos católicos demonstra a forte influência cristã e o uso de mantras pode ser associado a tradições orientais como o budismo. Sanchis (1997) afirma que as religiões no Brasil passaram por uma tentativa de “dessincretização” por parte de seus praticantes. A Umbanda não foi diferente, ela passou por um processo de negação das influências que sofreu, fato exemplificado pela afirmação de Neto (1991) de que a Umbanda teria sido a primeira religião a surgir na Terra. Apesar de dotada de um *habitus* de “porosidade de identidades”, chamado por Sanchis (1997) de sincretismo (p. 41), os autores que disseminaram os preceitos da Umbanda Esotérica afirmam seu pioneirismo numa busca de fidelização ao que se acredita ser a raiz dessa religião, surgida no antigo continente chamado Lemúria. Nas palavras de Silva (2013):

Não sabemos qual o objetivo de alguns, quando teimam desesperadamente em extrair a Umbanda do “ventre” dos cultos africanos, tal como uma filha caçula nascida de fatigante “cesariana”. No entanto, esta operação deu-se ao contrário. Verdadeiramente, do Seio da Religião Original, isto é, dessa Lei que se identifica como de **UMBANDA**, é que nasceram todas as demais expressões religiosas, inclusive os cultos africanos do passado e os seus remanescentes, que foram e são chamados Candomblés... (grifos do autor) (p. 39).

A constituição dos preceitos da Umbanda Esotérica teve início com a obra *Umbanda de todos nós*, de W. W. da Matta e Silva (1916-1988), no ano de 1956. Este autor foi chefe de terreiro umbandista e dedicou 50 anos de sua vida à religião. Segundo Neto (1991), Matta e Silva teria elaborado “conceitos inéditos sobre a Umbanda, aquela Umbanda praticada há centenas de milhares

de anos na Lemúria e mesmo na Atlântida” (p. 26). Além da referida obra, Matta e Silva escreveu mais oito livros sobre a doutrina umbandista.

Segundo relatos do próprio Matta e Silva, retirados do documentário “Ritos Populares: Umbanda no Brasil”, dirigido por Rogério Sganzerla em 1986¹⁹, sua família não tinha religião. Iniciou na Umbanda quando recebeu a entidade de preto-velho que se nomeava Pai Guiné e manifestou-se através dele em um *transe mediúnico (incorporação)*. Matta e Silva tinha visões que não entendia e quando Pai Guiné apareceu, voltou a ter paz, pois os espíritos que via desapareceram (SGANZERLA, 1986). As declarações de Matta e Silva coincidem com as de grande parte de chefes de terreiro que em determinada época da vida foram tomados pelas entidades que passaram a orientá-los para formação de terreiros. Também há relatos de mães e pais de santos que são “chamados” ou conclamados ao trabalho em terreiro, como é o caso de mães de santo famosas como Mãe Menininha do Gantois ou Dona Olga do Alaketu²⁰. Pai Guiné, enquanto guia espiritual, ensinou a Matta e Silva os sinais riscados (grafia que se assemelha à dos indígenas do Brasil), o “mistério dos mantras” e todos os conhecimentos para a constituição da Umbanda Esotérica. Sua exigência era de que Matta e Silva não frequentasse outros terreiros (SGANZERLA, 1986).

A Umbanda Esotérica se diferencia das outras correntes umbandistas por algumas de suas práticas e pela valorização de alguns preceitos básicos, como a não utilização de atabaque ou qualquer instrumento musical, a tentativa de afastamento do culto de imagens e santos e algumas questões ligadas a gênero, como a impossibilidade de mulheres serem chefes de terreiro. Nas obras de Matta e Silva, também são recorrentes as críticas ao Candomblé e a outras linhas de Umbanda que, segundo ele, seriam charlatãs. Em *Umbanda de todos nós*, por exemplo, Matta e Silva alerta os “aparelhos umbandistas”:

ALERTA contra esta proliferação de “babás” e “babalaôs” que, por esquinas e vielas, transformam nossa Umbanda em cigana e corriqueira, enfeitada de colares e de louça de vidro, e, ao som de tambores e instrumentos bárbaros, vão predispondo mentes instintivas e excitações, geradoras de certas sensações, que o

¹⁹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=61hNE9y5eGA>. Acesso em 22 de setembro de 2016.

²⁰ Ver <http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria/historia-e-memoria/2014/07/17/dona-olga-do-alaketu> e <http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria/historia-e-memoria/2014/07/17/m%C3%A3e-menininha>.

fetichismo embala das selvas africanas aos salões da nossa metrópole.

ALERTA contra essas ridículas histórias da carochinha, assimiladas e “digeridas” em inúmeros “terreiros” que se dizem de Umbanda, as quais podemos “enfeixar” num simples exemplo na crença comum (entre eles), de que Xangô “não se dá” com Ogum, porque este, em priscas eras traiu aquele, raptando sua mulher, e, por consequência, vê-se os que se dizem “cavalos” de Xangô, não recebê-lo, quando “Ogum está no reino” e vice-versa...(...) (SILVA, 2013, p. 47-48).

O autor afirma ainda que estas formas de culto não devem ser confundidas com as “reais expressões da lei de Umbanda” (Ibid, p. 51). A Umbanda verdadeira, segundo Matta e Silva, é a religião original, aquela que surgiu antes de todas as religiões. Silva (2013) se propõe a analisar a origem real, científica e histórica da palavra Umbanda, buscando-a através de símbolos.

A proibição ao uso de atabaques é justificada por Silva (2013) porque geraria o que o autor chama *animismo*²¹. Na Umbanda, *animismo* se refere a momentos em que o *médium* acredita estar possuído por alguma *entidade*, mas, na verdade, não está, é somente uma ilusão criada pelo próprio *médium*, conscientemente ou não. O uso de tambores, assim como leva as pessoas a dançarem quase que instintivamente, também poderia levar ao *animismo*. No Candomblé, a utilização dos atabaques é essencial para estabelecer a ligação entre *o mundo dos vivos e o mundo dos mortos*, para se estabelecer a conexão com os orixás (GOLDMAN, 2003). Portanto, a proibição do uso desse instrumento músico-religioso na Umbanda Esotérica parece também ter ligação com a negação de suas origens africanas, como foi ressaltado anteriormente. Essa negação da Umbanda enquanto religião sincrética também pode ser observada na tentativa de afastamento do culto de imagens e de santos. Apesar dessa tentativa, até 2015 o terreiro estudado utilizava as imagens de santos associadas aos orixás cultuados. Atualmente, ainda se utiliza as imagens de Jesus Cristo e Nossa Senhora das Graças. Portanto, a negação do sincretismo apregoada por Matta e Silva, na prática, parece não ter se estabelecido totalmente.

²¹ Sobre a noção de animismo, Goldman (2009) afirma que Nina Rodrigues, em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (1900), definia “animismo difuso” como “escolha de certos objectos como residência material momentânea de um ser espiritual” (p. 120). O sentido utilizado na Umbanda Esotérica difere do defendido por Nina Rodrigues, se assemelhando à noção de falsidade, simulação ou charlatanice, ou seja, a pessoa em situação anímica estaria fingindo uma *incorporação* ou a presença de seres espirituais.

Quanto à utilização de ervas para banhos e defumações, grande parte dos terreiros das religiões afro-brasileiras compartilha de tal prática. Na Umbanda Esotérica, as ervas devem ser colhidas somente na Lua Nova que é quando as plantas se encontram com maior vitalidade e energia concentrada nas folhas. As ervas, na Umbanda Esotérica, possuem “propriedades físicas e terapêuticas, sejam de ordem astral ou espiritual” (NETO, 1991, p. 113) que seriam transferidas para a pessoa que as utilizassem em um banho. Estas propriedades são importantes para agregar cargas energéticas positivas à pessoa. Os banhos e as defumações têm o objetivo de *descarregar* (retirar energias/cargas negativas, ruins) e/ou harmonizar o corpo do *médium* e de outras pessoas que tenham necessidade. Os banhos geralmente são recomendados pelas *entidades* que atendem as pessoas e devem ser tomados em dias específicos da semana, correspondentes aos dias dos orixás das pessoas. As defumações são feitas ao longo do ritual no terreiro, em diversos momentos, com o intuito de eliminar energias ruins. Elas também podem ser receitadas por *entidades* para as pessoas que consultarem e consistem na queima de ervas secas para uma espécie de purificação e limpeza do corpo da pessoa (Ibid, p. 120). Segundo a literatura umbandista, em ambos os casos, em banhos ou defumações, é vedada à mulher a colheita de ervas por conta de desequilíbrios próprios da “natureza feminina”²², podendo eles impregnar as ervas de “vibrações negativas” e prejudicar a “aura” das pessoas (Ibid, p. 115). Estas vibrações negativas “excretadas” pela mulher são também utilizadas como justificativa para o fato de ela não poder ser chefe de terreiro ou mãe de santo na Umbanda Esotérica.

Sobre a impossibilidade de mulheres serem chefes de terreiro, várias são as justificativas produzidas por Matta e Silva em suas obras e disseminadas no terreiro. A abordagem e a análise de tais justificativas se encontram nos capítulos 2 e 3, mas adianto que uma delas se refere ao fato de Jesus Cristo ter sido homem (SILVA, 2011b, p. 73).

²²Na Umbanda Esotérica, associa-se mulher ao sexo biológico feminino e homem ao sexo biológico masculino. Sabe-se que a bibliografia de gênero (BUTLER, 2014 e 2002; FAUSTO-STERLING, 2001/02; FOUCAULT, 1998; STRATHERN, 2006) já contesta essa associação e está atenta à construção social do gênero. Discussão mais aprofundada sobre esse assunto será feita no próximo capítulo.

A Umbanda Esotérica cultua sete orixás sagrados, sendo eles *Oxalá*, *Iemanjá* – a única orixá feminina entre os sete, considerada a “mãe” de todos –, *Yori*, *Ogum*, *Xangô*, *Oxóssi* e *Yorimá*. Silva (2013) explica porque são sete as linhas de Umbanda. Segundo ele, sete é o “número de ‘expansão e centralização’ da unidade (...), pois o sete é o número sagrado de todos os símbolos” (SILVA, 2013, p. 92). Todos os orixás possuem uma grafia sagrada originada do alfabeto adâmico, alfabeto primitivo que deu origem a todos os outros (Ibid, p. 93-94). Os orixás *Yori* e *Yorimá* são desconhecidos em outras linhas de Umbanda. Segundo Silva (2013), essa nomenclatura era de conhecimento da *raça vermelha*, grupo de pessoas que teria dado origem aos outros grupos humanos na Terra em tempos remotos, juntamente com o que o autor chama da *pura raça negra*. *Yori* é o orixá ligado às entidades de crianças – ibejis – e *Yorimá* é o orixá ligado às entidades de pretos-velhos. A *raça vermelha* à qual Silva (2013) se refere seria constituída pelos moradores de um antigo continente chamado Atlântida, que teria sido submerso por um grande dilúvio. Os indígenas norte-americanos e os astecas são os descendentes conhecidos dessa raça quase extinta. A religião umbandista foi revelada, segundo Silva (2013), primeiramente para a *raça vermelha* e só depois para a *pura raça negra*. O autor não deixa claro quem faria parte dessa *pura raça negra*, mas, ao que tudo indica, seriam os negros africanos habitantes da região da Núbia e da atual Etiópia.

Diferentemente de outras religiões afro-brasileiras, na Umbanda Esotérica a descoberta do orixá que comanda a *cabeça* da pessoa, ou seja, o orixá que guiará seus passos e que concederá a proteção devida, é descoberto através do signo. Portanto, é necessário saber o dia do nascimento de alguém para saber também seu *orixá de cabeça*. Há influências de outros orixás sobre a pessoa que podem ser descobertas através do dia da semana e do horário em que a pessoa nasceu. À semelhança de religiões esotéricas, para saber todas as influências sobre a *cabeça* de alguém é necessário que seja feito seu *mapa astral*²³.

²³ “O mapa astral mostra a posição dos astros e dos signos do zodíaco em relação à Terra no exato momento do nascimento de uma pessoa. De acordo com a astrologia, a posição dos astros no momento em que nascemos influencia diretamente nossa maneira de ser”. Definição disponível em www.astrocentro.com.br/blog/astrologia/significado-mapa-astral. Acesso em 24 de fevereiro de 2017.

Goldman (2009), analisando a obra de Roger Bastide, diz que foram feitas muitas adaptações nas religiões de origem africana ao se estabelecerem no Brasil. Por conta da dificuldade em manter linhagens de descendência e, conseqüentemente, descendência dos orixás, optou-se, no Candomblé, pela descoberta do orixá “por meio da divinação”, ou seja, por meio da consulta aos seres divinos. Houve então “a substituição da regra de determinação de pertença a um orixá” (p. 110). O autor conclui também que cada realidade é única e não se deve travar uma busca por origens, como fez Roger Bastide. Goldman (2009) trata também da “feitura do santo” no Candomblé e do processo de iniciação do adepto. A relação da pessoa com o orixá já existe antes da iniciação, mas, no processo de sua inserção no Candomblé, o “santo” deve ser construído (GOLDMAN, 2009, p. 120).

Ora a teoria nativa da iniciação sustenta que ninguém se inicia no candomblé “porque quer”, mas porque a sua iniciação é exigida pelo seu orixá. Este costuma enviar sinais, que vão desde pequenos eventos insólitos e sonhos até crises pessoais mais ou menos violentas. Consultados os búzios, descobre-se que a pessoa deve ser iniciada e procede-se aos rituais (Ibid, p. 126).

Contudo, a prova de que o orixá quer a iniciação da pessoa não significa que ela está pronta, é necessário “fazer o santo”, ou seja, é necessária uma preparação da pessoa para a iniciação e assim a possessão. Nessa fase inicial, o “santo” está “bruto”, necessita ser “lapidado” e isso vai sendo feito ao longo de sua inserção no terreiro (Idem, 2009). Na Umbanda Esotérica, as conexões entre orixá e pessoa podem ser estabelecidas aos poucos ou podem ser instantâneas, mas também devem ser domesticadas. Há pessoas que ao pisarem pela primeira vez em um terreiro, já são possuídas pelas entidades. Estas geralmente devem ser “domesticadas” ou “adestradas”²⁴ e se adaptarem às regras do terreiro, caso queiram fazer parte dele. Outras pessoas se inserem no terreiro e, após algum tempo, começam a manifestar sua *mediunidade* e dão sinais de que são *médiuns incorporantes*. Na Umbanda Esotérica não há regra para a descoberta da *mediunidade* e a iniciação se diferencia bastante daquela ocorrida no Candomblé. Ela ocorre principalmente por determinação do chefe do terreiro. Silva (2011a) diz sobre a pessoa que

²⁴ Muitos umbandistas do terreiro estudado discordam veementemente da utilização deste termo por sua associação à animalidade, mas ele foi bastante citado ao longo do trabalho de campo.

tem o “dom mediúnico”: “Naturalmente, o trouxe de berço, isto é, desde que se preparava para *encarnar*. Em certa altura da vida, manifesta-se a sua mediunidade. Eis que surge o *protetor* – caboclo ou preto-velho” (p. 37).

1.4- Um universo particular: história do terreiro de Umbanda Esotérica

Neste item, tratarei de especificidades do terreiro estudado, sua história, sua inserção na região, entre outras particularidades. Para me referir a ele, utilizarei apenas, a nomenclatura “terreiro” com o intuito de preservar a identidade dos interlocutores e do próprio terreiro.

De acordo com o Censo Demográfico de 2010, a região Noroeste de Belo Horizonte, onde se insere o terreiro, conta com 52 bairros e tem população de 268.038 habitantes. Entre os homens, a faixa etária com maior população, de acordo com o Censo de 2010, é a de 20 a 34 anos de idade, com 35.852 habitantes. A maior concentração etária dos homens está nas idades de 20 a 24 anos de idade (12.342 habitantes) e o total de homens na região Noroeste é de 124.085. Entre as mulheres, a maior concentração etária também está na faixa de 20 a 34 anos (37.161 habitantes), sendo a faixa etária com maior população a que está entre 25 e 29 anos (13.019). Mas é significativo o número de mulheres na faixa de 35 a 49 anos (31.317) e entre 50 e 69 anos (30.297). O número de mulheres total na região é de 131.390. Os dados demonstram que a longevidade das mulheres é maior do que a dos homens na região Noroeste de Belo Horizonte, tendência observada em todo o país²⁵.

Sobre as características socioeconômicas da população da região Noroeste de Belo Horizonte, a renda *per capita* em 2000 era de R\$ 836,27 e em 2010 passou para R\$ 1.162,19 e o Índice de Desenvolvimento Humano (IDHM) da região variou de 0,749 para 0,818 de 2000 para 2010. Em Belo Horizonte, o IDHM variou de 0,726 para 0,810. Já o IDH referente à renda na região Noroeste variou entre 0,773 e 0,811 entre os anos de 2000 e 2010, enquanto que em toda a cidade de Belo Horizonte a variação foi de 0,792 a 0,841

²⁵Os dados apresentados se referem à nova delimitação das regiões administrativas de Belo Horizonte, estabelecida em 2011 (Lei 10.131/11). Dados disponíveis em: <portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pldPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=estatisticaseindicadores&lang=pt_br&pg=7742&tax=20040>. Acesso em 11 de abril de 2017.

(Dados: PNUD, IPEA e FJP - Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil de 2013)²⁶. Considerando que em 2010 o salário mínimo era de R\$ 540,00, a população da região Noroeste se enquadraria na classe D, cuja faixa salarial varia de 01 a 03 salários mínimos, de acordo com classificação do IBGE. A região tem, portanto, predominância de pessoas que se encontram nas classes baixas. É importante destacar que a distância do bairro onde se encontra o terreiro ao centro da cidade é de aproximadamente dez quilômetros.

Apesar de não ter realizado pesquisa estatística a respeito, é possível inferir que grande parte dos frequentadores do terreiro se enquadre no perfil socioeconômico apontado acima. Essa afirmação é feita com base no conhecimento que adquiri acerca do perfil dos frequentadores e dos *médiuns* ao longo dos meus cinco anos de filiação ao terreiro. A família de seu Renato²⁷, pai de santo do terreiro, também possui esse mesmo perfil. Vale salientar que há pessoas com perfil socioeconômico distinto frequentando o terreiro e entre os interlocutores da pesquisa estão pessoas que se enquadram em ambos os perfis, a saber: classes média e baixa.

A história do terreiro coincide com a história da família de seu Renato²⁸. Ele tem por volta de 60 anos de idade e possui tradição familiar ligada à Umbanda popular, linha de Umbanda que possui muitos elementos do catolicismo popular. Seu pai trabalhou durante muitos anos como *médium incorporante* e passou a “herança” do trabalho espiritual para seu Renato, que trabalha há mais de 40 anos na Umbanda, sendo que há aproximadamente 10 anos segue a linha de trabalho da Umbanda Esotérica. Através de entrevista realizada em setembro de 2016, José, irmão de seu Renato, relatou a história umbandista de sua família. A entrevista foi agendada com antecedência e, com o consentimento de José, foi realizada a gravação. Segundo ele, seu pai foi quem se aproximou da Umbanda quando ele nem tinha nascido. José tem 56

²⁶ Dados disponíveis em <portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pldPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=estatisticaseindicadores&lang=pt_br&pg=7742&tax=20040>. Acesso em 11 de abril de 2017.

²⁷ Foram usados nomes fictícios para todos os interlocutores com o intuito de preservar sua identidade. Apesar de ter obtido o consentimento de todos e todas para a utilização nas entrevistas, acredito ser importante evitar constrangimentos futuros.

²⁸ Ao longo da pesquisa, não foi possível a realização de entrevista com o pai de santo da TUO, seu Renato. Foram realizadas algumas conversas informais sobre o tema de pesquisa e ele participou da entrevista com Ramon, respondendo às perguntas de maneira secundária.

anos de idade e aproximadamente 40 anos de Umbanda. “Era uma época de ditadura e eles não aceitavam muito isso, era uma condenação da igreja católica”, disse José em entrevista, referindo-se às perseguições sofridas por seu pai no período em que criou o terreiro. “As pessoas pensavam que era bruxaria e feitiçaria, mas não tem nada disso” (Trecho de fala de José em entrevista, 09 de setembro de 2016).

O primeiro terreiro coordenado pela família era localizado em outra parte da região Noroeste, próximo ao local onde o terreiro é hoje. Segundo José, a família teve muitas moradias antes de se estabelecer no local atual. O lugar onde as entidades atendiam era chamado de “quartinho” porque era um cômodo bem pequeno da casa, um quarto onde as pessoas que necessitavam de ajuda eram recebidas. Muitas vezes, elas tinham que esperar fora da casa porque não cabia todo mundo no “quartinho”. Sobre o modo como o “quartinho” surgiu, José disse:

Eu nem era nascido e houve uma questão de saúde com meu irmão mais velho e ele teve dificuldade porque a medicina não era muito avançada. Não havia a cura para a doença dele. Então meu pai teve a orientação de um de seus parentes e disse para ele buscar esse outro lado [a Umbanda]. Até então ele não acreditava muito nisso e realmente ele conseguiu através dali a cura (Idem).

A partir de então, o pai de seu Renato e de José buscou conhecimento dentro da Umbanda e seus filhos continuaram, tentando manter o que foi ensinado por ele. José começou a frequentar o terreiro aos 13 anos, mas salientou que seus filhos foram batizados na igreja católica, que tem crença em todos os santos e é devoto de Nossa Senhora da Conceição. Mesmo com crença na religião católica, José busca mais o conhecimento da Umbanda.

Quando a família se estabeleceu no local onde vive hoje, o pai já tinha falecido. Apesar de serem jovens na época do falecimento do pai, José e seu Renato continuaram seu legado.

A gente era menino ainda, não tinha conhecimento nenhum e nem interessava muito. Mas meu pai foi trazendo a gente, sem obrigar, porque até hoje eu não obrigo meus filhos, eles seguem o que querem seguir, meu pai também não obrigou a gente a seguir, eu me interessei e até hoje estou aí (Idem).

Muitas pessoas que trabalhavam no “quartinho” com o pai de José já “não existem na terra mais”, como ele próprio designou. Significa dizer que eles já *desencarnaram*, não se encontram mais na Terra. Na época, estas pessoas

incorporavam exus como *seu Marabô, seu Tiriri, seu Capa Preta e seu Mangueira*. Na Umbanda Esotérica, os exus são espíritos que se encontram mais próximos da Terra, que já passaram por diversas encarnações e que hoje são comandados pelos orixás. Estes espíritos trabalham numa linha oposta à da Umbanda, chamada Quimbanda, onde prevalece a lei da causa e efeito²⁹ (SILVA, 2013, p. 321-322).

No tempo em que se trabalhava no “quartinho”, a Umbanda praticada era ainda a Umbanda Popular e eram utilizadas imagens de santo do catolicismo popular. Havia as imagens de Nossa Senhora, de Jesus Cristo, de São Jorge, de Cosme e Damião, entre outros santos; mas havia também outro altar onde ficavam as imagens de exus, pretos velhos e caboclos. Ao ser transferido para o endereço atual, o terreiro manteve as práticas da Umbanda Popular, mas com algumas mudanças. Os métodos dessa época, segundo José, se assemelhavam à “raiz de Guiné” praticada na atualidade, após mudanças ocorridas em 2015.

O terreiro instalado no local atual existe há aproximadamente 30 anos. Num primeiro momento localizava-se em um quarto pequeno anexo às casas de José e seu Renato, sendo posteriormente transferido para um segundo andar construído acima da casa de seu Renato. A transferência tem aproximadamente 5 anos. Segundo José, nesses 30 anos de existência do terreiro, várias pessoas já frequentaram o local, muitas delas já falecidas. Ele salientou que a Umbanda praticada por Matta e Silva trouxe a importância do uso dos cristais e das pedras o que seria uma influência das religiões orientais. O grupo de pessoas filiadas ao terreiro atualmente é composto por 15 pessoas e por algumas que frequentam, mas ainda não se filiaram. Desde o fim de 2015, o terreiro não possui mais um pai pequeno, que seria o segundo comando do terreiro abaixo do pai de santo. Antes das mudanças acontecidas, o número de adeptos girava em torno de 25.

²⁹ Na Umbanda, assim como em outras religiões que acreditam na existência de vida após a morte e reencarnação, existe o chamado *karma*. A palavra *karma* tem origem no sânscrito e seu sentido literal é *fazer*. Sua origem está também relacionada às religiões orientais, principalmente budismo e hinduísmo que influenciaram a crença na reencarnação em diversas religiões. A ideia que gira em torno do *karma* é de que toda ação tem uma reação, por isso a lei do *karma* seria a lei da causa e efeito, pois tudo o que se faz gera uma reação. Portanto, se alguém age negativamente, a reação será sofrer também algo negativo, pois sua própria ação gerou esta reação (BRUNTON, 1998). Na Umbanda Esotérica, os exus agiram dentro dessa lei, observando as ações das pessoas e mostrando suas reações (SILVA, 2013).

Além dos adeptos, existem pessoas que frequentam o terreiro em busca de orientação e ajuda. Estas pessoas são atendidas pelas *entidades incorporadas* e variam de 30 a 50 por rito. O ritual é realizado sempre às quintas-feiras, dia de Xangô, e em um sábado por mês. As entidades que atuam no terreiro são *crianças, caboclos, pretos velhos e exus*. As *crianças* seriam, de acordo com a crença umbandista, espíritos que se fazem passar por crianças com o intuito de transparecer sua leveza e tranquilidade; os *caboclos* seriam espíritos de indígenas brasileiros já falecidos; os *pretos-velhos* seriam espíritos de antigos escravos que viveram no Brasil; e os *exus*, *entidades* mais controversas da Umbanda, seriam chamados de guardiões, aqueles que cuidam das questões físicas e materiais das pessoas, e que, portanto, estão mais próximos delas (NETO, 1991, p. 207).

Segundo Ortiz (1978), os quatro gêneros de espíritos da Umbanda podem ser agrupados em duas categorias que representam a concepção cristã de bem e mal: na categoria do bem estão crianças, caboclos e pretos-velhos, e na categoria do mal, os exus (p. 65). A primeira categoria trabalharia, segundo o autor, para o bem e a segunda transitaria entre bem e mal, podendo atuar em qualquer um deles. Porém, na Umbanda Esotérica, os exus são tidos como espíritos justos que agem de acordo com o que as pessoas merecem. Se elas agem com bondade, então são merecedoras da bondade dos exus, se agem com maldade, então são merecedoras da maldade dos exus. Eles são uma espécie de *polícia* da Umbanda, buscando o cumprimento da lei. As *pombas-gira* são consideradas, na Umbanda, *entidades* que representam a feminilidade. Elas são *exus* que, geralmente, tratam de casos amorosos e são muito mal interpretadas por outras religiões³⁰. São tidas popularmente, inclusive em igrejas evangélicas como a IURD (ALTIVO, 2015), como causadoras de brigas entre casais e de diferentes intrigas, geralmente envolvendo casos amorosos. Mas na Umbanda Esotérica realizam trabalhos que buscam a justiça e o merecimento de cada pessoa que a elas têm acesso, como qualquer *exu*. Ressalto que a associação feita por Ortiz (1978) de *exu* às

³⁰Birman (2005) faz análise com base em diversos autores sobre a agência dos seres espirituais dos cultos de possessão, focando na agência das *pombas-gira* nas vidas de suas médiuns. Estes seres espirituais estão envolvidos em complexas relações mantidas entre os *médiuns* e suas famílias, no interior das quais as “identidades sexuais (...) transitam entre a adesão à norma sexual e de gênero dominante e sua transgressão” (BIRMAN, 2005, p. 412). Voltarei a essa análise no capítulo 3.

trevas faz parte do senso comum reproduzido, principalmente, por influência do Cristianismo.

Vale destacar que a grande diferença entre Umbanda e Candomblé, de acordo com Ortiz (1978) está nas categorias de espíritos que “frequentam” ambas as formas de culto. Na Umbanda, “os orixás não ‘descem’, eles se transformam em essências sagradas que transmitem seus atributos a outros executantes, por exemplo, os guias” (p. 76).

1.5- Entre uma umbandista, uma feminista e uma antropóloga: *estar dentro e estar fora*

Parafraseando Strathern (1997), analiso neste item algumas questões sobre ser mulher, feminista e umbandista ao pesquisar as relações de gênero na religião que escolhi para minha vida. Conforme relatos anteriores, frequento o terreiro de Umbanda Esotérica desde 2012, quando percebi, o que acreditava ser, uma separação entre as atividades de homens e mulheres nos rituais e na hierarquia estabelecida pelo chefe do terreiro que, aparentemente, colocava a mulher em posição de inferioridade. A princípio, o que me deixou mais intrigada foi a obra de Matta e Silva intitulada *Umbanda e o poder da mediunidade*. Escrita originalmente no ano de 1964, a obra é, dentre as obras de Matta e Silva com as quais tive contato, a que deixa mais explícitas as diferenças na atuação entre homens e mulheres no terreiro, tratando da proibição de mulheres serem chefes de terreiro e de suas limitações “naturais” para atuação nos rituais. A leitura desta obra, em certo ponto, chegou a revoltar uma mulher feminista como eu. Minha formação em Ciências Sociais e meu contato com as teorias de gênero no período da graduação (2002-2007) me levaram ao posicionamento em defesa do tratamento igualitário entre os gêneros. Essa perspectiva foi estabelecida após cursar as disciplinas de Antropologia do gênero, com o professor Daniel Simião, em 2007, e a disciplina de Feminismo e Educação, com a professora Marlucy Paraíso, em 2009, já tendo finalizado o curso de Ciências Sociais. No momento em que me inseri no terreiro, já estava, portanto, amparada por uma perspectiva contrária a qualquer opressão relacionada a gênero.

Buscando em ambiente virtual, descobri que outras mulheres também se manifestaram contra as explicações dadas por Matta e Silva em suas obras. No blog *Abaré mirim*, pude encontrar uma pequena análise do livro *Umbanda do Brasil* (1969), de Matta e Silva, que demonstra a indignação da *blogueira* com a leitura do livro. Ela se descreve como *médium iniciante* na Umbanda e relata no *blog* sua inserção na religião, na cidade onde mora, São Paulo. Ao final da análise da obra de Matta e Silva, a *blogueira* conclui que:

Acreditar nessas teorias infundadas é acreditar que o mundo espiritual faz tudo errado, que os guias espirituais que trabalham com médiuns [sic] femininos são menores que os que trabalham com médiuns [sic] masculinos, que a mulher é suja, má, infectada de impurezas e merece ser queimada na fogueira purificadora da inquisição. (sim, porque esse texto do ilustríssimo W. W. Da Matta e Silva só pode ter vindo direto da idade média). E a editora que botou esse livro à venda, sem ao menos reeditar esse conteúdo machista, difamador e de total violência contra as mulheres umbandistas, deveria ser processada [sic], sinceramente.

Eu sempre acho que os livros têm algo a nos ensinar, o que esse livro me ensinou? Que tem livros e autores que não merecem credibilidade. No dia seguinte, fui na feirinha e pedi para trocar de livro e risquei o senhor Da Matta e Silva da minha vida de leitora (Autora anônima. Disponível em <<https://abaremirim.wordpress.com/2015/12/02/a-umbanda-o-suor-venenoso-e-a-violencia-contra-as-mulheres/>>. Acesso em 21 de outubro de 2016).

Há outras pessoas que discordam dos argumentos de Matta e Silva em suas obras. Luana, uma das entrevistadas e *médium* incorporante do terreiro, afirmou que Matta e Silva foi, para ela, um dos grandes machistas da história. Luana tem 41 anos, é advogada e começou a frequentar o espiritismo kardecista aos 15 anos de idade, permanecendo até os 30 anos de idade. Depois disso se inseriu no mesmo terreiro frequentado por seu Renato, no bairro Juliana, de onde saiu juntamente com André, seu Renato e outros *médiuns*. Para ela, alguns dos argumentos de Matta e Silva são infundados e baseiam-se em uma concepção errônea do que é ser mulher (voltarei ao tema nos capítulos 2 e 3). É realmente intrigante a maneira como Matta e Silva conduz sua argumentação acerca das relações de gênero e de como devem atuar homens e mulheres na Umbanda Esotérica. Além das argumentações sobre gênero, pode-se encontrar nas obras de Matta e Silva duras críticas ao Candomblé e a outros cultos umbandistas. No capítulo 2 abordarei mais a fundo os elementos contidos nesta e em outras obras de Matta e Silva.

Após ter contato com a obra de Matta e Silva e inserir-me mais fortemente no terreiro, pude perceber na prática as diferenças entre as atividades de mulheres e homens³¹ no terreiro. No período em questão, a partir de 2012 até 2015³², vi que além de não poder ser chefe de terreiro, a mulher não podia colher ervas para banhos e defumações, principalmente se estivesse menstruada, não podia abrir o *portal* do terreiro para as pessoas entrarem ou saírem, não podia realizar defumações, entre outras interdições. Meu lugar de umbandista foi imprescindível para a percepção de tais situações, levando-me à realização da pesquisa. Aos olhos externos talvez tais supostas diferenças não se tornassem tão evidentes. Para dar conta da minha relação com o campo, adotei o dispositivo metodológico desenvolvido por Favret-Saada (2005) da *afetação*, ou do *deixar-se afetar*. Segundo a autora, observar de fora impõe limites à análise antropológica, pois nem tudo aparece nesse tipo de observação. Ver a partir *de dentro* permite que o pesquisador se insira no processo como as coisas estão sendo realizadas, proporcionando uma observação mais fiel da realidade estudada. Aceitar ser afetado, segundo Favret-Saada (2005) é uma maneira de qualificar a fala dos interlocutores.

Favret-Saada (2005) afirma ainda que os antropólogos, geralmente, estabelecem a Grande Divisão entre “nós” e “eles”. Mas a autora problematiza essa divisão, pois o antropólogo pode ser chamado a participar do evento que observa. Nesse ponto, a Grande Divisão se desfaz. Como estabelecer uma Grande Divisão se o antropólogo *está dentro* e é chamado à participação dos eventos e à discussão acerca das questões de gênero? No caso de minha pesquisa, essa grande divisão cai por terra porque sou nativa e me dispus às discussões acerca do gênero. O antropólogo, ao quebrar a Grande Divisão, se recusa a estar no lugar de detentor da verdade e concede estatuto de verdade à fala nativa. Mas posso afirmar que enquanto umbandista também fui afetada pela Antropologia, pois meu olhar umbandista esteve sempre intermediado pelo olhar antropológico. Sem dúvida, ambos os olhares, de nativa e antropóloga,

³¹ É importante salientar novamente que as noções de feminino e masculino na Umbanda Esotérica negam a noção de construção social do gênero e naturalizam e fixam as duas posições. Estes aspectos serão analisados nos capítulos 2 e 3.

³² Este período está sendo delimitado porque no final de 2015, algumas regras foram alteradas, inclusive aquelas que envolvem as atividades femininas. Estas alterações serão trabalhadas no capítulo 3.

unidos à perspectiva feminista, estiveram presentes na pesquisa, possibilitando uma análise rica do objeto de pesquisa.

Contudo, a antropologia realizada *em casa* possui os seus limites. Strathern (2014a) realiza reflexões acerca dos limites desse tipo de trabalho antropológico, realizado onde antropólogo e nativo, aparentemente, compartilham dos mesmos códigos de entendimento do mundo. Existe distância nesse caso? Existe a Grande Divisão entre “nós” e “eles”? Como o antropólogo pode se distanciar do que é familiar? A autora responde a estas questões afirmando que o antropólogo não possui a mesma perspectiva dos interlocutores, os métodos do trabalho antropológico são específicos e fazem parte do *métier* desse trabalho, mesmo que ambos se insiram na mesma sociedade (STRATHERN, 2014a). Isso significa que, corroborando as ideias de Goldman (2006), não se trata de se tornar nativo porque o antropólogo sempre tem um olhar diferenciado sobre aquilo que observa. Mesmo que o antropólogo faça parte do ambiente estudado, o *métier* antropológico caracterizado pelo uso da observação participante e da escrita etnográfica é específico da disciplina, portanto somente o pesquisador as detém naquele contexto. E aí se encontra um dos limites da autoantropologia (STRATHERN, 2014a). Portanto, mesmo que algum dos interlocutores do terreiro no qual produzi esta pesquisa quisesse pensar sobre as relações de gênero no terreiro, o tipo de elaboração produzida por sua análise seria diferente da elaboração produzida por uma antropóloga. Não se trata de hierarquizar conhecimentos e capacidades de reflexão, mas de estar atento ao fato de que a análise antropológica depende de uma bagagem teórica que não é a do interlocutor, e a experiência do interlocutor é situada e não há como o antropólogo passar pela mesma vivência. Mesmo como nativa, minha vivência é diferente das vivências – únicas – naquele terreiro.

Esta pesquisa, realizada na religião que escolhi, fez-me ficar atenta a alguns riscos: a afetação poderia se tornar superior ao trabalho antropológico. Em diversos momentos, tive dificuldades em desnaturalizar os conceitos nativos. Para mim, a linguagem utilizada no terreiro é cotidiana; foi um exercício árduo me desimpregnar da minha experiência anterior no campo e realizar a problematização antropológica dos conceitos êmicos. Como eu disse anteriormente, ser antropóloga, umbandista e feminista faz parte de quem eu

sou. Strathern (2006), analisando o caso melanésio, utiliza o termo socialidade para referir-se à “criação e manutenção de relações”, pois “longe de serem vistas como entidades singulares, as pessoas melanésias são concebidas tanto divididas como individualmente. Elas contêm dentro de si uma socialidade generalizada” (p. 40). O conceito de sociedade para a autora não pode ser utilizado para tratar dos melanésios porque “concebemos a sociedade como força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam irreduzivelmente como singulares” (Idem, p. 40). Isso significa que o conceito de sociedade reúne indivíduos indivisíveis, unos, completos. Já na socialidade melanésia, existem indivíduos que contêm dentro de si as relações e que são, ao mesmo tempo, divisíveis. Sabe-se que a proposta da autora é analisar a socialidade melanésia e tentar compreendê-la a partir de seus próprios conceitos, mas a noção de indivíduo, apesar de ser utilizada pela autora especificamente para o melanésio, pode ser transferida para minha posição na pesquisa. Penso ser impossível separar quem eu sou, como fui formada, minhas concepções feministas, umbandistas e antropológicas, então nesse sentido posso me reconhecer na noção de indivíduo ocidental, aquele que (supostamente) não se divide, que é uno, nos termos de Strathern (2006), ou que ao menos constrói a narrativa de sê-lo. No sentido ocidental, sou indivíduo composto por todas as experiências pelas quais passei, dentre elas a formação antropológica, a umbandista e a feminista, que são acionadas nesta pesquisa. Porém, a proposição do tema de pesquisa relacionado a uma parte da minha experiência levou-me a perceber a necessidade de acionar a bagagem antropológica aprendida, e assim realizar um exercício de afastamento e de desnaturalização das categorias êmicas. Mas esse afastamento é limitado, tenho que reconhecer, porque, como já refletido acima, penso não ser possível negar minha formação umbandista e a influência da mesma sobre o trabalho.

Strathern (2006) afirma que sua “narrativa opera através de várias relações ou oposições; ao eixo nós/eles, acrescento dádiva/mercadoria e os pontos de vista antropológico/feminista” (p. 33). Minha narrativa também seguirá o sentido da autora, buscando não estender minhas percepções feministas à Umbanda, tentando não tornar o conhecimento produzido por mim inquestionável. Não pretendo, assim como Strathern (2006), “substituir os conceitos exógenos por

correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos” (p. 33).

Na mesma linha de Favret-Saada (2005) e Strathern (2014a), Goldman (2006) propõe reflexão acerca do fazer antropológico que durante muito tempo foi utilizado com o intuito de conhecer para dominar povos nativos do mundo inteiro. Para sair da chave da dominação, Goldman (2006) diferencia o saber antropológico do saber nativo, pois o antropólogo conseguiria dar valor a tudo; ou seja, aquilo que se encontra na cotidianidade nativa é analisado pelo antropólogo com outro olhar e seria nesse ponto que se encontraria a diferença entre ser nativo e antropólogo. A observação participante, proposta por Malinowski em *Argonautas do Pacífico Sul*, não é, segundo Goldman (2006), uma “metamorfose em nativo”, mas um *deixar o nativo falar* e “captar as ações e os discursos em ato” (p. 170). Através dessa atitude e da articulação de seu conhecimento prévio com o que foi observado em campo, o antropólogo pode conferir “inteligibilidade aos acontecimentos” (p. 171). Goldman (2006) afirma ainda que *ser afetado*, nos termos de Favret-Saada (2005), é fundamental, pois se trata de legitimar o lugar dos interlocutores na pesquisa.

Ainda segundo Goldman (2006), a pretensão do antropólogo não é se tornar nativo, mas

expandir e aprofundar uma experiência cultural através de outra, estrangeira, praticando uma ‘fecunda corrupção’ ao expandir e enriquecer nossa própria cultura, aprofundando nosso autoquestionamento e colaborando para própria transformação (p. 169).

Assim seria possível a realização de uma antropologia autoperceptiva e autoconsciente, nos termos de Wagner (2012), permitindo que o antropólogo compreenda suas próprias operações e se reconheça na compreensão do outro.

Através do desenvolvimento do afeto, nos termos de Favret-Saada (2005), o acesso a certos elementos negados aos olhos externos se torna possível, permitindo que a participação se torne um instrumento de conhecimento. Assim como Favret-Saada (2005), “escolhi conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional: é voltando sucessivamente a elas que constituo minha etnografia (p. 160)”. Minha ligação

com o terreiro tornou objeto da ciência a experiência de campo e a maneira como foi modificada por ela (Idem, p. 160). Como afirma Favret-Saada (2005), a experiência de campo de ser afetado possibilita explorar “aspectos de uma opacidade essencial do sujeito frente a si mesmo” (p. 161), pois se trata de uma metodologia de pesquisa que acontece de maneira “involuntária” e “não intencional”, permeada muitas vezes, pela comunicação não verbal. Portanto, *estar dentro* foi essencial para a percepção dos aspectos ligados às relações de gênero que serão abordados ao longo deste trabalho.

Para salientar a importância de se ver a partir de dentro, cito Evans-Pritchard (1978) tratando da diferença entre um antropólogo ateu e um crente nos estudos de religião.

Enquanto consideramos o estudo da religião como um fator da vida social, pode importar pouco a diferença entre um antropólogo crente ou ateu, desde que em ambos os casos ele deve se restringir apenas àquilo que pode observar. Mas se desejarmos ir além disso, é preciso que cada um siga um caminho diferente do outro. O ateu procura alguma teoria – biológica, psicológica ou sociológica – que explique a ilusão; o crente procurará compreender a maneira pela qual um povo concebe uma realidade e suas relações com ela. Para ambos, a religião é uma parte da vida social, mas para o crente, tem também outra dimensão (p. 166).

O autor salienta que um crente pode atingir a compreensão da religião porque tem uma experiência religiosa que atinge sua consciência interior, ele vê as coisas a partir de dentro; o ateu corre o risco de falar da religião “como um cego falando de cores ou um surdo falando de uma bela composição” (SHMIDT apud EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 166).

Sobre a experiência de *estar fora*, a posição de cientista, de pesquisadora, também foi determinante para meu olhar diferenciado sobre as relações de gênero no terreiro. Minha formação em Ciências Sociais³³ e o fato de ter cursado a disciplina de Antropologia do Gênero no curso de graduação foi, sem dúvidas, indispensável para a pesquisa. Como afirma Goldman (2006), o antropólogo dá importância a elementos do cotidiano nativo que o nativo não observa. O pesquisador procura em seus locais de pesquisas as *piscadelas*, as partículas de comportamento que possibilitam atingir as respostas aos questionamentos do pesquisador (GEERTZ, 2008, p. 5).

³³ Curso de Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais, realizado de 2002 a 2007.

Já Wagner (2012) compara o antropólogo ao epistemólogo, aquele que estuda algo no qual se inclui, usa sua cultura para estudar outra cultura. O antropólogo, segundo Wagner (2012), não consegue abandonar sua cultura para analisar a do outro. Isso significa que há limitações no trabalho antropológico, pois atingir uma pretensa neutralidade só seria possível se o antropólogo não tivesse cultura – se é que alguma ciência é realmente neutra. Numa pesquisa como esta em que a antropóloga é ao mesmo tempo nativa e pesquisadora, o envolvimento com o campo realizado é inegável e dificilmente disfarçável. Portanto, quando pretendo realizar um exercício de alteridade, tenho consciência de seus limites devido à minha relação direta com o local e as pessoas que me dispus a estudar. Em muitas situações, meu envolvimento emocional com o campo impossibilitou a realização da análise antropológica a respeito. Mas esse envolvimento não faz de mim menos pesquisadora. Pelo contrário, como já afirmei antes, a inserção no campo me possibilitou acesso a diversos elementos aos quais talvez não tivesse acesso se não fosse *de dentro*. Além disso, o meu lugar no campo, como mulher e feminista, favorece uma perspectiva específica, reconhecidamente parcial e localizada.

Para Haraway (1995), a objetividade é uma construção que é transmitida nas academias como uma fábula. A prática científica é muito diferente daquilo que é pregado pelos cientistas. Quem acredita nessa pretensa objetividade, segundo a autora, é um grupo pequeno de filósofos (p. 9). A prática científica é um campo de poder que não pode ser concedido a qualquer pessoa. Por isso, a epistemologia promove a negação do acesso a esse poder por alguns grupos. Haraway (1995) diz ainda que existe uma “versão feminista da objetividade” (p. 13).

As feministas têm interesse num projeto de ciência sucessora que ofereça uma explicação mais adequada, mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm (Idem, p. 15).

A posição de feminista concede, então, um privilégio na observação da realidade, como ressalta a tradutora Sandra Azeredo, em nota ao texto de Haraway (1995), “o lugar de onde se vê (e se fala) – a perspectiva – determina nossa visão (e nossa fala) do mundo” (p. 11). O olhar concedido pelos estudos

feministas permite analisar os fenômenos sob outra ótica, o que muitas vezes não pode ser feito por pessoas que não possuem essa maneira de enxergar a realidade.

Haraway (1995) afirma ainda que o feminismo conseguiu identificar na ciência “algumas versões das doutrinas de objetividade a serviço de ordenações hierárquicas e positivistas a respeito do que pode ter validade como conhecimento” (p. 16-17). A autora produz uma crítica à ciência positivista que afirma as coisas como exatas, objetivas. Contudo, é importante ressaltar que Haraway (1995) critica os essencialismos, ao tratar da importância do feminismo a autora não pretende generalizar o uso do conceito. Os feminismos são vários, assim como as mulheres o são. Também não se deve essencializar a noção de verdade científica ou a ciência como um todo. A autora pretende uma problematização daquilo que a ciência considera real e inquestionável. Essa problematização tem o intuito de propor uma ciência local e a renúncia a qualquer forma de conhecimento que não seja localizada. De acordo com Haraway (1995), seu texto “é um argumento a favor do conhecimento situado e incorporado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis” (p. 22). Isso não significa que o pensamento dos “subjugados” não seja passível de questionamento. Sua experiência junto aos “modos de negação através da repressão” (p. 23) são insubstituíveis, mas a análise produzida por quem *vem de baixo*, mesmo que tenha uma perspectiva privilegiada, requer a mesma habilidade de análise daqueles que produzem o conhecimento de posição privilegiada. Ser mulher na Umbanda concedeu privilégios na observação das diferenças de gênero. Aparentemente, aos homens não incomodava a existência de tais diferenças, apregoadas pelas obras de Matta e Silva. O cabedal teórico feminista e de gênero ao qual tive acesso na graduação em Ciências Sociais (BEAUVOIR, 2009; SCOTT, 1990; ROSALDO, 1979; ORTNER, 1979; BUTLER, 2016; STRATHERN, 1997) e minha experiência pessoal de contestação das opressões exercidas pelas relações desiguais de gênero me levaram a desenvolver outro olhar sobre gênero na Umbanda Esotérica.

Denomino-me feminista porque tento cotidianamente lutar contra as assimetrias, descortinando a ordenação hierárquica do mundo produzida pelas relações de poder ligadas a gênero (SEGATO, 1998). Minha luta também é

contra o lugar desprivilegiado das mulheres na sociedade em que vivo, o que tento problematizar por meio de pesquisa acadêmica. Apesar de não participar ativamente da luta política – aquela que busca se aproximar do Estado –, minha produção acadêmica e minha atuação na sociedade³⁴ estão orientadas pela perspectiva feminista que contraria as hierarquias ligadas a gênero e, nesse sentido, também é política. E minha prática está orientada pelas teorias feministas com as quais já tive contato, a saber: Beauvoir, 2009; Butler, 2016; Haraway, 1995; Mead, Ortner, 1979; Rosaldo, 1979; Scott, 1990; Strathern, 1997, 2006, 2014a e 2014b. Apesar de heterogênea, esta literatura foi escolhida por fazer parte de minha formação e contribuir para que eu lutasse em minha prática acadêmica contra as desigualdades de gênero. Beauvoir (2009) foi quem me alertou, juntamente com Rosaldo (1979) e Ortner (1979), para a desnaturalização das desigualdades de gênero. Hoje o que parece óbvio nos estudos de gênero, à época foi bastante significativo para que eu abandonasse o senso comum acerca da relação direta entre sexo e gênero. Mead (2014) foi pioneira na área de antropologia na demonstração de que as diferenças de gênero não eram naturais e sim culturais, sendo, portanto, leitura imprescindível a uma mulher, antropóloga e feminista. Já Butler (2016), Haraway (1995) e Strathern (1997, 2006, 2014a, 2014b) contribuíram para a minha atualização nas discussões feministas e de gênero e para a quebra de alguns paradigmas como o da universalidade da subordinação feminina e das diferenças sexuais como parâmetro primeiro e único do gênero.

Haraway (1995) defende a necessidade de um saber localizado como crítica ao relativismo e à totalização. É necessário dizer de onde se fala e, nesse sentido, ser parcial. Mas a autora afirma que somente identidade não produz identidade, somente se identificar enquanto subjugado não é suficiente para produzir conhecimento a respeito. É necessário posicionamento crítico e nem todo subjugado o terá (p. 27). Mas sem dúvida, a autora reconhece que as lutas sociais podem produzir conhecimento libertador, mesmo que nem todas essas lutas o tenham feito. Para Haraway (1995), o conhecimento produzido a partir do feminismo não pode estar ligado às dicotomias, pois elas são sempre falhas. “O feminismo tem a ver com uma visão crítica, conseqüente com um

³⁴ Atuo como professora da educação básica em escola pública de Belo Horizonte.

posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero” (p. 31). A dicotomização leva à essencialização e separar homens de mulheres na análise científica, por exemplo, geraria essencialismos de ser homem e de ser mulher. Na Antropologia *feita em casa* corre-se o risco de generalizar essa opressão por se tratar de objeto de pesquisa inserido no contexto da sociedade ocidental. Mas isso não descarta a ideia, por exemplo, de que se trata realmente de um caso de desigualdade de gênero no modelo ocidental.

A produção de saberes localizados, para Haraway (1995), significa permitir que

o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento “objetivo” (p. 36).

Portanto, na perspectiva parcial que a autora propõe, o objeto de pesquisa é também agente transformador e pode modificar o curso da produção de uma teoria parcial. O mundo não fala por si só, segundo Haraway (1995), é necessário que alguém produza conhecimento sobre ele, mas ele não desaparece após a “decodificação” produzida pelo cientista. Este não pode achar que é um “um senhor decodificador” que descobriu tudo sobre o mundo. Reconhecer isso é compreender que os objetos científicos têm agência (HARAWAY, 1995, p. 37).

Por fim, Haraway (1995) afirma que a riqueza do feminismo está na produção de uma objetividade carregada de “surpresas e ironias”, já que as mulheres não se encontram no centro da produção do conhecimento e podem, portanto, conceber outra perspectiva de seu objeto de pesquisa. Outra contribuição é a problematização de categorias sem necessariamente abandoná-las.

Quanto à importância da posição de cientista social em minha pesquisa, podemos utilizar a perspectiva de Cardoso de Oliveira (1996) que ressalta que o “olhar” de um cientista, de um antropólogo é diferente de outros olhares. O pesquisador em ciências sociais, em especial o antropólogo, possui percepção diferenciada ao se inserir em campo. Segundo o autor, no momento em que nos inserimos em campo, nosso “olhar etnográfico” é acionado e passamos a vasculhar todo o local em busca de elementos importantes. Nesse momento iniciamos a análise, pois nosso olhar passou por uma “domesticação teórica” (p. 15).

Apesar de a teoria ter tornado nossa capacidade de observação mais sofisticada, Cardoso de Oliveira (1996) diz que somente o “olhar” não é suficiente para a realização da pesquisa (p. 18). Precisamos também do “ouvir”. Estes dois recursos estão ambos condicionados por disciplinas e paradigmas contidos na academia e permitem descobrir os sentidos do que é observado para o nativo estudado e as significações para o antropólogo que observa de fora. O momento de conversa com os interlocutores deve ser, segundo Cardoso de Oliveira (1996), dialógico. Interações são estabelecidas e através delas surge um “verdadeiro encontro etnográfico” (p. 21).

Por fim, Cardoso de Oliveira (1996) diz que o “escrever” é a maneira como o antropólogo traduz e interpreta o que observou e ouviu e faz isso por meio do texto escrito. A produção escrita é a maneira de pensar sobre o trabalho de campo e de acessar a memória através da “presentificação do passado” (p. 31).

Foi possível também ouvir o que os interlocutores tinham a dizer sobre as relações de gênero, já que, como ressaltou Cardoso de Oliveira (1996), somente o olhar não é suficiente para atingir as reflexões necessárias sobre as relações sociais entre os nativos. Através de entrevistas pude ouvir os membros do terreiro expondo suas visões acerca das relações de gênero no terreiro, atribuindo assim, “sentido” a essas relações. As entrevistas foram realizadas dialogicamente, pois, além de possuir o *métier* antropológico, também possuo o *métier* umbandista. E isso possibilitou um “encontro etnográfico” em que ouvi e fui ouvida (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Assim pude reconstituir o imaginário dos umbandistas acerca das relações de gênero no terreiro. Ademais, fui afetada, nos termos de Favret-Saada (2005), pela Umbanda desde quando nela me inseri, fui afetada também pelas relações de gênero e isso me levou à busca de compreensão destas relações. A afetação me levou a *ouvir os tambores dos mortos*, no sentido do que Goldman (2003) presenciou em seu trabalho de campo sobre o Candomblé.

A mudança nos estilos de reflexividade, segundo Marcus (1994), é uma das contribuições da antropologia pós-moderna. As propostas desta corrente de pensamento antropológico abriram espaço para o trânsito entre técnicas cognitivas, marcando a inserção no texto antropológico de elementos como a sensibilidade e o dialogismo. Ainda de acordo com Marcus (1994), o pós-

modernismo possibilitou novas categorias textuais que promoveram uma profunda transformação não só na antropologia, como em toda a pesquisa qualitativa em ciências sociais. Apesar de diversas críticas às desconstruções promovidas pelo pós-modernismo, este traz à tona descontentamentos com o fazer antropológico e críticas à retórica por ele utilizada. E assim, legitima novas maneiras de fazer pesquisa e novas maneiras de produção da escrita na antropologia. Marcus (1994) ressalta também a maneira como o feminismo fez uso da reflexividade para atuação política, tornando-se parte do posicionamento feminista legítimo e promovendo a superação da ideia de que os discursos não possuem valores relacionados a gênero.

A produção antropológica ocorrida depois do pós-modernismo nunca mais foi a mesma, não há mais sentido fixo na produção antropológica, segundo Marcus (1994). Esta pesquisa também se tornou um experimento, pois utilizo a técnica de escrita em primeira pessoa para assumir meu lugar na escrita e na pesquisa. Percebi que não há como produzir esta escrita antropológica sem falar também de mim e esta se tornou uma forma de autoconhecimento enquanto pesquisadora.

Minha tentativa ao longo da pesquisa foi estabelecer conexões entre *estar dentro* e *estar fora*, permitindo que a antropóloga, a feminista e a umbandista produzissem conhecimento conjuntamente. Ser “nativa” foi apenas um dos recursos utilizados para perceber as relações de gênero no terreiro; o feminismo, sem dúvida, foi imprescindível para que eu buscasse meu objeto de estudo; e a Antropologia perpassa e sempre perpassou minhas vivências, desde que passei a ter consciência de sua importância (após a graduação em Ciências Sociais).

1.6- Experimento etnográfico

Desde Malinowski (1978), a Antropologia assume a escrita etnográfica como método para dar conta do encontro cultural entre *nós* e *eles*. Este autor discorreu também sobre a necessidade de realização de trabalho de campo, criticando a Antropologia de gabinete que o antecedeu. A etnografia, no sentido malinowskiano, deve conter todos os elementos da vida nativa, sendo papel do

antropólogo ficar atento ao comportamento das pessoas que observa para não perder nenhum elemento. Outra contribuição desse autor está na valorização da produção de diário de campo para que os “fenômenos imponderáveis da vida real” sejam registrados (MALINOWSKI, 1978, p. 29). Além do diário de campo, Malinowski (1978) diz ainda que o antropólogo deve abandonar, vez por outra, a máquina fotográfica e o caderno de campo e viver entre os nativos, com o intuito de participar da vida cotidiana dos povos estudados.

Grandes foram as contribuições de Malinowski (1978) para a Antropologia e, durante muito tempo, seu modelo de etnografia foi o mais utilizado. Mas diversas críticas já foram feitas, principalmente acerca da imparcialidade apregoada por ele, que parece ser impossível de ser atingida na Antropologia. O autor é criticado também por, segundo diversos antropólogos³⁵, ter fabricado uma realidade e não ter manifestado sua presença entre os nativos. Os problemas enfrentados, as insatisfações e o relacionamento com os nativos não aparecem no texto de Malinowski (1978). Somente depois de sua morte, seus diários de campo foram publicados e só aí tivemos contato com as subjetividades do trabalho de campo do autor.

Geertz (2008) escreve que a etnografia é o principal recurso antropológico para acessar o pensamento nativo e sua maneira de ver o mundo. A etnografia, para o autor, deve ser composta por uma descrição densa do modo de vida dos interlocutores para que o antropólogo chegue o mais perto possível da interpretação do mundo feita por eles. Mas a etnografia e a análise antropológica são sempre interpretações de “segunda” ou “terceira mão”, já que o nativo é quem interpreta seu próprio mundo em primeira mão. O antropólogo busca, então, de acordo com Geertz (2008), compreender as *piscadelas*, ou seja, compreender o significado das ações dos interlocutores no contexto em que são realizadas, desvelando as intenções por trás de ações aparentemente iguais (como as *piscadelas*, que podem ser realizadas com diferentes objetivos). Com o objetivo de interpretar esses elementos do pensamento nativo é que o recurso da descrição densa é utilizado, buscando fixar o discurso nativo para possibilitar sua compreensão (GEERTZ, 2008, p. 31). Fischer (1983) salienta que Geertz, além da valorização da etnografia,

³⁵ Para questionamento da teoria de Malinowski (1978), ver Geertz, 1967.

concedeu centralidade à comunicação entre antropólogo e interlocutor, buscando a compreensão das motivações e intenções dos agentes (FISCHER, 1983).

Fischer (1983) e outros autores chamam a atenção para o fato de que aquilo que interessa ao antropólogo é, na maioria das vezes, algo que só interessa a ele.

Assim, por exemplo, planejadores, políticos e acadêmicos poderiam falar de religião, colocando problemas de desenvolvimento; shiitas, judeus, zoroastrianos e bahais podiam reclamar das demandas opressivas feitas sobre eles pela religião dos outros, pelas repressivas tradições milenares ou por clérigos ignorantes; e, no entanto, todos eles, mesmo assim, afirmavam que, apesar do abuso, a religião era algo bom (FISCHER, 1983, p. 65).

Isso significa que mesmo que eu considere que a discussão de gênero possa se estender a todos os umbandistas do terreiro, principalmente às mulheres, a perspectiva que desenvolverei não necessariamente interessa a outras pessoas. Mas o trabalho etnográfico produzido por mim acerca das relações de gênero na Umbanda Esotérica tem a modesta pretensão de conceder um retorno aos interlocutores e, quiçá, modificar seu modo de ver as coisas. Digo isso porque, apesar de não ser objetivo da Antropologia modificar a forma como os interlocutores veem as coisas, a perspectiva feminista que venho defendendo me concede a esperança de que a forma como os umbandistas lidam com as questões de gênero seja alterada e que este trabalho tenha contribuído para a diminuição das desigualdades de gênero na Umbanda Esotérica.

Marcus (1994) salienta que a etnografia nunca foi questionada enquanto método, foram questionadas apenas as maneiras clássicas de fazê-la. O antropólogo precisa estar atento às mudanças na concepção do texto etnográfico, mas não deve se perder em meio aos textos confusos produzidos pelos antropólogos pós-modernos. Os experimentos etnográficos em que as sensibilidades se manifestam e em que a “reflexividade experimental” – que pressupõe parcialidade e posicionamento do lugar de fala – existe são permitidos atualmente. Mas o antropólogo precisa tomar cuidado com a fronteira do “vale tudo” e ter ciência de que se trata de uma etnografia e que há

um passo a passo³⁶ a ser seguido para que o trabalho seja considerado como tal (MARCUS, 1994, p. 26).

O *estar dentro* e o *estar fora* da Umbanda Esotérica proporcionou a produção de uma espécie de experimento etnográfico que inova na conjugação de três identidades: a feminista, a antropológica e a umbandista. Esta etnografia não pretende ser uma etnografia clássica *a la* Malinowski, na qual o antropólogo não se posiciona, nem tão pouco imparcial; sentimentos e percepções obtidas a partir *de dentro* estão presentes nesse trabalho e perpassaram toda a pesquisa. Mas, sem dúvida, as teorias antropológicas acerca do fazer antropológico e da produção de etnografias (MALINOWSKI, 1978; GEERTZ, 2008; FISCHER, 1983; MARCUS, 1994) estão permeando todo o trabalho, pois estas teorias me demonstraram a importância do *estar fora* para a compreensão das relações de gênero que tanto me intrigaram (e intrigam) desde meus primeiros contatos com a Umbanda Esotérica. Contudo, *estar dentro* foi o componente gerador deste trabalho etnográfico, que proporcionou a percepção destas relações e permitiu minha aproximação dos interlocutores e da perspectivaêmica acerca das mesmas relações.

1.7- Descortinando as relações de gênero na Umbanda Esotérica

Minha inserção no terreiro possibilitou o acesso a conversas e comentários diversos de algumas mulheres umbandistas acerca das diferenças de tratamento entre homens e mulheres³⁷. Reclamações foram ouvidas inúmeras vezes, principalmente em relação às práticas consideradas injustas e preconceituosas. Entre algumas mulheres do terreiro, o assunto era mais abertamente debatido e muitas concordavam que algo incomodava nas posições assumidas por homens e mulheres. Os momentos de contestação eram inúmeros, mas pareciam permanecer no âmbito do não dito, porque essa contestação não era explícita para aqueles que comandavam as práticas no terreiro. Assim, as reclamações feitas pelas mulheres não tinham efeito algum

³⁶ Realizar observação participante, buscar a afetação, produzir a descrição do modo de vida nativo, produzir caderno de campo, etc.

³⁷ Não se pode generalizar a percepção das mulheres acerca dessas diferenças de gênero. Nos termos de Butler (1987), não se pode dizer que há uma essência de ser mulher. As experiências femininas são diversas (BUTLER, 1987, p. 152). Portanto, as mulheres podem ter visões distintas acerca das relações de gênero na Umbanda Esotérica. Posteriormente voltarei ao assunto.

sobre a maneira como os rituais eram realizados e sobre a hierarquia existente no terreiro, e todas acabavam se silenciando frente à situação. Entre os homens não observei contestação das regras estabelecidas a homens e mulheres. Também não observava entre os *médiuns* nenhuma expressão de gênero ou sexualidade “transgressores”³⁸ dos postulados de Matta e Silva.

Nas discussões no grupo de mulheres, eu manifestava minha insatisfação às funções atribuídas às mulheres e parte do grupo dizia que eu compreenderia os motivos com o tempo e que a explicação estaria ligada a questões energéticas de cada sexo biológico. Ou seja, estas mulheres acreditavam que eu aceitaria os dogmas ligados à mulher instituídos por Matta e Silva em suas obras. Ressalto novamente a importância do olhar feminista e do olhar de pesquisadora na construção do problema de pesquisa. Mesmo com as afirmações das colegas umbandistas de que o dogma seria aceito com o passar do tempo, meu *ímpeto* antropológico me levou a persistir na questão enquanto um problema a ser desvendado. Os argumentos não me convenceram porque acredito que meu “olhar antropológico”, nos termos de Cardoso de Oliveira (1996), juntamente com meu olhar feminista, falaram mais alto, me levando a problematizar tais afirmações dos interlocutores. Esse assunto me intrigava e eu me perguntava: como em uma religião afro-brasileira poderia haver o que eu acreditava ser formas de subordinação feminina? Como poderia acontecer o que eu considerava um retrocesso em relação ao Candomblé, que eu imaginava mais avançado no que dizia respeito ao protagonismo feminino? Como relata Édison Carneiro a Ruth Landes (2002) em diálogo sobre o candomblé na década de 1940,

há lugar para os homens. Financiam terreiros. Tocam os instrumentos musicais para as danças sagradas, abatem os animais nos sacrifícios e coletam ervas. Fazem muitas coisas, mas não vão até a tontura. Podem até dançar, mas com sobriedade e sozinhos, jamais na companhia de mulheres. As mulheres são sagradas para os deuses, compreende? E se supõe que os homens estejam profanados pelas relações comerciais e com outras mulheres. Imagina-se que o sangue dos homens seja “quente” e isso é considerado ofensivo aos deuses para quem as mulheres se preparam. (LANDES, 2002, p. 77)

³⁸ Nomeio de “transgressores” o gênero ou a sexualidade que não compartilham dos preceitos “naturalizadores” designados por Matta e Silva aos sexos feminino e masculino, a saber, transgêneros, travestis, gays, lésbicas, etc. Vez por outra detectei a presença de LGBTTI's entre os *consulentes*, mas entre os *médiuns* nunca.

A leitura de Landes (2002) me levou a contestar ainda mais as práticas umbandistas ligadas a gênero, pois a autora trata predominantemente da presença da mulher no Candomblé da Bahia e do protagonismo assumido pelas sacerdotisas dos terreiros. Ela foi também pioneira em demonstrar a preeminência de homossexuais nos cultos de caboclo, que eram considerados grupos de culto não tradicionais, por isso aceitavam homossexuais (p. 76). Landes (2002) relata também a proibição de homens dançarem e entrarem em transe no candomblé. Somente as sacerdotisas dançavam e, de acordo com a tradição, “somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades” e “o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante” (p. 321). Homens, de acordo com a autora, só poderiam se tornar sacerdotes em casos excepcionais, mas não adquiriam a mesma credibilidade das mulheres que tinham a obediência e o respeito dos adeptos ao candomblé.

Os homens, no Candomblé analisado por Landes (2002), eram ogãs encarregados de tocar atabaque e realizar os sacrifícios. Já nos cultos de caboclo, as regras eram menos rígidas e os homens podiam ser chefes de culto. Mas a maioria deles era homossexual e não reproduziam, de acordo com a autora, o padrão de masculinidade da sociedade patriarcal (p. 327).

A comparação entre Umbanda e Candomblé é comum nos estudos de religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2004; SANCHIS, 1997; SILVA, 2005; NASCIMENTO, 2010), mas cabe ressaltar que possuem diferenças significativas em suas ritualísticas. As observações feitas por Landes (2002) acerca de questões de gênero no Candomblé foram o pontapé inicial para minha tentativa de compreensão das relações de gênero na Umbanda Esotérica porque, possivelmente motivada por senso comum, eu acreditava que o Candomblé transgredia normas ligadas a gênero recorrentes em outras religiões. Sabe-se que uma religião com predominância feminina não necessariamente tem mulheres como protagonistas do sagrado, exemplo disso são igrejas neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus, cuja maioria de fiéis é composta por mulheres, mas não são elas que controlam o sagrado. Ao contrário, as mulheres podem aparecer como associadas ao mal em igrejas como a Universal (ALTIVO, 2015).

Estudos recentes sobre o Candomblé afirmam haver uma predominância feminina na direção dos terreiros, conforme constatação de Jesus (2011),

Birman (2005) e Bastos (2009). Em Jesus (2011), podemos encontrar diversos elementos que corroboram com esta afirmação. A autora cita alguns autores que se dedicaram a investigar as práticas e os significados do Candomblé no Brasil e registra o fato de grande parte deles ter constatado a predominante presença feminina nos terreiros (JESUS, 2011, p. 1). Apesar de Birman (2005) afirmar que o protagonismo feminino no Candomblé já foi contestado por diversos autores, “as suspeitas de transgressão sexual e de gênero mesmo entre aquelas casas que meticulosamente cultivavam uma proximidade identitária com o modelo dominante na sociedade inclusiva” não se dissiparam (p. 406). Ou seja, mesmo com as contestações relativas à predominância de mulheres no Candomblé, permanece a suspeita de que essa religião é local de transgressões ao modelo de relações de gênero existentes na sociedade patriarcal brasileira. Novamente cabe ressaltar que a predominância de mulheres não está diretamente relacionada ao seu protagonismo. Mas, tendo em mente “as suspeitas de transgressão sexual e de gênero” que em teoria existem em outras religiões afro-brasileiras (BIRMAN, 2005), eu me perguntei no início dessa pesquisa: qual é a explicação para essa aparente subordinação das mulheres observada na Umbanda Esotérica e que a afasta de outras religiões afro-brasileiras?

Rosado-Nunes (2005) afirma que dogmas religiosos, muitas vezes, mascaram uma reprodução das relações de gênero da sociedade, fazendo com que desigualdades sejam plenamente aceitas no ambiente religioso. O tipo de questionamento produzido por Rosado-Nunes (2005) fez despertar em mim a necessidade de compreender melhor as relações de gênero na Umbanda Esotérica e assim iniciar a pesquisa. É fato que, independentemente das questões dogmáticas de uma religião, ela está satisfazendo as aflições das mulheres, já que elas permanecem e compartilham dos dogmas. Assim, se a pergunta inicial passava pela “subordinação da mulher”, ao longo da pesquisa reelaborei essa questão e elaborei outras: além de me perguntar “porque há diferenças de gênero na Umbanda Esotérica”, também procuro saber como as mulheres compreendem essas diferenças e como as performatizam em sua prática no terreiro.

O círculo umbandista é bem pequeno, geralmente pessoas que frequentam terreiros distintos se conhecem e é costume visitar e conhecer terreiros

diversos. O trânsito entre terreiros, apesar de muitas vezes recriminado, leva à produção de comentários diversos acerca dos acontecimentos ocorridos nos rituais³⁹. Muitos frequentadores costumam parar os adeptos ao encontrá-los na rua para realizar comentários sobre algum acontecimento que chamou a atenção nos rituais passados. Eram comuns no ano de 2015 falas acerca da maneira como os homens *gostavam de mandar* no terreiro. Gestos, atitudes, falas e uma linguagem corporal própria dos homens do terreiro demonstravam isso. A maneira de chamar, de orientar e de solicitar ajuda das mulheres era observada pelos olhos atentos das pessoas que se encontravam fora do ritual. O gestual se mostrava impositivo, as mulheres não eram chamadas pelo nome, mas por estalos de dedos.

No terreiro⁴⁰, os homens abriam a porta para a entrada das pessoas que iam para se consultar e as defumavam. Também eram os homens quem abriam a porta para a saída tanto de frequentadores quanto de adeptos. Se eu quisesse sair, tinha que solicitar a algum homem que abrisse e fechasse a porta para mim. A explicação dada para todos esses fatos já relatados anteriormente estava ligada às obras de Matta e Silva. Para exemplificar a forma como esses elementos estão contidos nessas obras, cito passagem do livro *Segredos da magia de Umbanda e Quimbanda*, em que o autor trata da proibição dada às mulheres para colheita de ervas:

Nenhuma planta ou erva para “amacy” pode ser colhida, triturada e muito menos ser submetida como ato de consagrar outra pessoa, por elemento do sexo feminino. Lembre-se: em nenhuma corrente religiosa, iniciática, esotérica, mágica, templária, etc., do mundo, foi dado à mulher a outorga, o poder de iniciar visões e nem mesmo a suas iguais de sexo... Na Umbanda, jamais constou que essa OUTORGA também lhe fosse dada... O comando vibratório da mulher é passivo, úmido, lunar, esquerdo – é aquilo cuja natureza tem como eterna função de gerar, receber, ou seja, feita para ser eternamente fecundada pelo princípio ativo, direito, de ação positivamente fecundante... E esse é o HOMEM, o varão... (SILVA, 2011a, p. 88).

Também se encontrava disseminada no terreiro a ideia de que as mulheres estavam mais desarmonizadas do que os homens. O lado onde os homens ficavam no ritual era tido como mais harmônico e imune às influências

³⁹ Nilza Menezes analisa o trânsito religioso em religiões afro-brasileiras, relacionando-o à violência de gênero. A autora constata, em pesquisa realizada na cidade de Porto Velho-RO, de 2008 a 2012, que nas religiões afro-brasileiras existe um trânsito constante de fiéis que se deslocam de acordo com a pluralidade dessas religiões (MENEZES, 2014).

⁴⁰ É importante ressaltar que isso acontecia antes das mudanças ocorridas no final de 2015.

negativas de espíritos que têm o objetivo de prejudicar as pessoas. Já o lado onde as mulheres se encontravam era o lado da fofoca, da *demanda*⁴¹ e da intriga. Ou seja, o lado das mulheres estava em desarmonia com o que se esperava de um terreiro de Umbanda, de um local de luz em que se pretende ajudar pessoas necessitadas. Não é infrequente que o senso comum atribua às mulheres o estereótipo de fofoqueiras e causadoras de intriga⁴².

As questões de gênero eram tidas como dadas, naturais e pareciam não ter solução ou mesmo não deveriam ser solucionadas. Os questionamentos passaram a existir somente em conversas informais onde transparecia a indignação de algumas mulheres em relação às diferenças entre homens e mulheres no terreiro. Foram estes acontecimentos e questionamentos que me levaram à tentativa de compreensão das questões que envolvem as relações de gênero na Umbanda Esotérica.

⁴¹A demanda na Umbanda é uma espécie de sentimentos negativos alimentados por uma ou mais pessoas em relação às outras. Segundo o site da *Tenda Espiritual de Umbanda Caboclo Pena Verde*, “a demanda é sempre o objeto de uma irradiação de fluídos que podem ser frutos de mal vindo de pessoas ou grupos adversos, envoltos e tomados por raivas, rancores, mágoas, inveja, ciúmes, mas principalmente motivados pela vingança e pelo ódio, sentimentos que ocupam de tal forma a mente, o coração e o próprio espírito, tornando obcecada a pessoa que deles se deixar influenciar” (Disponível em <<http://www.caboclopenaverde.com.br/index.php/normas-e-orientacoes/orientacoes-espirituais/92-demanda-seu-significado-efeitos-consequencias-e-prevencao>>. Acesso em 19 de outubro de 2016).

⁴² No capítulo 2, analisarei os elementos que dizem respeito à atuação das mulheres no terreiro com a ajuda de Douglas (2014) e relacionarei com os preceitos defendidos nas obras de Matta e Silva.

CAPITULO 2

O GÊNERO TÓXICO: UMA ANÁLISE DAS OBRAS DE MATTA E SILVA NA PERSPECTIVA DE GÊNERO

O que é ciclotimia?

É a presença de períodos com alegria exagerada (hipomania) e períodos com tristeza (sintomas depressivos) por pelo menos dois anos. Os sintomas depressivos não são devidos a transtorno depressivo. Em crianças e em adolescentes, a duração deve ser de no mínimo um ano. A pessoa não deve permanecer por mais de dois meses sem os sintomas, e estes não são devidos a substâncias. A ciclotimia é um estado de transtorno bipolar atenuado. SILVA (2015, p. 117)⁴³.

De qualquer modo, não acredito muito nessas moças que dirigem os terreiros hoje em dia. O que elas querem é fazer dinheiro e arranjar homem. A maioria é muito moça para se dedicar aos deuses. Afinal de contas Menininha tem só 42 ou 43 anos e o sangue ainda lhe corre quente nas veias! (...) Mas, hoje em dia, no meio dos serviços religiosos, elas estão pensando em outras coisas: no homem com quem estiveram ontem, no homem que verão amanhã, nos homens que as estão vendo dançar. Isso não está certo, quando deviam estar louvando os deuses! E os novos templos de nação de caboclo... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora nossas tradições! E permitem que *homens* dançam para os deuses. (Diálogo entre Ruth Landes e Martiniano, presidente da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, à época, década de 1940, recém-criada). LANDES (2002, p. 70)

(...) a histerização das mulheres, que levou a uma medicalização minuciosa de seus corpos, de seu sexo, fez-se em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade. FOUCAULT (1988, p. 137-138)

Neste capítulo, trarei para a análise o conteúdo das obras de Matta e Silva, tendo como foco as noções e representações de gênero que integram as obras. Selecionei três obras para análise, sem excluir a possibilidade de buscar outras referências caso haja necessidade. A obra *Umbanda de todos nós*, publicada em 1956, foi escolhida por se tratar da primeira obra de Matta e Silva e por ser referência entre aqueles que seguem a linha de Umbanda criada pelo autor. Esta obra contém os preceitos básicos da Umbanda Esotérica. Já a obra *Segredos da magia de umbanda e quimbanda*, publicada em 1964, foi

⁴³ SILVA, Vilma Cidade da Psiquiatria: Ciclotimia (Transtorno Ciclotímico). In: *Jornal Conceito Saúde*, n. 15, p. 117-122, 2015. Disponível em < <http://www.jornalconceitosauade.com.br/wp-content/uploads/2016/01/Livro-JCS-Dezembro.pdf>>. Acesso em 26 de maio de 2017.

escolhida por conter elementos ligados à prática ritual umbandista que são específicos da Umbanda Esotérica, principalmente os ligados à “manipulação de magia”⁴⁴ que ocorre nessa linha de Umbanda. As orientações contidas na obra têm relação com aquilo que as mulheres umbandistas podem e não podem fazer quando se trata de “manipulação de magia”. E, por fim, a obra *Umbanda e o poder da mediunidade*, publicada em 1964, foi escolhida por ser, na minha concepção preliminar, aquela que mais explicitamente trata de questões de gênero. Também acessarei, quando necessário, algumas obras de Rivas Neto que seria o suposto seguidor dos passos de Matta e Silva⁴⁵, sendo elas *Umbanda: proto-síntese cósmica*, publicada em 1989, e *Lições básicas de Umbanda*, publicada em 1991. As três obras de Matta e Silva possibilitarão a análise dos elementos ligados a gênero, demonstrando como estes e outros elementos se atualizam na prática ritual do terreiro.

Antes de tratar do conteúdo das obras apresentarei algumas noções e teorias dos estudos de gênero e feministas que nortearão a análise das obras. A perspectiva defendida por Matta e Silva contraria a discussão atual desses estudos, principalmente pós “Segunda Onda do Feminismo”. O autor realiza uma leitura biologizante das questões de gênero, por isso cabem alguns apontamentos acerca da questão antes de ser iniciada a descrição e a análise

⁴⁴ Segundo Silva (2011a), “Magia não tem como base (...) a força dos astros ou a chamada astrologia esotérica. A Magia é (...) uma ação poderosa do fluido-matriz que se infiltra em tudo através dos tatwas ou linhas de força, esses mesmos que dão formação aos citados planetas ou astros. (...) Magia é precisamente esse fluido-matriz magnético, que promove a ação dessas outras forças tidas como de atração, repulsão e coesão” (SILVA, 2011a, p. 71). A manipulação de magia na Umbanda Esotérica, segundo Silva (2011a) seria necessária para uma espécie de fortalecimento dos espíritos que nela trabalham, possibilitando o uso da energia de alguns elementos, geralmente da natureza, para realização dos trabalhos rituais (Idem, p. 71).

⁴⁵ É importante ressaltar que há várias controvérsias envolvendo Rivas Neto. Ele afirma em suas obras ter sido indicado por Matta e Silva como herdeiro de seu legado espiritual. Em prefácio à obra *Umbanda e o poder da mediunidade* (3ª edição, 2011), Rivas Neto afirma que Matta e Silva, próximo à sua morte no ano de 1987, teria dito “Rivas, minha tarefa está chegando ao fim, o Pai Guiné já me avisou... Pediu-me que eu vá a São Paulo e lá, no seu terreiro, ele baixará para promover, em singelo ritual, a passagem, a transmissão do Comando Vibratório de nossa Raiz...” (NETO, 2011, p. 12). Esta passagem baseia a crença de que Rivas Neto seja o sucessor de Matta e Silva, mas é importante ressaltar que não há provas de tal encontro. Muitas pessoas questionam esse fato e alegam que não houve transferência do comando para Rivas Neto. Há pessoas que questionam inclusive as obras de Rivas Neto alegando que seriam baseadas em manuscritos de Matta e Silva e que teriam sido fruto de roubo. No blog *Vozes de Aruanda*, por exemplo, encontramos várias críticas a Rivas Neto e aos preceitos que ele tem disseminado (<http://vozesdearuanda.blogspot.com.br>). Seu Renato, pai de santo do terreiro objeto dessa pesquisa, afirmou em entrevista que Rivas teria desvirtuado os preceitos de Matta e Silva e estaria praticando uma Umbanda bastante semelhante ao Candomblé.

de seu conteúdo, que será realizada a partir de autoras como Mary Douglas, Sherry Ortner, Michelle Rosaldo e Marylin Strathern.

2.1- Gênero, feminismo e antropologia

A perspectiva de gênero defendida nessa pesquisa tem influência da chamada Segunda Onda do Feminismo e da busca da desnaturalização das diferenças entre homens e mulheres, mas tem como principais norteadores os estudos de gênero e sexualidade desenvolvidos a partir da década de 1980.

A principal preocupação das autoras da Segunda Onda do Feminismo estava ligada à análise da suposta universalidade da subordinação feminina e à desnaturalização das diferenças entre homens e mulheres. Segundo Rosaldo (1979), Margareth Mead, em *Sexo e Temperamento*, teria demonstrado que os comportamentos dos sexos não são naturais, mas sociais e culturais. Ao observar três sociedades de Papua Nova Guiné, os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli, Mead teria observado a existência de diferenças entre as atividades femininas e masculinas, mas também teria constatado a influência social sobre os comportamentos de homens e mulheres (ROSALDO, 1979, p. 35). As análises de Margareth Mead em *Sexo e Temperamento* e em *Macho e Fêmea* levaram a autora a concluir que em qualquer sociedade existem contrastes entre atividades femininas e masculinas (MEAD, 1971).

Rosaldo (1979) utiliza os estudos e as interpretações de Mead para se perguntar sobre as causas da subordinação cultural da mulher pelo homem na sociedade ocidental. Segundo a autora, a explicação restrita somente ao cunho biológico está descartada e deve ser conjugada a explicações de ordem social e cultural. Entre homens e mulheres existem diferenças biológicas claras, mas a biologia diz muito pouco sobre o convívio social. Na verdade, segundo Rosaldo e Lamphere (1979), “a observação por si só das diferenças físicas nos informam pouca coisa sobre o mundo social onde vivemos” (ROSALDO e LAMPHERE, 1979, p. 21). O aparato biológico humano influencia comportamentos, mas não tem a capacidade de determiná-los.

As autoras da Segunda Onda do Feminismo descartam a possibilidade de o comportamento humano ser biologicamente determinado, mas afirmam que às

mulheres são atribuídas características socialmente aceitas como naturais, sendo a primeira delas a associação da mulher com geração e criação de filhos. Esta, segundo Rosaldo e Lamphere (1979), seria a primeira justificativa utilizada para a subordinação feminina. A maternidade leva a mulher a ser socialmente relegada ao espaço doméstico, negando-lhe o acesso ao espaço público proporcionado ao homem. A associação entre a mulher e a natureza faz com que ela pareça menos cultural e dá subsídios à subordinação. A fisiologia masculina libertaria o homem para “assumir os esquemas da cultura” (ORTNER, 1979, p 102).

Discussões posteriores à Segunda Onda têm contestado a universalidade da subordinação entre homens e mulheres e têm se valido do conceito de gênero para analisar as relações entre eles. No início da década de 1990, a historiadora Joan Scott, através de seu artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, torna-se referência nos estudos de gênero ao introduzir a perspectiva de que gênero é o conhecimento produzido culturalmente sobre as diferenças sexuais (SOUZA, 2000). Assim como outras autoras da época, Scott (1995) ainda defende que a dominação do homem sobre a mulher é fator universal, mas introduz a noção de construção histórica do gênero e, nesse sentido, representa uma inovação aos preceitos defendidos pelas autoras da Segunda Onda. Segundo Souza (2000), Joan Scott sugere que gênero deve ser compreendido como um processo que possui múltiplas causas, buscar apenas suas origens limita as possibilidades de utilização dessa categoria na pesquisa acadêmica. Outra contribuição de Scott (1995) aos estudos de gênero está na contestação do binarismo masculino/feminino. Para a autora, essa oposição deve ser problematizada para que a construção hierárquica que a considera inevitável seja contestada. Ou seja, a análise das desigualdades entre homens e mulheres contribui para a não aceitação do binarismo como inevitável (SCOTT, 1995, p. 12).

O reconhecimento de gênero enquanto categoria de análise, para Scott (1995), demonstra que, até o momento, as teorias produzidas foram insuficientes para abordagem do tema. A autora defende que as análises utilizando a categoria gênero sejam pautadas por duas proposições: a de que “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações

de poder” (SCOTT, 1995, p. 14). Para Souza (2000), Scott e outras autoras como Gayle Rubin

Tomam o gênero por construção social e o corpo enquanto construção cultural ‘cristalizada’ e apropriada como ‘causa’ das desigualdades. Em poucas palavras, distinguem sexo e gênero e problematizam o gênero construído social e desigualmente com base no sexo, o qual, apesar de determinado culturalmente, toma-se o lugar da construção das diferenças de gênero (SOUZA, 2000, p. 85).

No mesmo período em que Joan Scott defendia sua perspectiva sobre gênero, a antropóloga inglesa Marilyn Strathern introduz a perspectiva de gênero situacional. Strathern (2006) demonstra que entre os melanésios as noções de gênero são diferentes, não é possível analisar os povos que vivem naquela região utilizando os mesmos conceitos através dos quais se analisa o gênero na sociedade euro-americana⁴⁶. Para Strathern (2006), as ações devem ser analisadas, de acordo com o contexto em que são produzidas e não fora dele. A transferência de conceitos euro-americanos para outros contextos prejudica a compreensão dos conceitos nativos. A autora defende que há diferentes configurações das relações de gênero no mundo e que o feminismo não pode se basear apenas no conflito entre homens e mulheres, como se ele fosse universal (STRATHERN, 2006, p. 55). A autora reconhece que há algo especial na teoria feminista: a busca pela “solução ou dissolução do problema das mulheres” (Idem, p. 61), mas a luta política feminista é característica da sociedade euro-americana e nem sempre é necessário que seja estendida à compreensão das relações de gênero em outros contextos, como o melanésio. De acordo com Souza (2000), coisas e pessoas se fundem e se confundem no contexto melanésio analisado por Strathern em *O gênero da dívida*. O que é doado no sistema de trocas melanésio é parte de seu doador, as pessoas são objetificadas e as coisas são personificadas. Para Souza (2000), outro ponto relevante na teoria de Strathern está na forma como os melanésios entendem as pessoas, forma esta bastante distinta da visão da sociedade ocidental. A pessoa melanésia é composta por suas relações, contém dentro de si sua socialidade que é acionada de acordo com a situação e com as relações mantidas no momento. Souza (2000) afirma que, de acordo com Strathern,

⁴⁶ A autora utiliza sociedade euro-americana e não ocidental porque este último é um conceito muito genérico para designar uma sociedade que é bastante complexa e diversificada (STRATHERN, 2006).

identidade de gênero não se aplica ao contexto melanésio, pois os melanésios não são indivíduos que se conhecem a si mesmos, como na sociedade ocidental. Os melanésios passam a conhecer-se nas relações. Masculinidade e feminilidade, então, são situacionais, são estados temporários e não podem ser assumidos como identidade (SOUZA, 2000, p. 78).

Acredito que a perspectiva de Marilyn Strathern revolucionou a Antropologia do Gênero, pois contestou a universalidade da subordinação feminina. Muito criticada por feministas, Strathern (2006) afirmou que os conceitos ligados a gênero da sociedade euro-americana não se aplicam a socialidades⁴⁷ como a melanésia e, por isso, a ideia de subordinação não pode ser generalizada. A autora propõe que gênero, nas socialidades melanésias e em outros locais, seja compreendido em seu contexto, a partir das relações que são mantidas naqueles locais. Então, uma de suas contribuições para a Antropologia do Gênero é, a meu ver, demonstrar que os conceitos utilizados para a compreensão da opressão feminina e as desigualdades de gênero são produzidos no contexto da sociedade euro-americana e, portanto, as relações de gênero dessa sociedade devem ser compreendidas a partir de seus próprios conceitos e de suas próprias relações.

Fausto-Sterling (2001/2) realiza análise acerca dos dualismos que podem ser encontrados nas discussões de gênero. Segundo a autora, o pensamento ocidental utiliza dualismos para explicar as coisas, o que acaba limitando a análise na medida em que, ao separar os polos de oposição, apaga-se a interdependência entre eles. O feminismo faria isso, segundo a autora, ao separar sexo (real/natural) de gênero (construído/cultural). Fausto-Sterling (2001/2) afirma que o corpo material e sua fisiologia são utilizados para definir gênero e sexualidade, para diferenciar macho de fêmea. Portanto, a construção social da materialidade do corpo não se encontra afastada do que ele é biologicamente falando. A autora afirma isso como uma crítica às análises de gênero que o consideram apenas como uma construção social, abandonando a materialidade biológica do corpo. Não se pode pensar que a materialidade do

⁴⁷ A autora utiliza o conceito de socialidade para tratar dos melanésios porque o conceito de sociedade vem carregado de concepções como a de indivíduo. Na Melanésia, as pessoas são divíduas, compósitas, carregam em si um microcosmo social contendo diversas relações. Portanto, a autora acredita que o conceito de sociedade não se aplica bem à Melanésia e, por isso, utiliza socialidade (STRATHERN, 2006, p. 40-41).

corpo existe naturalmente e que o que pensamos sobre ele no âmbito social é só um reflexo de algo que está dado. É a partir desse campo não neutro que compreendemos as diferenças sexuais, um campo construído cientificamente e baseado em definições parciais. O corpo produz significados sociais e é produzido por eles e, muitas vezes, significados construídos fora do corpo biológico são incorporados à sua fisiologia e ao seu comportamento.

Um exemplo citado por Fausto-Sterling (2001/2) da interferência social sobre a fisiologia está nos critérios utilizados por médicos para definir o sexo de alguém em casos em que há dúvidas. O Comitê Olímpico Internacional realiza teste cromossômico nos atletas para determinar seu sexo, a despeito da aparência que eles possam ter – como o caso da atleta Maria Patiño que, mesmo se ajustando em sua aparência à definição de feminilidade, perdeu seus títulos após constatação da presença de testículos e do cromossomo Y em seu corpo. Já em casos de bebês intersexuais, os médicos utilizam outros critérios. Fausto-Sterling (2001/2) afirma que os médicos “cuidam em primeiro lugar das capacidades reprodutivas (no caso de uma menina em potencial) ou do tamanho do pênis (no caso de um menino)” (p. 20). Se a criança possui útero, ovários, um pênis e uma bolsa escrotal, a intervenção cirúrgica e hormonal será baseada na capacidade de dar à luz e, portanto, será feita a extração do pênis e a terapia hormonal para que a criança tenha a capacidade de gerar um filho e se tornar menina. Os critérios adotados em ambos os casos, de Maria Patiño e da criança intersexual, são decisões sociais que interferem diretamente sobre seus corpos. Mesmo que a medicina afirme que a decisão foi tomada com base no que a fisiologia demonstrava, “a escolha dos critérios a utilizar na determinação do sexo, e a escolha de simplesmente fazer essa determinação, são decisões sociais para as quais os cientistas não podem oferecer regras absolutas” (Idem, p. 20).

Na concepção de Fausto-Sterling (2001/2), o discurso científico baseia-se em construções históricas e sociais e é marcado por elas, afetando a maneira como os corpos são pensados e, conseqüentemente, seus sexos naturalizados. Para a autora (2001/2),

Os cientistas constroem seus argumentos escolhendo abordagens e ferramentas experimentais particulares. A forma inteira do debate é limitada socialmente, e as específicas ferramentas escolhidas para a análise (por exemplo, um tipo particular de análise estatística ou o uso de cérebros de cadáveres em lugar de imagens de ressonância

magnética do cérebro) têm suas próprias limitações históricas e técnicas (p. 78).

Acredito que a contribuição da autora para as discussões de gênero está em mostrar como é importante não negligenciar os componentes biológicos que definem gênero na sociedade ocidental, mesmo que estes componentes biológicos sejam também afetados social e cientificamente. Considerar gênero apenas construção social é negar a existência de uma materialidade corporal baseada em concepções biológicas e que é marcador de gênero (FAUSTO-STERLING, 2001/2).

Ainda na tentativa de problematizar a dicotomização da discussão de gênero, Butler (2014) afirma que as regulações de gênero constroem pessoas baseadas em normas abstratas, a definição do que é padrão e do que foge do padrão é dada arbitrariamente. Não se pode compreender gênero separando o que se enquadra na norma do que não se enquadra, pois, afirma Butler (2014), a norma é a referência. Aquele que foge da norma precisa existir para que a norma seja reafirmada. Portanto, para combater a normatividade do gênero, a autora propõe uma separação entre sexualidade e gênero, já que acredita que as práticas sexuais não definem gênero; e defende que gênero não pode ser reduzido ao binarismo porque ele não é dado (BUTLER, 2014, p. 271). A autora define gênero como “o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume” (p. 253). Ainda para Butler (2014), gênero pode funcionar como mecanismo que produz e naturaliza o que é masculino e o que é feminino, mas também pode contribuir para a desnaturalização e desconstrução de ambas as noções (Idem, p. 253). Portanto, gênero está para além dos binarismos defendidos e afirmados na sociedade ocidental e uma análise restrita a esse binarismo naturaliza aquilo que gênero pretende contestar.

A importância da discussão promovida por Butler (2014) está sem dúvida na ampliação do conceito de gênero, evitando sua restrição à discussão dos binarismos macho/fêmea, homem/mulher e masculino/feminino. Estes dualismos não podem ser entendidos como as únicas possibilidades de vivência de gênero. Além disso, Butler (2014) contribui ao demonstrar que

Regulações que procuram meramente proibir certas atividades específicas (assédio sexual, fraudes no sistema da previdência,

discursos sexuais) exercem outra atividade que, na sua maior parte, permanece despercebida: a produção de parâmetros de pessoas, isto é, a construção de pessoas de acordo com normas abstratas que ao mesmo tempo condicionam e excedem as vidas que fabricam – e quebram (p. 272)

Essa discussão será retomada e ampliada em capítulo subsequente, mas foi necessário iniciá-la aqui para introduzir a análise das obras de Matta e Silva. É importante pontuar que o disseminador da Umbanda Esotérica no Brasil, Matta e Silva, naturaliza e fixa noções de feminino e masculino. Conforme já demonstrado, as teorias atuais em gênero têm se negado a restringir a análise às dicotomias. Portanto, aquilo que é defendido por Matta e Silva e que será abordado na sequência já foi discutido largamente pelas teóricas feministas e de gênero. Tratarei a seguir da vida de Matta e Silva e das três obras selecionadas para análise.

2.2- Matta e Silva e a Umbanda

Woodrow Wilson da Matta e Silva nasceu em Garanhuns, no estado de Pernambuco no ano de 1916, e faleceu na cidade do Rio de Janeiro em 1988. Sua família se mudou para o Rio de Janeiro no ano de 1921. Em 1925, quando estava com nove anos de idade, Matta e Silva passou pelas primeiras experiências mediúnicas, mesmo sem compreendê-las. Alguns anos depois, em 1932, Pai Cândido, preto velho que foi seu guia espiritual em parte da vida, se manifestou e Matta e Silva passou a atender pessoas em sua casa no centro do Rio de Janeiro. Aos 17 anos, buscou local para desenvolvimento espiritual, mas a entidade que o assistia lhe disse que abriria seu próprio terreiro, o que ocorreu no ano 1937, no bairro da Pavuna. Somente em 1958, Pai Guiné de Angola, seu guia espiritual até o fim da vida, se manifestou, substituindo Pai Cândido e assumindo responsabilidade pela mediunidade de Matta e Silva. Em 1967, adquiriu terreno para instalação definitiva da Tenda de Umbanda Oriental, em Itacuruçá-RJ. Em 1988, sentiu-se mal após reunião mediúnica e faleceu.

De 1954 a 1970 escreveu diversos artigos para jornais e obras doutrinárias da religião que nomeou de Umbanda Esotérica. Os rituais dessa corrente de Umbanda são baseados nos preceitos deixados por este autor em suas obras

e na transmissão oral ocorrida no interior dos terreiros. Como o próprio Matta e Silva alertou em *Umbanda de Todos Nós* (1956), os pormenores não poderiam ser abordados na obra, pois alguns preceitos “são revelados ‘oral e praticamente’ de acordo com o Grau próprio dentro de uma Escola de Iniciação exclusiva da Lei de Umbanda” (SILVA, 2013, p. 278). Mesmo afirmando que nem todos os preceitos da Umbanda podem ser revelados a pessoas não ligadas a ela, as ideias publicadas por Matta e Silva em sua obra são usadas como orientação para os rituais. Portanto, neste capítulo pretendo realizar uma análise dessas obras sob a perspectiva de gênero, já que nelas estão contidas as informações que orientam as atribuições de homens e mulheres na Umbanda Esotérica.

2.2.1- Os preceitos de Matta e Silva

Em *Umbanda de todos nós*, Matta e Silva faz uma espécie de introdução à Umbanda Esotérica. Na primeira parte da obra, o autor explica o que é Umbanda e define suas origens. A palavra Umbanda teria sua origem no que o autor chama de alfabeto adâmico, um alfabeto antigo que dataria do surgimento da humanidade de acordo com a Bíblia. Esse alfabeto foi determinante para a constituição da lei de pomba, escrita sagrada da Umbanda, e é constituído por figuras geométricas que formariam as palavras “Adão-Eva-Lei”, que, segundo Silva (2013), também podem ser interpretadas como “o conjunto das leis de deus” (p. 71). Não é incomum na obra de Matta e Silva a referência à Bíblia cristã e ao mito de Adão e Eva. Em outros momentos, o autor faz referência a esse mito para justificar a condição energética passiva feminina, com base na ideia de que Eva teria surgido da costela de Adão. Apesar das diversas críticas de Matta e Silva à associação da Umbanda ao Cristianismo, as referências a essa religião são recorrentes em suas obras.

A definição da Umbanda tendo como base sua ligação com o alfabeto adâmico serviria para indicar também que esta é a religião original, ou a primeira religião fundada na Terra. Com isso, o autor nega que a Umbanda tenha sua origem no continente africano e pretende afastá-la do Candomblé. Silva (2013) contesta

também autores que avaliaram a Umbanda como uma religião sincrética que possuiria várias influências. Por ser a religião original, surgida antes de qualquer religião, a Umbanda não poderia estar ligada aos cultos de origem africana e nem a outras formas de culto. Silva (2013) contesta, ainda, a influência católica e a associação dos santos aos orixás. A Umbanda teria sido revelada à pura raça vermelha que seria a raça original do planalto central brasileiro, surgida antes mesmo dos continentes se separarem (os astecas e os índios norte-americanos seriam descendentes dessa pura raça vermelha). Portanto, não teriam sido as pessoas vindas da África os primeiros a cultuarem os orixás. Estas pessoas de origem nagô, ioruba, entre outras, teriam se afastado das crenças originais da antiga Umbanda.

A Umbanda, na concepção de Silva (2013), não teria sido criada pelos homens, eles apenas modificaram algo que já existira, algo que foi revelado por Deus às pessoas predestinadas. Portanto, toda religião tem origem única, a diversidade religiosa teria sido gerada por transformações na religião original (Umbanda) feitas pelo homem de acordo com seus interesses.

Silva (2013) afirma ainda que a Umbanda Esotérica cultua sete orixás principais, sendo sete as vibrações da Umbanda, pois sete é um número sagrado. Os orixás seriam forças da natureza que nunca encarnaram na forma humana. Dentre os sete orixás principais, a única orixá feminina é Iemanjá. O significado do nome desse orixá feminino, escrita de duas formas, Yemanjá ou Yemanyá, é: princípio duplo gerante, energia geradora, elementos geradores, eterno feminino, princípio das águas. Iemanjá, segundo Silva (2013), é “a DIVINA MÃE NA UMBANDA e traduz: o Princípio que atua na Natureza, ou seja, o Eterno Feminino, a Divindade da Fecundação, da Gestação, etc.” (p. 108). Cada orixá masculino possui características próprias que estão listadas e descritas na obra. Oxalá ou Orixalá representa a luz do Senhor Deus; Xangô representa o Senhor do Fogo, o Dirigente das Almas; Ogum representa o Fogo Sagrado; Oxóssi representa a ação envolvente; Yori representa a potência em ação pelo verbo; e Yorimá representa a ordem iluminada da lei.

Posteriormente, Silva (2013) compara o significado da palavra Umbanda com conteúdos de outros alfabetos e línguas antigas, como o hebraico e o aramaico. Também trata da grafia sagrada da Umbanda, a pomba (pontos riscados) e de outras características da religião, como o uso de banhos e

defumações com diversas finalidades. Também trata do ritual umbandista, como ele deve ser feito, das posições que as pessoas devem assumir ao longo das atividades e dos espíritos que se manifestam na Umbanda. São três “formas” que simbolizam a pureza, a simplicidade e a humildade, essas virtudes são atribuídas às crianças, aos caboclos e aos pretos-velhos. Estas formas, segundo Silva (2013), “traduzem o princípio ou nascer, o meio ou a plenitude da força e a velhice ou o descanso (...)” (p. 156), ou seja, a criança representa a infância, o caboclo a juventude e o preto-velho a velhice, numa escala evolutiva que representa o ciclo da vida.

Silva (2013) também faz exposição sobre a ligação entre os chakras do corpo humano e os orixás. Chakras ou chacras seriam “os centros que regulam a vida elementar, isto é, o que há em nós de primário e que está envolto em suas causas” (p. 264). Os chacras se localizam em pontos específicos do corpo e são 49, mas a Umbanda Esotérica prioriza sete deles, que são correspondentes aos sete orixás. Dentre os sete chacras, aquele que se refere a Iemanjá se encontra no plexo frontal e é chamado por Silva (2013) de “Ajna”. Este chacra está ligado à Lua, que é o planeta correspondente à vibração de Iemanjá e representa a parte feminina do corpo (p. 267).

O autor ressalta a importância da “renovação de fluidos ectoplasmáticos e consequente vitalidade” para que a mediunidade de uma pessoa seja mantida (SILVA, 2013, p. 259). Ou seja, uma pessoa que trabalhou incorporada por muito tempo precisa ter suas forças renovadas, pois gasta muita energia na incorporação. Silva (2013) também salienta que é necessária uma preparação anterior aos trabalhos para que as entidades possam atuar utilizando o corpo do médium. Antes do ritual, o médium incorporante deve se abster de carne, de bebidas alcoólicas e outras bebidas excitantes, além de evitar relações sexuais e preocupações.

Por fim, ao longo de *Umbanda de todos nós*, Matta e Silva ressalta que o conhecimento transmitido na obra foi adquirido na prática e sob a orientação dos orixás.

A segunda obra a ser analisada será *Umbanda e o poder da mediunidade*, que, conforme ressaltado anteriormente, é uma das obras em que Matta e Silva mais registra as questões de gênero que pretendo analisar.

Logo no início da obra o autor ressalta a importância de um iniciado na Umbanda estudar sua própria religião. Segundo ele, autores como Nina Rodrigues⁴⁸ e Roger Bastide⁴⁹ poderiam ter mais êxito em suas empreitadas se fossem adeptos da religião que estudavam, a saber, o Candomblé (SILVA, 2011b, p. 23-24). Assim como em *Umbanda de todos nós*, Silva (2011b) trata do surgimento da Umbanda e da definição da palavra. Novamente o autor nega que a origem da palavra seja africana e atribui às religiões orientais a utilização do termo. O resgate da Umbanda no Brasil teria sido feito pelos povos ameríndios representados pelas entidades de caboclo.

Silva (2011b) afirma que a Umbanda estaria crescendo no Brasil porque há muitas pessoas desiludidas com outras religiões. Ele cita alguns dados sobre o assunto, mas não registra a fonte (p. 31). Antes de 1908⁵⁰, segundo o autor, ninguém nunca teria utilizado a palavra Umbanda. Silva (2011b) pretende provar que o termo ressuscitou no Rio de Janeiro e em Niterói, após ter desaparecido com antigas civilizações que existiram no local. O autor não nega que, antes de 1908, já havia pessoas praticando algo parecido com a Umbanda, recebendo entidades e atendendo pessoas, mas não havia a utilização do termo para designar estas formas de culto. Estas pessoas estariam preparando o terreno para o ressurgimento da verdadeira Umbanda.

Em 1908, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado em Zélio Fernandino de Moraes, teria definido as regras básicas da Umbanda que seriam: “atendimento absolutamente gratuito; roupagem branca simples, sem atabaques, sem palmas ritmadas e os cânticos seriam baixos, harmoniosos” (p. 42). A primeira tenda de Umbanda instituída por Zélio seguia as “praxes doutrinárias” do espiritismo kardecista e depois foi se modificando até chegar às práticas verdadeiramente umbandistas. Silva (2011b) enaltece o trabalho de

⁴⁸ Nina Rodrigues (1862-1906) foi médico maranhense, dedicou grande parte de sua carreira acadêmica aos estudos de antropologia criminal e ao desenvolvimento de teses eugênicas sobre a mestiçagem brasileira (CPDOC/FGV. Rodrigues, Nina. [online] Disponível em <cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/RODRIGUES,%20Nina.pdf>. Acesso em 29 de maio de 2017).

⁴⁹ Roger Bastide (1898-1974) foi pesquisador francês que veio ao Brasil na missão francesa do início do século XX e lecionou na Universidade de São Paulo de 1938 a 1954 no curso de Ciências Sociais. Uma de suas principais obras foi *O Candomblé da Bahia* na qual se dedicou a compreender a cosmologia do Candomblé e as influências africanas sobre tal religião (QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo. In: *Estudos Avançados*, n. 8, v. 22, p. 215-220, 1994.).

⁵⁰ Data reconhecida como surgimento da Umbanda no Brasil.

Zélio afirmando que sua missão teria sido brilhante, juntamente com o Caboclo das Sete Encruzilhadas, os quais “foram vanguardeiros ostensivos que plantaram as primeiras sementes da reação e do protesto doutrinário, contra as práticas fetichistas das matanças e dos sacrifícios a Divindades etc.” (p. 44). Percebe-se nesse trecho uma crítica às práticas do Candomblé, essencialmente, o que foi observado também na obra *Umbanda de todos nós*. Assim como na obra analisada anteriormente, Matta e Silva critica a ideia de que a Umbanda seria uma religião sincrética e a designação da Umbanda como espírita. O autor também trata da origem das raças, assim como em *Umbanda de todos nós*, mas parece ampliar sua visão dizendo que a humanidade teria surgido na Ásia e que “segundo inúmeros etnólogos, antropólogos e pesquisadores, o berço dos principais troncos raciais negros foi a Ásia” (p.60). De lá, a raça negra teria migrado para o restante do mundo. As fontes utilizadas por Silva (2011b) para fazer tal afirmação são Herbert Wendt⁵¹ e Cavalcante Bandeira⁵².

Silva (2011b) critica novamente o sacrifício de animais, assim como na primeira obra analisada, e diz que na tradição nagô africana não existia esse tipo de prática (p. 63). O autor diz ainda que essa mesma tradição dividiria os orixás em duas categorias, masculino e feminino, e que haveria uma severa divisão entre altos sacerdotes masculinos e altas sacerdotisas femininas. Também haveria na tradição nagô os orixás (irunmalés) da esquerda, que representavam o eterno feminino, e os orixás da direita, que representavam o eterno masculino (p. 64).

Silva (2011b), aparentemente, tenta comprovar uma suposta irracionalidade no sacrifício de animais praticado pelo Candomblé, buscando o que ele acredita serem as origens dessa religião. Nas palavras de Silva (2011b)

Vamos ver se conseguimos nos fazer entender em assunto tão delicado e perigoso, na pretensão de melhorar o Caos que existe nos

⁵¹ Em busca no meio virtual, descobri que Herbert Wendt (1914-1979) foi um escritor alemão que escrevia sobre zoologia, antropologia e arqueologia. Somente pude encontrar referências em alemão.

⁵² Na internet há poucas referências a Cavalcante Bandeira, sendo a principal delas relacionada à autoria da obra *O que é Umbanda: ensaio histórico doutrinário*, da Editora Eco (1970). O nome do autor aparece escrito de maneira diferente daquela citada por Matta e Silva, seria, na verdade, Armando *Cavalcanti* Bandeira. Na obra, este autor trataria da etimologia da palavra Umbanda. (ALEX DE OXÓSSI. *Etimologia do Vocábulo Umbanda*, 2010. [online]. Disponível em <umbanda.wordpress.com/2010/07/14/ox-31-etimologia-do-vocabulo-umbanda>. Acesso em 29 de maio de 2017).

ritos dos Candomblés brasileiros, pelo uso errado da matança de bichos pelo empaçamento de sangue na cabeça dos infelizes crentes de seus terreiros, por ignorantes “pais de santo”... (p. 68)

O autor parece querer provar também que o uso do sangue no Candomblé está incorreto, já que nos cultos nagô ele não é usado para atrair os orixás, mas para revitalizar o corpo astral das pessoas (p. 67-68).

Silva (2011b) trata da existência de seres chamados elementais que se encontram dispersos na natureza e que estão ligados aos 4 elementos (fogo, água, terra e ar). São seres puros com os quais os magos (homens) podem ter contato. Afirma que a lua tem influência sobre a gestação de uma criança e seu nascimento, pois ela “imprime características especiais em seu corpo astral” (p. 70). Os espíritos puros dos elementais também são influenciados pelas fases da lua. O sangue utilizado no ritual do Bôri pode promover o contato com os elementais porque os atrai através da vitalidade que possui. Os elementais “podem transformar fluidos etéricos e emanções do sangue em elementos de força para suprir carências e deficiências do nosso organismo astral e físico” (p. 71). Mas é preciso saber quando, como e onde se faz esse tipo de ritual com a utilização do sangue, não se pode realizar em qualquer época e sem a devida preparação. O sangue, nesse caso, “é o que dinamiza; dá vitalidade, circula, transmite e capta” (p. 71). Ao utilizar o sangue de maneira indiscriminada através do sacrifício de animais, os candomblecistas estariam quebrando as regras de manipulação desse tipo de energia.

Outra crítica feita ao Candomblé está no jogo de búzios realizado por mulheres que, segundo Silva (2011b), elas não têm outorga para isso e, portanto, os orixás não se comunicariam com elas. O autor diz que nos cultos Nagô isso não é permitido às mulheres e se pergunta “será que ela evoluiu no Brasil?”. Cita evento em 1978 em que Mãe Menininha do Gantois foi questionada por ter afirmado que o ano seria de lemanjá, descoberta conseguida através do jogo de búzios. O Conselho de Ministros da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro teria soltado nota dizendo que o jogo de búzios não pode ser praticado por mulheres, pois *Orubilá* e *Babá Ifá* não aceitariam (p. 72).

Na sequência da obra, nas páginas 72 a 73, Silva (2011b) faz um alerta sobre o comando feminino no Candomblé, citando o papa Paulo VI que proibiu a mulher de ser sacerdote no catolicismo pelo fato de Cristo ter sido homem.

Silva (2011b) cita ainda a diferença de tamanho entre o cérebro feminino e o masculino e faz referência à história de Adão e Eva, lembrando que esta surge da costela de seu companheiro. Afirma que as mulheres são “ciclotímicas”, ou seja, têm sua psicologia influenciada por sua fisiologia, e trata das toxinas liberadas pelo corpo feminino antes e durante a menstruação que exalam pelo suor e saem no sangue menstrual (menotoxina). Silva (2011b) se defende de críticas feitas às afirmações sobre as mulheres em suas obras em passagens como: “Falam por aí que o Matta e Silva não gosta das mulheres, por isso as ataca. Cruzes!... Sempre as adorei e adoro e se mais não adoro, é porque mais não posso” (p. 74). O autor também utiliza o carma para justificar as diferenças entre homens e mulheres, dizendo que os direitos são designados por uma destinação natural do homem a ser o lado direito e a mulher o lado esquerdo. Por fim, trata do uso indevido do sangue pelas mulheres babás dizendo que elas não estariam autorizadas a manipular este tipo de energia e, fazendo isso, estariam alterando os centros vitais das pessoas.

Posteriormente, Silva (2011b) retoma a crítica ao que ele chama de rituais fetichistas e bárbaros, que seriam dignos de riso. Classifica os pais de santos desses terreiros como charlatões e aproveitadores e promove novas críticas ao uso de sangue. Afirma que as nações africanas possuem 10 mil anos de atraso cármico por causa de suas práticas fetichistas e novamente critica os terreiros cujas mães de santo são mulheres. Estas afirmações aparecem na obra sem embasamento ou citação que possa explicá-las ou pelo menos determinar sua origem. Portanto, concluí que são afirmativas baseadas na opinião de Matta e Silva, como pude perceber em vários outros momentos das obras analisadas. Sem dúvidas, as alegações do autor sobre o Candomblé e outras religiões de origem africana são carregadas de preconceitos. Matta e Silva desconsidera em vários momentos de suas obras a origem africana de algumas crenças da Umbanda, classifica as crenças provindas da África como “misticismo africano” e considera as lendas dos povos africanos como infantis e meras superstições (SILVA, 2011b, p. 96).

Segundo Silva (2011b), as mulheres são mais propensas a fofocas, são mais místicas e mais propensas ao animismo do que o homem. Estão mais suscetíveis aos “impulsos do coração”. Diz também que não está tratando das “abnegadas irmãs de fé, devotadas médiuns de Umbanda de verdade” por

quem diz ter especial respeito e saber de sua importância num terreiro (p. 98). Ele estaria tratando das mulheres que ele chama de aventureiras de santo, ou “babás do rebolado”. Conclui esta parte do texto alertando “pais, esposos, noivos, irmãos, de mulher e de donzela médium de terreiro: - cuidado com elas, irmãos; zelem por elas, não as deixando cair desprotegidas nas mãos desses pretensos pais-de-santo ou dessas ‘babás do santo rebolado’...” (p. 99).

Ao orientar o leitor sobre a conservação da mediunidade, Silva (2011b) escreve que a ordem e o direito ao trabalho mágico só seria concedida a homens na Umbanda, o homem já nasceria preparado pelo astral por sua condição vibratória, ele não estaria sujeito às fases da lua como a mulher e a “qualidade energética de seu sistema nervoso” seria maior (p. 105). A mulher só poderia atuar como auxiliar, nunca poderia assumir

posição especial de comando vibratório igual ao do homem, em face das injunções de sua própria natureza feminina, sujeita, muito mais, à vaidade, à versatilidade, à excessiva imaginação, sobretudo passiva de sua vibração em relação com o fluxo mensal e à influência da Lua (p. 106).

A mulher também não estaria autorizada a operar magia e nem a realizar a iniciação de alguém. Silva (2011b) orienta os homens iniciados por mulheres a procurarem homens para os iniciarem novamente, pois a iniciação estaria errada, já que a mulher não pode iniciar ninguém por conta de sua natureza vibratória.

Silva (2011b) considera que a mulher está mais sujeita a enfeitar-se para os rituais e isso provocaria os homens de maneira que não resistiriam a essas médiuns enfeitadas, sexualmente falando. Nas palavras do autor: “Irmão, você será capaz de “resistir”, ou de poder se concentrar, olhando um “caboclinho” nessas condições?” (p. 107). O autor cita o livro de Gêneses, na Bíblia cristã, para dizer que a mulher foi criada com a função de auxiliadora e, assim, justificar a posição da mulher na Umbanda (p. 109).

Ainda tratando de problemas que podem abalar a mediunidade, Silva (2011b) explica que os médiuns incorporantes seriam auxiliados pelas entidades para que possam fazer a caridade, mas se eles não se cuidarem e não ficarem atentos, poderiam fazer surgir a vaidade e a sedução pelo dinheiro e por mulheres. As médiuns femininas teriam a propensão a perder seus protetores e “cair” mais cedo; segundo o autor, a média seria de 3 anos para as mulheres e

7 anos para os homens. Ou seja, as mulheres se renderiam com mais facilidade à vaidade, ao dinheiro e ao sexo do que o homem.

Ao fim dessa segunda parte, Silva (2011b) afirma que “a Umbanda possui sólida literatura ou o seu próprio sistema filosófico, científico, metafísico, espiritual, fenomênico, terapêutico, doutrinário bastante definido...” (p. 116) e se ofende com a crítica kardecista de que a Umbanda seria prática e o kardecismo baseado em literatura e ciência. Ao afirmar que a Umbanda possui uma “sólida literatura”, Matta e Silva se refere ao que ele chama de “legítima literatura” (Idem, p. 116). Ao que parece, o autor não está fazendo referência à Umbanda no geral, mas ao modelo de Umbanda que ele defende; não é, portanto, toda a Umbanda que possui embasamento, mas a Umbanda Esotérica, apenas.

Na terceira e última parte do livro, Silva (2011b) trata da lei de salva⁵³ e da cobrança por determinados trabalhos, diz que a cobrança excessiva seria errado e que o *médium* magista precisa seguir determinadas regras, como ter alimentação especial e conduta sexual exemplar, para que não sejam derrotados pela bebida, pelo jogo, por dívidas, doenças, etc. Os pedidos de salva geralmente não são em dinheiro, mas em elementos necessários ao trabalho, como velas, azeite, etc. As cobranças abusivas também podem gerar consequências ao médium.

Trabalhos feitos de maneira errada ou feitos para o mal seriam “julgados” pelo que o autor chama de lei do retorno⁵⁴. A magia negra seria sempre problemática, para Silva (2011b), porque o astral inferior nunca se satisfaria, ele sempre estaria pedindo salva. O lado negro seria bem articulado, mas só não teria mais organização por conta de guerras constantes entre seus representantes.

De acordo com Silva (2011b), o *médium-chefe* de um terreiro de Umbanda precisa ter boa conduta, principalmente amorosa porque trabalha influenciando a aura de outras pessoas, e caso tenha atitudes reprováveis, pode transmitir energias negativas para aqueles que pretende auxiliar. O autor orienta o leitor a

⁵³ Pagamento dado em troca de determinados trabalhos.

⁵⁴ A lei do retorno seria uma espécie de consequência pelos atos das pessoas, se forem atos positivos, o retorno é bom, se forem negativos o retorno é ruim. Sempre retorna para a pessoa algo na mesma proporção do que foi feito por ela, seja positivo, quanto negativo.

observar a conduta do *médium-chefe* para perceber se mantém casos amorosos no terreiro.

Silva (2011b) retorna à discussão para o papel auxiliar das mulheres nos rituais nas páginas 150 a 155. Segundo ele, em nenhuma religião do mundo as mulheres teriam poder de consagrar, batizar, iniciar, etc., nem mesmo nos cultos africanos. As mulheres não poderiam iniciar os “varões” (p. 151). Lembra o fato de não haver padres nem papas mulheres na igreja católica e nem mesmo pastoras nas religiões protestantes. Segundo Silva (2011b), desde o princípio do mundo, o comando vibratório seria masculino, seria a “ordem natural das coisas”. Cita a fala de Moisés em Gênese, na Bíblia, quando a mulher dá o fruto proibido para o homem comer. A partir dessa citação, afirma que nessa época os seres humanos ainda não estariam completamente formados, haveria algum retardamento inclusive nos órgãos genitais. Os corpos astrais também necessitariam de reparos. Mas a mulher, devido a “sua natureza mais sensitiva”, teria completado “mais depressa o plexo sacro (chakra muladhara) – enquanto o do homem estava sendo submetido aos últimos retoques (...), e por isso é que houve esse tal paraíso, isto é, uma pausa, um cancelamento nos meios de reprodução da espécie, (...) foi reconhecido pelas Hierarquias responsáveis, ou pelos técnicos astrais, que a raça pré-adâmica vinha com certos defeitos de ordem genética, assim, urgia, corrigi-los na outra raça já em formação” (p. 152). Quando Eva teria precipitado, por sua natureza mais sensitiva, o ato carnal, desenvolvendo o desejo e cedendo a maçã a Adão, ela teria causado perturbações ao homem, pois ainda ele não estaria completamente formado, principalmente seus órgãos genitais. A precipitação de Eva teria condenado toda mulher a uma restrição cármica, com os sofrimentos multiplicados, as dores do parto e a submissão ao marido. O homem se tornaria a cabeça da mulher. Ainda há resquícios da má formação corporal nos dias atuais, segundo o autor, um exemplo disso seria a existência do hermafroditismo (p. 152-153).

Silva (2011b) alerta que a mulher é “a parte negativa, úmida, passiva, esquerda, lunar” (p. 154), que ela não tem próstata e, portanto, não tem o “poder criador e de função indispensável no kundalini (fogo serpentino dos hindus, ou seja, a energia sexual criadora que fecunda a matriz ou o seio, o mesmo que os órgãos de fecundação da mulher)”, que é masculino. A mulher

está sujeita às alterações geradas pelas fases da lua, sua tensão pré-menstrual altera “a função receptora e transmissora desse chakra ou plexo [coronal]” (p. 155).

Na página 199, faz críticas a terreiros cujas “entidades” não se comportam de forma adequada, utilizando palavras de baixo calão e se referindo a situações de sexo e festas no plano astral. Essas atitudes retratariam a inferioridade moral desses espíritos.

Na última parte do livro, o autor trata de casos que ocorreram em vários terreiros que visitou ao longo de sua vida ou que soube por informação de fontes confiáveis e que demonstram a derrocada de *médiuns* por vaidade, luxúria, casos amorosos, entre outros. Grande parte dos casos envolve magia negra.

Em alguns desses casos o autor afirma ser natural que o homem tenha vários casos amorosos ao longo de sua vida, inclusive estando casado (p. 212). Mas em grande parte, o autor critica o que ele considera como desvios sexuais, que seriam atitudes reprováveis para um umbandista, como ter relacionamentos fora do casamento, utilizar a Umbanda para conseguir relacionamentos conjugais, etc.

Todas as traições conjugais nos casos relatados são justificadas pela atuação do astral inferior, mas Silva (2011b) não nega que haja a fraqueza dos *médiuns* envolvidos, que não teria resistido aos “chamados da carne”, principalmente os homens que não resistiram às “tentações em forma de mulher” (p. 221).

Na terceira e última obra a ser analisada, *Segredos da magia de Umbanda e Quimbanda*, o autor inicia realizando tentativa de afastar a Umbanda do Candomblé. Silva (2011a) diz que já provou exaustivamente que a Umbanda não se enquadra no *hall* de cultos africanos (p. 12). Ainda na parte introdutória do livro, o autor afirma que estudiosos já comprovaram que as religiões orientais teriam, na verdade, herdado seus conceitos da tradição ocidental.

Silva (2011a) explica mais à frente que a Umbanda teve seu ressurgimento no Brasil para promover a evolução dos povos que aqui habitavam, esclarecendo aquilo que os cultos africanos estavam tornando confuso. Trata também dos motivos pelos quais as pessoas buscam a Umbanda, sendo o principal deles a suposta inexistência de preconceitos de cor ou de raça. Afirma também que o

conhecimento de magia antes era restrito às elites, mas com o surgimento da Umbanda, esse conhecimento foi apropriado pela população pobre e humilde. Apesar de afirmar que a Umbanda é uma religião sem preconceitos, na sequência da obra, Matta e Silva discorre acerca da condição de ser negro, afirmando que a pessoa que nasce com a pele negra se encontra em “reajustamento ou castigo kármico”, ou seja, está pagando por algum erro do passado (p. 27). Contraditoriamente, afirma que o Brasil é um país sem preconceitos, ao contrário de outras localidades como a América do Norte, mas que há motivos kármicos para uma pessoa nascer com a pele negra. Podemos observar um exemplo de tais afirmações na passagem a seguir em que Silva (2011a) alega que

O espírito já vem reencarnando em raças ou famílias de epiderme escura ou negra, dado que não se libertou ainda de uma série de desejos e de impressões de fundo nitidamente atávico ou fetichista, inerente à citada raça negra (p. 26).

O autor afirma ainda que o espírito também pode escolher reencarnar em uma família negra como sinal de humildade ou por ter, no passado, subjugado pessoas dessa cor. Estas afirmações acerca das pessoas negras, unidas a outras passagens já mencionadas anteriormente – como a visão que Matta e Silva tem do Candomblé e das mães de santo –, demonstram a naturalização do preconceito racial utilizando a justificativa do karma. Ou seja, o autor defende a aceitação do racismo por parte das pessoas negras por se tratar de uma condição pré-determinada pelos erros cometidos em encarnações passadas e que levaram-nas a nascer com a cor da pele negra na atual encarnação. O ponto de vista defendido por Matta e Silva acerca das pessoas negras parece negar a possibilidade de que essas pessoas modifiquem sua realidade e reiviniquem condições justas de vida, assim como o autor parece negar às mulheres a condição de igualdade em relação aos homens e de qualquer reivindicação a respeito, pois se trata de condição kármica, natural e energética de mulheres e homens se encontrarem em posições distintas na Umbanda Esotérica. Não há como alterar aquilo que está dado, que foi estabelecido pelo karma de cada um e que, por isso, deve ser aceito por mulheres e homens sem pestanejar, de acordo com a concepção defendida por Matta e Silva.

Mais à frente, o autor ressalta as características necessárias ao *médium* umbandista: ter humildade, compreensão e simplicidade (p. 30). Uma pessoa má, “suja”, não será utilizada por *entidades* para realização do trabalho na Umbanda. Muitos *médiuns* se rendem ao *astral inferior* e acabam sucumbindo. Silva (2011a) relata três motivos para a queda de um *médium* umbandista: *vaidade excessiva, ambição pelo dinheiro fácil e predisposição sensual incontida* (p. 36). No primeiro caso, a pessoa sucumbe por achar que a mediunidade o faz melhor do que outras pessoas. No segundo caso, há abuso à lei de salva, começa-se a cobrar excessivamente por trabalhos realizados. E no último caso, o *médium* entra em queda por ceder à fascinação por “elemento feminino”, ou seja, ele se sente atraído por alguma mulher e não resiste, cedendo à tentação. Todos esses motivos podem levar as entidades, guias e protetores a abandonar o *médium*. No último caso, que está relacionado a gênero, Silva (2011a) diz que muitos *médiuns* caem por causa do sexo, eles sentem-se visados pelo “elemento feminino”, o que é uma oportunidade para os espíritos maléficos atacarem. Muitas vezes esses espíritos não podem atacar o *médium* diretamente, então

Costumam fazê-lo indiretamente, lançando a tentação do sexo, através de algum elemento feminino que o cerca, e diante do qual, por sua própria natureza, é fraco. Isso no caso do homem-médium. No caso da mulher-médium é a mesma coisa. Essa cai mais depressa. Lançam elemento masculino sobre elas e pronto... Quase não têm muito trabalho, pois a mulher tem uma *ponte de contato* maior, muito maior do que o homem, para o baixo-astral. É sua natural vaidade que é logo decuplicada (grifos do autor) (Silva, 2011a, p. 44).

Um *médium* que se rende ao sexo “vira as costas à moral e à ‘linha justa’” (Idem) e é abandonado pelas *entidades* que o acompanham.

Para manutenção da qualidade de sua mediunidade, uma pessoa tem que prezar pelo seu equilíbrio moral, emocional e espiritual. Dentre as recomendações dadas por Silva (2011a) estão a isenção “do ato sexual na véspera e no dia da sessão” e o cuidado com locais em que se utilizam tambores, pois estes podem até levar uma pessoa ao ataque do coração (p. 56-57).

Posteriormente, o autor faz novas críticas ao Candomblé classificando-o como práticas já ultrapassadas que não condizem com os tempos atuais. Em contrapartida, se refere ao Kardecismo como uma pequena parte da “Doutrina

dos Espíritos” que necessita de ser reparada com urgência. Enquanto o autor classifica os candomblecistas como fetichistas, os kardecistas são classificados como bons irmãos (p. 60-61). Mas, na página seguinte, Silva (2011a) relata o que ele chama de “racismo espiritual” realizado no Kardecismo por causa da discriminação ao tipo de entidade recebido na Umbanda. Esta seria uma religião sem preconceitos que não discrimina espírito de espécie alguma. Novamente, o autor entra em contradição. Ele afirmou anteriormente que as pessoas negras estão em “atraso kármico” por causa de suas práticas fetichistas. Claramente as afirmações de Matta e Silva acerca do Candomblé são racistas, pois esta religião é considerada predominantemente negra. Porém, ao tratar do Kardecismo, que discrimina os espíritos da Umbanda, o autor considera-os bons irmãos, ao mesmo tempo em que denuncia o seu “racismo espiritual”. É importante ressaltar que a origem do Espiritismo kardecista é francesa e predominantemente branca – o Kardecismo surgiu na França no século XIX. A partir dessas afirmações de Matta e Silva, pergunto-me qual seria a condição kármica da Umbanda Esotérica, já que o Kardecismo considera seus espíritos como inferiores.

Na sequência, o autor trata da prática da magia na Umbanda Esotérica. Afirma que os rituais dessa linha umbandista utilizam a magia branca, ou seja, “a coordenação de forças mágicas numa ação positiva para fins positivos”, mas Silva (2011a) relata a existência da magia negra que utiliza “materiais inferiores” para promover uma “ação mágica de ordem grosseira” e ocorre de maneira desordenada (p. 75). Ambos os tipos de magia provocam um retorno de energias ao seu manipulador, podendo ser negativo ou positivo. Os praticantes de magia negra estão sendo manipulados pelos chamados “magos negros”, *entidades* que se mobilizam para fazer o mal para as pessoas, submetendo pessoas *encarnadas* à sua vontade. São os manipuladores desse tipo de magia que, segundo Silva (2011a) utilizam sangue e matança de animais.

Em parte seguinte no livro, Silva (2011a) trata da importância das ervas na Umbanda Esotérica, a manipulação errada dessas ervas pode ter consequências desastrosas. Para que a preparação das ervas seja feita corretamente, deve-se seguir algumas regras, dentre elas está a proibição de

mulheres colherem ervas para “amacy”⁵⁵ que é justificada pelo fato de não haver outorga à mulher para tal atividade. Além disso, de acordo com o autor,

O comando vibratório da MULHER é passivo, úmido, lunar, esquerdo – é *aquilo* cuja natureza tem como eterna função de gerar, receber, ou seja, feita para ser *eternamente* fecundada pelo *princípio ativo*, direito, de ação *positivamente fecundante*... E esse é o HOMEM, o *varão*... (p. 88).

Além dessa orientação sobre a colheita das ervas, há outras regras a serem observadas, como: não deixar a erva colhida secar ao sol e não usar tambores durante a feitura do “amacy” porque ele pode ser estragado. Os preceitos devem ser observados porque, segundo Silva (2011a), “com magia não se brinca” (p. 89).

Posteriormente, o autor trata de alguns elementos que devem ser usados no *congá* como lamparinas alimentadas por azeite. Também trata da importância de trabalhos fora do terreiro, em matas, cachoeiras e no mar. Ao tratar, em seguida da importância da defumação para cura de alguns males, Silva (2011a) diz o seguinte:

Ora, sabemos que as fraquezas ou os abalos nervosos (...) começam a *desequilibrar* primeiramente o corpo-astral e é por isso que os seus sintomas principais e mais *deprimentes* são os que martirizam o paciente pelo seu psiquismo, ou seja, pela *qualidade* dos pensamentos negativos que ele passa a gerar, assim como cismas, manias, medos, temores injustificados, angústias diversas a que, normalmente, não ligaria (p. 105).

Estas afirmações, apesar de dizerem respeito a casos específicos, demonstram que há diversos elementos que podem afetar homens e mulheres, e no exercício da mediunidade, não são apenas as mulheres aquelas sujeitas a situações adversas que podem interferir no contato com os espíritos.

Ao final do livro, o autor desmistifica algumas crenças em relação às pombas-gira. Afirma que algumas mulheres vaidosas acabam se rendendo à influência de *magas negras*, ou seja, espíritos femininos maldosos que utilizam o nome de pomba-gira para praticar o mal, dominando e ludibriando *médiuns* femininas. Estas *magas negras* agem sobre a vaidade feminina, enviando

⁵⁵ Silva (2011a) define “amacy” como “o uso terapêutico ou astromagnético dos vegetais ou ervas, quer nos defumadores, banhos e, sobretudo, no uso ou operação de ligar o suco de certas plantas para fins propiciatórios e medianímicos, sobre médiuns ou iniciandos...” (p. 87). Este preparado de ervas é muito usado na Umbanda Esotérica quando há uma iniciação, sendo o líquido despejado sobre a cabeça da pessoa.

posteriormente “estímulos neuro-sensuais”⁵⁶ (p. 155). Os espíritos malignos travestidos de pombas-gira conseguem descobrir os pontos fracos da *médium*, principalmente porque, segundo Silva (2011a), “é difícil a mulher resistir a certos estímulos a sua *vaidade*” (Idem).

A visão do autor se assemelha à defendida no interior da Igreja Universal do Reino de Deus de que a mulher seria mais suscetível à influência do Diabo (ALTIVO, 2015, p. 102). As sessões de descarrego e exorcismo iurdianas são povoadas por mulheres que eliminam os demônios de relacionamentos passados e expulsam as pombas-gira – “espíritos demoníacos femininos que, segundo a Universal, devem ser evocados e exorcizados para o bem da vida amorosa de seus fiéis”– de seus corpos (Idem, p. 102). Apesar de ser considerada a detentora da fé, aquela que mobiliza a família em torno da religião, a “gestora por excelência das relações afetivas e dadivosas que formam os vínculos na família” e a “responsável pelo sucesso emocional, espiritual e mesmo econômico da vida doméstica” (Ibid, p. 101), a mulher na IURD é considerada instável e propensa a ser influenciada por demônios. E, por isso, segundo Altivo (2015), teria seu corpo controlado por diversos dispositivos produzidos pela Igreja Universal, como ocorre na transformação da ideia de submissão em algo positivo, levando as fiéis a crer que ser submissa é aceitar ser bem tratada pelo marido. Os preceitos defendidos por Matta e Silva em suas obras parecem ir ao encontro da visão da Igreja Universal acerca da mulher. Este autor defende que a mulher é, na maioria dos casos, a causadora da derrocada de pais de santo e de seus terreiros. Ela é mais propensa a sucumbir pela vaidade e, devido à sensualidade que lhe é supostamente característica, tende a seduzir os homens dos terreiros, levando-os à ruína.

Silva (2011a) esclarece que a “Pomba-Gira é uma Exu-Guardiã, da faixa vibratória feminina, necessária para a manipulação (ou equilíbrio) de certos *fluidos passivos* ou astromagnéticos, entre o pólo negativo e o positivo de todas as coisas” (p. 157). Para o autor, as afirmações de que a pomba-gira levaria a *médium* que a recebe a ter vários homens é falsa. Nesse ponto, os preceitos de Matta e Silva se afastam dos defendidos na Igreja Universal; o autor não

⁵⁶ Se compreendi bem o que o autor quis dizer com estes estímulos, aparentemente os espíritos malignos trajados de pombas-gira estimulam pontos do cérebro ligados à sexualidade, passando a pessoa influenciada a agir com sensualidade e a ter sua sexualidade mais aflorada.

corroborar com a ideia de que as *verdadeiras* pombas-gira são destruidoras de casamentos. Mas confirma a existência de *magas negras* travestidas de pombas-gira que podem gerar os mesmos prejuízos às mulheres e seus casamentos que as *verdadeiras* pombas-gira podem gerar aos fiéis da IURD.

Por último, o autor responde a alguns questionamentos que pessoas fizeram a obras anteriores, questionamentos estes ligados ao sexo. Silva (2011a) diz que o sexo não deve ser praticado por “sensualismo grosseiro” ou apenas pela “atração estúpida da carne pela carne” (p. 159). O autor parece defender que o sexo é necessário à manutenção da qualidade psíquica dos *médiuns*. Então, ninguém precisa se abster do sexo para ser *médium*, desde que observe a recomendação de não manter relação sexual um dia antes da reunião mediúnica.

2.3- Pureza, perigo e relações de gênero nas obras de Matta e Silva

A associação da mulher a suas características físicas inatas e, portanto, à natureza, pode ser observada em diversos pontos das obras de Matta e Silva. É sabido que os estudos mais recentes dos estudos feministas e de gênero têm trabalhado em torno da contestação da universalidade da hierarquia entre homem e mulher, derrubando assim a tese de determinismo biológico dos sexos (FOUCAULT, 1988; BUTLER, 1999, 2002, 2014). Estes estudos têm valorizado a relatividade na construção dos gêneros e contestado a categoria mulher como universal (SEGATO, 1998). Porém, ao analisar as obras de Matta e Silva, é preciso partir da separação produzida por ele entre mulher/feminino e homem/masculino que reduz gênero ao binarismo tão debatido e criticado nos estudos de gênero na atualidade. As referências à natureza feminina são frequentemente abordadas para justificar as diferenças de gênero. Então, gênero, para o autor, parece se limitar às diferenças biológicas entre mulheres e homens⁵⁷.

As concepções de gênero propagadas pelas obras umbandistas reafirmam e corroboram com a visão de que a mulher está naturalmente ligada à maternidade e a suas características biológicas. Já o homem, aquele que

⁵⁷ Silva, 2015.

fecunda a mulher, está livre por que não tem comprometimento fisiológico tão duradouro quanto a maternidade. De acordo com Rosaldo (1979), na sociedade ocidental associa-se a mulher à natureza e às práticas e funções biológicas. Isso acaba determinando o que é ser mulher. Esta ligação com a natureza liga a mulher a um estado constante de profanação, tornando-se causadora de desordem e de ameaça. São elas anômalas, perigosas, sujas e profanas, apesar de necessárias à reprodução biológica da sociedade (ROSALDO, 1979, p. 47-48). As obras umbandistas corroboram com essa ideia, como podemos observar na passagem abaixo, onde Silva (2011a) trata dos *médiuns* umbandistas que sofrem ataques espirituais.

Então, como não podem atacar diretamente, como costumam fazê-lo indiretamente, lançando sobre ele [o médium] a tentação do sexo, através de algum elemento feminino que o cerca, e diante do qual, por sua própria natureza, é fraco. Isso no caso do homem-médium. No caso da mulher médium é a mesma coisa. Essa cai mais depressa. Lançam o elemento masculino sobre ela e pronto... Quase não tem muito trabalho, pois a mulher tem uma *ponte de contato* maior, muito maior do que o homem para o baixo-astrol. É sua natural vaidade que é logo decuplicada... E pronto... É difícil escapar (há exceções, é claro. Estamos nos referindo à causa *comum* do fracasso) (SILVA, 2011a, p. 44).

Como ressalta Ortner (1979), a subordinação feminina só tem importância dentro de um sistema de valores. Socialmente, as mulheres da sociedade euro-americana, nos termos de Strathern (2006) são associadas a algo desvalorizado, à natureza. Já os homens acreditam ter controle sobre estas e se sentem satisfeitos por não sofrer sua influência. De acordo com essa visão, os homens teriam uma capacidade maior de transcender a natureza do que as mulheres (ORTNER, 1979, p. 101). Várias são as tentativas de Matta e Silva de afirmar essa maior capacidade do homem de se sobressair e da mulher de se render à natureza de suas funções biológicas.

Matta e Silva acessa constantemente a Bíblia cristã e o mito de Adão e Eva para construir seus argumentos e explicar a passividade feminina e a condição ativa masculina. Este mito é usado para justificar a proibição de comando feminino nos terreiros de Umbanda e a condição passiva da mulher, juntamente com outros fatores: o fato de a igreja católica proibir mulheres de serem sacerdotisas e as diferenças de tamanho entre os cérebros feminino e masculino. O mito de que Eva teria surgido da costela de Adão é, para Matta e Silva, uma demonstração da condição de passividade feminina e a proibição de

mulheres serem padres é justificada por Cristo ter sido homem. Além disso, a hipótese de o cérebro das mulheres ser menor do que o dos homens também é tida como uma forma de demonstrar a condição fisiológica inferior das mulheres. Estes três elementos são usados para corroborar a ideia de que a fisiologia levariam as mulheres a assumirem papel secundário, “passivo” (SILVA, 2011b).

Fausto-Sterling (2001/2) demonstra que pesquisas científicas podem se tornar ideologicamente eficientes e passarem a ser inquestionáveis. Para utilizar uma pesquisa científica como a citada por Matta e Silva de que os cérebros de homens e mulheres têm tamanhos diferentes, seria importante descobrir em que época ela ocorreu para descobrir o que há ideologicamente por trás dela. Mesmo sem saber os objetivos ideológicos da descoberta citada e mesmo sem situá-la historicamente, podemos perceber que ela se tornou eficiente social e ideologicamente, sendo citada inclusive por religiões para justificar a submissão das mulheres aos homens. Assim como Matta e Silva selecionou a pesquisa científica que lhe convinha para justificar a posição das mulheres na Umbanda Esotérica, Fausto-Sterling (2001/2) afirma que pesquisas científicas produzem seus resultados com base em seleções que muitas vezes são arbitrárias e baseadas em preconceitos. É preciso, portanto, compreender a época em que a pesquisa foi feita e buscar as influências que podem ter recaído sobre ela. O mesmo ocorre na obra *Menstruação, a sangria inútil* do médico baiano Elsimar Coutinho (1996) que é analisada por Manica (2011). Coutinho utiliza pesquisas científicas convenientes à comprovação de uma tese de que a menstruação não é natural e, portanto, pode ser suprimida.

As mulheres, na Umbanda teorizada por Matta e Silva, não podem representar o símbolo do pecado, como a Eva da Bíblia cristã; elas devem ser passivas, sua energia não permite que liderem um terreiro. Nas obras de Matta e Silva, são produzidos novos valores para as mulheres, assim como aqueles produzidos pelo Cristianismo. A nova sociedade cristã, segundo Douglas (2014), cria valores positivos que tornam o corpo impermeável ao pecado, afastando-se da Eva pecadora, aquela que transgrediu a regra e fez com que a humanidade deixasse o paraíso. Esse novo Cristianismo impõe restrições ao sexo e adota como exemplo a mulher virgem, uma nova Eva que se abstém do sexo para não sucumbir ao pecado e, assim, afasta o mal (Idem, p. 192). A

mulher de energia passiva que Matta e Silva defende é aquela que evita a poluição, que não contamina seus irmãos umbandistas com a toxina que exala de seu corpo e que lhe é natural: a menotoxina. Ao contrário do que teorizou o médico Elsimar Coutinho (1996) em *Menstruação, a sangria inútil*, que afirmava que a menstruação não era uma condição natural das mulheres e sim uma condição imposta pela vida em sociedade (Manica, 2011), Matta e Silva considera a menstruação algo natural dos corpos das mulheres e da qual ela não pode fugir. Já Coutinho considerava a gravidez elemento natural das mulheres; a submissão à menstruação ocorreu após a vida em sociedade em que a gravidez não é tão frequente quanto na vida remota da humanidade, uma espécie de pré-sociedade (Manica, 2011).

A verdadeira mulher umbandista, que não se compara às babás de terreiro charlatãs, a “abnegada irmã de fé”, respeita sua condição natural passiva e controla sua propensão à fofoca e ao animismo (SILVA, 2011b, p. 98). A “abnegada irmã de fé” deve ser constantemente protegida e vigiada para que não seja enganada pelas “babás do rebolado” (Idem, p. 99), pois as mulheres são mais propícias aos “impulsos do coração” e podem se render mais facilmente.

O feminino de Matta e Silva é generalizado, cria-se uma concepção de mulher universalista. E este feminino é contaminador, exala toxinas que podem prejudicar alguém. Porém, como Douglas (2014) afirma, há sociedades em que ambos, feminino e masculino, têm poder poluidor, contaminador. Isso acontece entre os Arapesh, por exemplo. Neste povo, que vive em Papua Nova Guiné, mulheres e homens têm que se purificar das contaminações do sexo oposto após relações sexuais. Este é apenas um exemplo da infinidade de configurações de gênero que podem ser encontradas no mundo; a Antropologia do Gênero já demonstrou que análises de gênero precisam ser contextuais, contestando a ideia de que a subordinação feminina é universal. Desde Mead (1971) já se sabe que gênero é uma construção social e a subordinação feminina é cultural. Posteriormente, com Strathern (2006), a Antropologia do Gênero incorporou a noção de que as concepções de feminino e de masculino da sociedade ocidental não podem ser generalizadas. Portanto, a noção umbandista de feminino e masculino, mesmo que reproduza parte da noção ocidental, é particular, se aplica ao contexto no qual se insere. E,

principalmente, a noção que se encontra nas obras de Matta e Silva é bastante particular e não necessariamente é reproduzida *ipsis litteris* na prática ritual do terreiro.

Segundo Manica (2011), o médico Elsimar Coutinho (1996), em *Menstruação, a sangria inútil*, concebe as alterações hormonais que antecedem a menstruação, no corpo das mulheres, como uma síndrome, cujos efeitos são maléficis tanto para a mulher quanto para as pessoas que estão à sua volta. Segundo Coutinho, as mulheres na SPM (síndrome pré-menstrual) ficam em estado mental alterado, podendo até cometer crimes; têm também sua função social alterada (mãe, mulher, etc.), passando a ficar descuidadas e irritadas. Para ele a SPM é uma patologia séria, pode causar prejuízo na produção das fábricas e incapacitar para o trabalho. O autor cita estudos que comprovam essa diminuição da produtividade durante o ciclo menstrual. Coutinho usa esses argumentos, na concepção de Manica (2011), com o intuito de atestar os benefícios da supressão da menstruação, uma forma de reproduzir o que a natureza “propôs” para as mulheres. Os argumentos de Matta e Silva coincidem com os de Coutinho quando ambos patologizam a SPM. Matta e Silva também considera essa “síndrome” algo que pode afetar as pessoas que se encontram próximas à mulher, assim como podem afetar aquelas pessoas que por ventura virão a ser atendidas pela *médium* no terreiro. A energia liberada pelo corpo das mulheres nessa fase seria capaz de desestabilizar uma pessoa, alterando “a função receptora e transmissora do [sic] chakra ou plexo [coronal]” (SILVA, 2011b, p. 155). Isso significa que, se uma mulher menstruada ou na SPM colocar sua mão sobre o chakra coronal (cabeça) de uma pessoa, ela pode causar uma instabilidade na sua recepção energética. Matta e Silva não descreve com clareza quais os malefícios dessa alteração na função receptora, mas como na Umbanda Esotérica o chakra coronal é o principal do corpo, aquele que controla toda a estabilidade do corpo, que não pode ser tocado por qualquer pessoa, então imagina-se que sérios prejuízos serão provocados à pessoa. Recomenda-se, inclusive, que os *médiuns* da Umbanda Esotérica não cortem os cabelos com mulheres, que prefiram homens por não menstruarem e, assim, não poderem alterar o chackra coronal. Douglas (2014) afirma que os sistemas sociais são baseados em contradições. A Umbanda das obras de Matta e Silva também é repleta de contradições.

Elementos das três obras abordadas no item anterior colocam feminino e masculino em dois polos distintos: o primeiro é passivo, úmido, esquerdo, mais místico, mais propenso ao animismo e às fofocas, suscetível aos impulsos do coração, influenciado pela lua, tóxico, que exala menotoxina, que cai mais fácil por influência dos espíritos malignos, que se rende facilmente ao sexo, ao dinheiro e à vaidade, portador de restrição cármica e, por fim, que representa a maternidade, a gestação e a fecundação. O segundo, o masculino, é ativo, o lado direito, aquele que fecunda, o varão, e que não resiste à sedução de uma mulher bem vestida e arrumada, mas que resiste com maior frequência às influências de espíritos malignos, às tentações do sexo, da vaidade e do dinheiro. O elemento feminino tem energia passiva, mas tem o poder da sedução que leva o elemento masculino a não resistir. Matta e Silva cita exemplo de como a Eva seduziu Adão e os fez sair do paraíso. A natureza mais sensível de Eva teria propiciado o afloramento de sua sexualidade mais rapidamente do que em Adão. Este, por sua vez, aceitou a tentação oferecida por Eva, pois não tinha seus órgãos sexuais bem formados e acabou ficando confuso com o que lhe foi oferecido por Eva. A precipitação de Eva condenou todas as mulheres que a sucederam a uma restrição cármica, à submissão aos maridos e a sofrimentos múltiplos, como as dores do parto. Ora, nesse ponto percebemos uma das grandes contradições que Douglas (2014) também encontra em seus estudos: se Eva se precipitou e desenvolveu sua sexualidade primeiro, não teria ela assumido posição de protagonista? O poder de sedução de Eva e a passividade de Adão a ele não seria uma inversão das características que Matta e Silva atribui a homens e mulheres?

Partindo dessas perguntas, podemos pensar que, ao se desenvolver mais rápido, ao assumir protagonismo e ao seduzir Adão, Eva levou todas as mulheres à condição de passividade. Ou seja, o descumprimento da lei de Deus que determinava o não desenvolvimento dos órgãos sexuais antes da hora – seja lá qual fosse essa hora – levou as mulheres à submissão eterna. O sexo aí é tido como fruto de toda a “desgraça” feminina, a sexualidade aflorada, levou as mulheres à passividade e à subordinação aos elementos ativos, os homens. Mas, contraditoriamente, Matta e Silva afirma que a sedução feminina sempre paira como uma nuvem sobre as cabeças dos homens e é preciso sempre resistir a ela. Portanto, é preciso que essa sexualidade, que parece

sempre querer aflorar e fazer a mulher retornar à condição da Eva pecadora, seja contida e submetida à ordem e à pureza. Por isso, reafirma-se sempre a condição da nova Eva, a virgem que se abstém do sexo para evitar o pecado.

Aparentemente, a sensibilidade seria algo intrínseco ao elemento feminino, portanto a sujeira e a poluição, nos termos de Douglas (2014), geradas por ela seriam naturais, ou seja, parte da fisiologia feminina. Já o elemento masculino, o varão, tem possibilidade de transmitir a sujeira, a poluição, quando se rende à vaidade, ao dinheiro, ao sexo e à sedução de espíritos malignos. Mas essa sujeira existente nos homens, ao que parece, é construída por eles e não natural. A fisiologia feminina condenou a mulher à submissão. Essa condição fisiológica pode sempre aflorar, seduzir, poluir, por isso deve ser contida, tornada passiva, relegada a segundo plano.

Douglas (2014) demonstra como regras ligadas à noção de sujeira/poluição e pureza nas religiões de povos como os Nuer e os Azande, estudados por Evans-Pritchard, ou os Bemba estudados por Audrey Richards, são princípios organizadores da estrutura social. Estas regras se encontram inseridas na dicotomia ordem/desordem e desestabilizam o padrão sociocultural. Mas a desordem também funciona como mantenedora da ordem, na medida em que informa a existência do padrão para que a ordem seja reestabelecida. Aqueles que acreditam em uma religião são regidos por códigos morais que, muitas vezes, têm seu descumprimento baseado em punições. Isso significa que os valores morais são protegidos por regras sociais (DOUGLAS, 2014, p. 14)⁵⁸.

Uma religião e, conseqüentemente, uma sociedade possuem regras e códigos a serem seguidos, sendo muitos deles morais. A existência da norma atesta que há o descumprimento dela. Se uma norma foi criada e se se prevê uma punição para seu descumprimento, significa que já se pressupõe que alguém irá contra essa norma. Portanto, as regras e códigos são marcados pelo seu contrário, pela contra norma, por assim dizer. Douglas (2010) chama a norma e a contra norma de pureza e impureza, ou ordem e desordem, ou pureza e sujeira.

Nas obras de Matta e Silva, o elemento feminino pode provocar a desordem a partir da impureza que lhe é natural. Para manutenção da ordem, preceitos

⁵⁸ Silva, 2015.

devem ser seguidos pelas mulheres. Elas não devem trabalhar nos rituais estando menstruadas, não devem colocar as mãos sobre as cabeças das pessoas – mesmo sem estarem menstruadas – e devem assumir sua posição de passividade, aceitando o fato de nunca poderem chefiar um terreiro. Infringir as regras gera perigo, espíritos maus podem se apoderar dos corpos das mulheres e leva-los a sucumbir, ou pior, podem levar todo o terreiro à derrocada (DOUGLAS, 2014, p. 67). Os homens, nas obras de Matta e Silva, também podem provocar sujeira, mas por vontade própria e não por uma condição que lhes é natural. Como afirma Douglas (2014), o pecado no sentido bíblico, é uma injúria voluntária (p. 79). Por isso, enquanto elemento fecundante, varão, ele deve se manter firme e evitar desvios morais para que possa trabalhar no terreiro.

Podemos perceber a presença das noções de pureza e perigo nas obras de Matta e Silva citando alguns trechos que as exemplificam.

Sobre a toxidade dos corpos das mulheres, o autor diz que:

Quase todas as mulheres são *ciclotímicas*, isto é, seu condicionamento psicológico varia muito, de acordo com a *fisiologia* que lhe é peculiar. Todas elas, na tensão pré-menstrual, além de ficarem supertensas, irritadíssimas, com dores de cabeça e outros sintomas mais, pelas *toxinas* que circulam no sangue, até precipitarem o fluxo sanguíneo (a menstruação) transpiram, pelo hálito, pelo corpo e especialmente pelas mãos e pelos dedos, um *suor venenoso* dito pela medicina como *menotoxina*. (grifos meus) (SILVA, 2011b, p. 73-74).

Sobre o controle dos homens nos terreiros:

E ainda temos a acrescentar o seguinte: - o mediunato mesmo, isto é, a missão providencial, especial, com ordens e direitos de trabalhos mágicos ou de magia dentro da Umbanda, só é conferido a médium do sexo masculino...

(...) Porque o médium masculino tem condições vibratórias para operar na Magia, em face dos elementos de ligação e de força que os espíritos de caboclos, pretos-velhos, exus e outros põem em ação, através de sua mediunidade, tendo em vista os inevitáveis entrechoques do astral inferior, que esse mesmo médium foi preparado para enfrentar, devido à *sua própria natureza vibratória de elemento masculino*, o que implica em dizer: pela qualidade energética de seu sistema nervoso ou de suas linhas de força (ou corrente de energia especial dos chakras, *não sujeita ao catamênio, ou seja, à influência lunar*), preparadas sob condições especiais... (grifos meus) (Ibid, p. 105).

Sobre a condição passiva das mulheres:

A condição de ser também veículo dos espíritos de caboclos, pretos-velhos e outros a elas foi dada, porém como auxiliar, nunca na posição especial de comando vibratório igual ao do homem, em face das injunções *de sua própria natureza feminina, sujeita, muito mais, à*

vaidade, à versatilidade, à excessiva imaginação, sobretudo passiva de sua vibração em relação com o fluxo mensal e à influência da Lua. (grifos meus) (Ibid, p. 106)

O suor venenoso citado no primeiro trecho seria causador da poluição e da sujeira. Ele teria o poder de desestabilizar as cabeças das pessoas, de alterar a vitalidade das ervas, entre outros malefícios. Ele é tão venenoso que a mulher não poderia ser tocada, se possível o marido não deve dormir com a esposa nesse período para não se contaminar. As mulheres não têm possibilidade de fugir dos efeitos da menotoxina, portanto não devem trabalhar no terreiro nesse período. A tensão pré-menstrual também é prejudicial, mas como somente a *médium* pode saber quando está nesse período, ela teria que ter a consciência de não trabalhar no terreiro. O sangue menstrual é também maléfico, pode atrair espíritos maus que se alimentam de sangue. Mas os preceitos defendidos por Matta e Silva acerca do sangue, em diversos momentos, são contraditórios. Ora o sangue é considerado como negativo, ora como positivo. Quando se trata da menstruação ou do uso indiscriminado do sangue em sacrifícios de animais e em rituais de iniciação, o sangue é negativo e pode ser usado por *magos negros* e por espíritos malfeitores para fazer o mal. Mas o sangue pode atrair positividade, se o ritual for feito corretamente. Alguns tipos de espíritos podem se alimentar positivamente do sangue e trazer vitalidade para as pessoas, desde que as regras corretas para realização do ritual sejam seguidas.

Várias sociedades possuem tabus relacionados ao sangue menstrual e seus perigos. Dos relatos de Lévy-Bruhl, Douglas (2010) pôde extrair a concepção dos Maori acerca do sangue menstrual, que é considerado venenoso. O autor percebeu que “os Maori consideram o sangue menstrual como uma espécie de ser humano *manqué*. Se o sangue não fluísse teria se tornado uma pessoa; tem por isso o *status* impossível de uma pessoa morta que nunca viveu” (LÉVY-BRUHL apud Douglas, 2014, p. 119). E isso tornava o sangue menstrual extremamente perigoso. O processo de purificação maori ocorre por meio de um ritual de iniciação masculino.

De acordo com as obras de Matta e Silva, o sangue menstrual também é maléfico para os rituais umbandistas, mas não só para eles. A impureza do sangue menstrual e a liberação da menotoxina é uma situação constante

feminina, fisiológica, natural e essa condição não permite que a mulher seja chefe de terreiro. Por causa dessa condição impura permanente, a participação das mulheres enquanto mediadoras entre o *plano dos espíritos* e a Terra só pode ser auxiliar. Seu papel auxiliar nos rituais se justifica por sua condição energética “ruim” ou impura e a purificação de uma condição natural não é possível, mas pode ser amenizada e controlada através da adequação às normas de não trabalhar menstruada, não colher ervas, não fazer defumações, enfim, não causar desordem na lógica natural das coisas. No caso da mulher que assume a chefia dos terreiros, o retorno à ordem é ceder o comando para um membro masculino e passar a cumprir as funções determinadas para os elementos femininos. Aqueles que tiveram suas cabeças tocadas ou que foram iniciados por mulheres, devem imediatamente buscar comando masculino para que sejam purificados. A ordem, nos termos de Douglas (2010), seria a mulher aceitar sua condição de impura por natureza e se estabelecer enquanto auxiliar nos rituais umbandistas. A desordem está no fato de as mulheres assumirem chefias de terreiros e outros postos que não lhes cabem enquanto impuras.

Apesar da associação constante da mulher à condição natural passiva, na segunda citação podemos ver o que Matta e Silva diz sobre a condição energética *natural* dos homens, que é ativa e não está sujeita às influências lunares. Há duas contradições nesse trecho que se associa à terceira citação feita acima. Primeiramente, há a afirmação de que o homem possui, assim como a mulher, algo que lhe é inato – e que é usado também para aceitação das coisas como elas são, naturais. Porém, o que é inato ao homem lhe confere condição de ativo, de varão, de fecundante. Homem e mulher são polos naturalmente complementares, o primeiro fecunda, o segundo recebe, é fecundado. A condição natural do homem o leva a se tornar ativo, chefe de terreiro, colhedor de ervas, aquele que realiza defumações. Ora, pode-se interpretar das obras de Matta e Silva que os polos são complementares energeticamente, mas socialmente, na prática ritual, há assimetrias. Nem todas as atribuições masculinas podem ser assumidas pela a mulher, quero dizer, praticamente nenhuma atribuição é dada à mulher. Se levarmos ao pé da letra o que Matta e Silva propõe, a mulher não poderá nem mesmo ser mediadora entre os espíritos e a Terra, pois nunca é possível saber quando está poluída e quando não está.

Outra contradição existente nas citações está relacionada à influência da Lua sobre as mulheres, que aparece como algo negativo, ou que torna as mulheres mais suscetíveis a abalos emocionais, a alterações como as das marés. É quase que incompreensível esta associação negativa entre a mulher e as fases da Lua, pois em tudo na Umbanda Esotérica existe influência da Lua. Matta e Silva diz que defumações, colheita de ervas e trabalhos devem observar as fases da Lua, para aproveitar os elementos positivos e descartar os negativos que elas trazem. Portanto, qual seria a negatividade de ser influenciada pela Lua? Este ponto será mais bem trabalhado no capítulo subsequente.

Percebe-se também a existência constante nas obras de Matta e Silva da incitação ao medo. Constantemente o autor faz alertas dizendo que “com magia não se brinca”, contando casos de como os *médiuns* podem sucumbir. O autor orienta e regula como o sexo deve ser feito. Ele argumenta que o *médium* precisa de relações sexuais para manter sua mente sã, mas não deve fazê-lo apenas por atração carnal, ou por “sensualismo grosseiro” (SILVA, 2011a, p. 159). Para que a ordem seja mantida, o bom *médium* deve, na minha interpretação, praticar um sexo comportado, que não exagere na sensualidade e que não seja apenas carnal. Se o *médium*, mesmo sabendo que não é permitido, descumpra essa regra, ele estará sujeito a punições dos guias e protetores que o acompanham, pois ele agiu conforme seu *livre arbítrio*, seu pecado foi voluntário.

A tentativa de Matta e Silva, ao determinar o lugar das mulheres na Umbanda assemelha-se à tentativa do médico Elsimar Coutinho, no livro *Menstruação, a sangria inútil* (1996). Coutinho tenta comprovar a tese da inutilidade da menstruação desnaturalizando esse processo e associando-o à vida em sociedade, colocando em dois polos distintos natureza e sociedade. Natural, para Coutinho, é as mulheres não menstruarem e sim engravidarem, para isso seriam feitos seus corpos. Mas, de acordo com a conclusão de Manica (2011), Coutinho quis justificar a supressão da menstruação e o uso de contraceptivos hormonais que, mesmo causando diversos efeitos colaterais sobre as mulheres, estariam reconstituindo o processo natural de não menstruação. O autor compôs, então, sua narrativa de desqualificação da menstruação no intuito de valorizar o uso dos métodos contraceptivos produzidos em suas pesquisas e recomendados por ele em seu consultório. Matta e Silva parece ter

objetivo parecido com o de Coutinho, construindo sua narrativa para justificar a supressão das mulheres das chefias de terreiro. Para isso, ele classifica a mulher como polo passivo, úmido, esquerdo e desqualifica seu papel na Umbanda objetivando a valorização do homem na chefia de terreiros. Ou seja, constrói sua narrativa com o intuito de que as mulheres deixem as chefias de terreiro em prol dos homens, utilizando o medo como motor dessa substituição. É sabido através de diversos estudos sobre o Candomblé da predominância de mulheres na chefia dos terreiros, por diversos condicionamentos históricos e sociais⁵⁹. A tentativa, a meu ver, de Matta e Silva, foi valorizar a ascensão dos homens nas chefias de terreiro para que o protagonismo das mulheres fosse dirimido.

Contudo, após as análises das concepções de pureza e perigo presentes nas obras de Matta e Silva, cabe dizer que, de acordo com Douglas (2014), se o modelo de pureza é muito rigoroso em uma sociedade, ele se torna desconfortável e difícil de ser cumprido. A impureza é, portanto, valorizada e considerada condutora para o estado puro. Nas palavras de Douglas (2014), “toda vez que um rígido modelo de pureza é imposto em nossas vidas, ou ele é muito desconfortável ou, se rigidamente seguido, conduz à contradição ou à hipocrisia” (DOUGLAS, 2014, p. 198).

Portanto, os preceitos rígidos disseminados por Matta e Silva em suas obras, apesar de muitas vezes contraditórios, podem levar ao desconforto e à dificuldade no seu cumprimento. Visando compreender a maneira como estes preceitos ligados a gênero se encontram no imaginário e nas performatividades dos umbandistas na prática ritual do terreiro, analisarei no capítulo seguinte a maneira como os *médiuns* interpretam e põem em prática esses preceitos. Também farei a análise de algumas mudanças ocorridas no terreiro ao longo da pesquisa e que abalaram as estruturas de gênero.

⁵⁹ Diversos autores e autoras já realizaram estudos sobre o Candomblé, entre eles Bastide (1978), Jesus (2011), Nascimento (2010), Prandi (2004) e Silva (2005). Mas para fazer essa afirmação, me baseio em Landes (2002) que foi pioneira em analisar a presença das mulheres nos terreiros de Candomblé. Apesar de ter sido realizado na década de 1940, o trabalho de Landes (2002) foi bastante significativo na demonstração da particularidade do Candomblé enquanto religião cujo comando feminino se destacava em relação às demais religiões.

CAPÍTULO 3

“É NESSE BARCO QUE EU QUERO NAVEGAR”: OS DIFERENTES CORPOS DO TERREIRO DE UMBANDA ESOTÉRICA

Um dia caminhando a pé para ver se encontrava uma cigana de fé. Ela me deu sua mão, disse-me toda sua verdade. Eu só queria saber se ela é a pomba gira de fé. (Ponto cantado da Umbanda)

Assim, regulações que procuram meramente proibir certas atividades específicas (assédio sexual, fraudes no sistema da previdência, discursos sexuais) exercem outra atividade que, na sua maior parte, permanece despercebida: a produção de parâmetros de pessoas, isto é, a construção de pessoas de acordo com normas abstratas que ao mesmo tempo condicionam e excedem as vidas que fabricam – e quebram. BUTLER (2014, p. 272).

Parece difícil evitar a idéia de que nosso próprio entendimento científico dos hormônios, do desenvolvimento do cérebro e do comportamento sexual são, da mesma forma, construídos em contextos sociais e históricos específicos, e carregam suas marcas. FAUSTO-STERLING (2001/2, p. 79)

Neste capítulo, trarei a visão dos *médiuns* sobre as questões levantadas nos capítulos anteriores que dizem respeito a gênero e às prescrições feitas por Matta e Silva em suas obras. A seleção das pessoas entrevistadas foi feita com base em um critério específico: ter presenciado os dois momentos do terreiro, o antes e o depois da implantação da raiz de Guiné. Alguns interlocutores possuíam conhecimento das obras de Matta e Silva, outros não. Foi importante a comparação entre as duas visões. Iniciarei o capítulo tratando de alguns fatos ocorridos ao longo da pesquisa e que têm influência direta sobre a maneira como gênero é percebido atualmente no terreiro.

3.1- Percalços e deslocamentos

Foi exu pomba-gira a pivô de uma reviravolta no terreiro, ocorrida a partir do fim de 2015 e efetivada no início de 2016. Uma das *entidades* mais polêmicas dos terreiros de Umbanda e Candomblé, essa *exu* feminina tida como maligna em igrejas evangélicas a ponto de acabar com casamentos e possuir mulheres “que fogem de seu papel” necessitando ser “expulsa” dos corpos por ela dominados (ALTIVO, 2015), esse espírito representante da feminilidade e do

amor foi, aparentemente, gerador de uma grande cisma ou cisão no terreiro. Utilizo as palavras cisma e cisão em conjunto. Escolhi o termo cisma para me referir ao reconhecimento da nova autoridade espiritual no terreiro e aos novos preceitos introduzidos por ela o que gerou divergências e, posteriormente, a saída de alguns membros do terreiro; cisma, então, tem a ver com a desconfiança e a preocupação que assolaram o terreiro no momento em que novos elementos foram introduzidos. Os *médiuns* do terreiro ficaram “cismados” com os novos preceitos introduzidos no ritual. O termo cisão, além de significar para mim o corte, a divisão, também se refere à divergência entre os pontos de vista que geraram a saída das pessoas do terreiro. Portanto, quando utilizo as palavras cisma/cisão, estou me referindo a essa multiplicidade de significados que atribuí ao evento que gerou desconfiança e, posteriormente, a desvinculação de algumas pessoas do terreiro. Relatarei a seguir os eventos e fatos acontecidos.

Por volta do mês de setembro de 2015, durante o curso de minha pesquisa, começaram a ocorrer algumas mudanças no terreiro. Seu Renato⁶⁰, o pai de santo do terreiro que estudo, anunciou que o terreiro passaria a ter um novo avô de santo, Ramon, o qual traria de volta a “raiz de Guiné”, ou seja, a raiz verdadeira de pai Matta (Matta e Silva). Esta mudança significou o abandono da linha de Rivas Neto e, conseqüentemente, sua desvinculação da antiga matriz⁶¹. Ramon possui 46 anos de idade, sendo que 34 deles foram dedicados à Umbanda. Iniciou seu trabalho de incorporação aos 12 anos de idade e foi iniciado por um filho de santo de Matta e Silva, sendo este seu avô de santo. Seu terreiro está localizado na cidade de Santa Luzia/MG, Região Metropolitana de Belo Horizonte. Tanto Ramon quanto seu Renato dedicam

⁶⁰ Novamente ressalto que foram utilizados nomes fictícios para todos os interlocutores para preservar suas identidades e evitar constrangimentos futuros.

⁶¹ Até então, o terreiro de seu Renato era uma filial de um terreiro maior localizado na região de Venda Nova, em Belo Horizonte. As orientações e os ensinamentos eram passados pelo chefe de terreiro de lá, antigo pai de santo de seu Renato. Destaca-se nesse ponto a necessidade de que os terreiros de Umbanda tenham uma linhagem, ou seja, de que exista uma árvore genealógica que é constantemente acessada e lembrada. Os ensinamentos são passados “de geração em geração” de santo. Não há, como ocorreu na constituição do Candomblé, a necessidade de que os pais e filhos de santo tenham relações de parentesco consanguíneo com seus filhos. Os pais de santo na Umbanda, muitas vezes, não passam seu posto para filhos consanguíneos, a chefia do terreiro pode ser passada para algum filho de santo. Ocorre em muitos terreiros o término das atividades e o fechamento do terreiro no momento em que o pai de santo morre, pois não há alguém que queira “pegar o bastão”. Ramon é neto de santo de Matta e Silva, portanto seus filhos são bisnetos dele e assim por diante.

grande parte de seu tempo à realização dos trabalhos espirituais, não tendo profissão fixa. Seu Renato ainda realiza alguns pequenos trabalhos para manutenção de sua família, ao contrário de Ramon.

Como a desvinculação foi repentina e não obteve autorização do chefe de terreiro ligado a Rivas Neto, seu Renato teve que “tirar a mão” do antigo pai de santo da sua cabeça, pois se uma pessoa é aceita ou iniciada na Umbanda e resolve sair sem pedir licença ao seu pai de santo seja qual for o motivo, acredita-se que a pessoa pode sofrer diversas consequências, como: adquirir doenças, ficar louco ou até mesmo morrer. A influência espiritual que um pai de santo tem sobre a cabeça de seus filhos é muito grande e isso pode ser usado tanto para o bem quanto para o mal. Portanto, é sempre necessário “retirar a mão” da pessoa para evitar qualquer sofrimento futuro, mesmo que seja feito sem a autorização do antigo pai de santo. O processo de “tirar a mão da cabeça” é demorado e demanda algum trabalho e, ao longo dele, a pessoa está fragilizada, podendo sofrer ataques espirituais de diversos tipos.

Enquanto seu Renato passava por este processo, nós, *médiuns* do terreiro, esperávamos a visita do novo avô de santo que ocorreria no último ritual do ano de 2015, um ritual especial no qual seriam feitos “trabalhos de corte” na gira de *exu*⁶², ou seja, trabalhos para cortar negatividades diversas das vidas das pessoas, como: doenças, influências de espíritos ruins, pessoas que querem prejudicar, etc. Todos no terreiro esperavam ansiosos para conhecer Ramon. Mas antes disso acontecer, as mudanças já estavam ocorrendo, aos poucos, nos rituais. Alguns elementos foram acrescentados, outros retirados dos rituais. Passou-se, por exemplo, a cuidar mais dos *médiuns* antes e após os rituais para que eles não se sentissem tão desgastados com as energias potencialmente pesadas e negativas trazidas pelos consulentes; as preparações que antecedem o ritual foram modificadas com o intuito de amenizar as energias mais pesadas que poderiam atrapalhar a chegada das

⁶² Conforme explicação de seu Renato, os *exus* trabalham na linha de corte, quando as luas são propícias para isso (luas negativas – cheia e minguante), e estão mais próximos das pessoas tanto na linguagem utilizada quanto no tipo de trabalho feito. Eles transitam entre os vários *planos espirituais*, acessando aqueles mais profundos chamados de *trevas*, *submundo*, *plano inferior*, etc., locais estes onde residem espíritos *perdidos*, *malfeitores* e/ou *obsessores*, que se utilizam de recursos malignos para prejudicar as pessoas. Os *exus*, portanto, contribuiriam para afastar as negatividades e as influências dos malfeitores das pessoas atendidas. São *entidades* justas, nem boas nem más, que trabalham de acordo com o que a pessoa atendida merece.

entidades e dificultar o seu trabalho. Algumas pessoas também passaram a ter atribuições diferentes, modificando a hierarquia do terreiro. Muitos viam as mudanças com desconfiança, já outros achavam que estavam corretas; o grupo de *médiuns* estava dividido.

Eis que chega o dia do último ritual na última terça-feira do ano de 2015. Fomos informados que haveria um ritual de corte e que deveríamos levar um pacote de velas brancas. Nesse dia, o terreiro estava lotado, tanto por *médiuns* quanto por *consulentes*. Mais de vinte *médiuns* estavam na areia, o que não era usual. O ritual foi feito, inicialmente, como de costume, com as mudanças que já haviam sido implantadas. Feitas as orações de costume, eis que as entidades dos *exus incorporam* nos *médiuns*. As primeiras a *incorporar* foram as entidades de Ramon e seu Renato, sendo que o primeiro recebeu uma pomba-gira cigana e o último o *exu* com o qual costumava trabalhar. A pomba-gira foi logo falando e fazendo várias coisas que levaram os *médiuns* a um desconforto. Ela falava alto e conversava com os consulentes através de risos e brincadeiras. As pessoas entravam na areia, faziam seus pedidos e acendiam uma vela em volta das oferendas e do trabalho montado no centro do terreiro.

Muitos ficaram perdidos, pois não conheciam o ritual que estava sendo feito. E fora da areia, os *consulentes* também se perderam. Alguns consideraram o ritual bagunçado, outros gostaram das mudanças. A pomba-gira chamava os consulentes um a um pelo signo, orientando-os a ocupar determinados lugares em volta das oferendas. Ela fazia uma oração que era repetida pelos consulentes e depois cada um acendia sua vela. Ela também pedia algo para a casa – velas, charutos e outros elementos utilizados no ritual – antes que o consulente voltasse a seu lugar. Após o acendimento das velas, os consulentes puderam conversar com os *exus* que se encontravam no terreiro. A pomba-gira bebia espumante e fumava cigarro de papel; outros *exus* bebiam e fumavam charutos e cigarros. As atitudes da pomba-gira assustaram alguns *médiuns*, ela falava alto, gesticulava e transparecia feminilidade. Acredito que o fato de estar incorporada em um corpo de homem causou ainda mais estranheza.

Butler (1999) afirma que as normas que regulam o sexo trabalham de forma performativa para materialização dos corpos, de seu sexo e da consolidação da heterossexualidade. A materialidade dos corpos é, então, um efeito das normas

regulatórias. Estas normas fazem parte de uma matriz excludente que, entre outros componentes, possui um imperativo heterossexual que impede outras formas de identificação pelos sujeitos que não seja a heterossexual. A matriz excludente faz surgir os seres que Butler (1999) chama de abjetos que são não sujeitos, mas que, ao mesmo tempo, constituem o sujeito e estão dentro dele, pois o fazem repudiar o abjeto como forma de identificação. A pomba-gira incorporada em um corpo que essa matriz considera de homem e cuja expectativa da norma é de que seja heterossexual, fez surgir a abjeção no terreiro de Umbanda analisado. Ramon, assumidamente homossexual e já abjeto antes mesmo de uma incorporação, tem sua abjeção reafirmada ao incorporar a pomba-gira que, apesar de utilizar acessórios, como: pulseiras e tamancos, continua incorporada em um corpo de homem. Como afirma Butler (1999), o repúdio ao abjeto faz o sujeito emergir e o estranhamento dos *médiuns*, num primeiro momento, pareceu atribuído ao questionamento da norma introduzida pela pomba-gira (abjeto). E esse questionamento das normas feito pelo abjeto pode assumir a função de um “recurso crítico na luta para rearticular os próprios termos da legitimidade e da inteligibilidade simbólicas” (BUTLER, 1999, p. 156). Mas, os acontecimentos que vieram a seguir mostraram que a presença da pomba-gira provocou a reafirmação da norma.

Após o último ritual de 2015, relatado acima, fomos para o período de descanso anual que ocorre no mês de janeiro. Os ritos só voltaram a acontecer em fevereiro de 2016, na primeira quinta-feira⁶³ após a semana de carnaval, iniciando com ritual dedicado aos *pretos-velhos*. As desconfianças quanto às mudanças continuaram, mas o grupo de *médiuns* permanecia o mesmo. Foi então que, no último ritual do mês de fevereiro, dedicado aos *exus*, iniciou-se o processo de cisma/cisão no terreiro que levou à saída de vários *médiuns* antigos. Nesse referido ritual, houve a presença de Ramon e de alguns *médiuns* de seu terreiro. Ele e outros *médiuns* homens incorporaram pombas-

⁶³ Até 2015, o ritual era realizado às terças-feiras, dia de Ogum. A mudança para quinta foi justificada, primeiramente, pelo fato de seu Renato ser filho de Xangô, cujo dia é quinta-feira, e, em segundo lugar, pelo fato de os rituais às terças-feiras serem mais pesados por serem realizados no dia de Ogum, considerado orixá das lutas sagradas. Segundo Ramon, só os filhos de Ogum dão conta de ritual no seu dia. Além disso, foi proposital o fato de os rituais retornarem na penúltima quinta-feira de fevereiro, para justamente se iniciarem no rito de preto velho, pois a entidade que comanda o terreiro é um preto velho.

gira. Alguns *médiuns* antigos do terreiro de seu Renato continuaram perdidos e vários daqueles que não *incorporavam* em todos os ritos, trabalharam *incorporados* para o atendimento dos *consulentes*. Nesse dia, pude observar os acontecimentos de perto por não estar participando do ritual, já que as mulheres quando estão menstruadas são consideradas impuras, estão de *corpo aberto* – palavras utilizadas cotidianamente no terreiro – cujo trabalho de incorporação ou qualquer outro tipo de trabalho no ritual é interdito por causa do risco de “contaminação” de outros *médiuns* e da própria mulher⁶⁴. A pomba-gira cigana incorporada em Ramon bebeu espumante e andou pelo terreiro – inclusive fora do espaço delimitado onde fica a areia – conversando com os *consulentes* e oferecendo-lhes bebida. Aos homens, ela se referia através de piadas de duplo sentido, sempre fazendo referência ao ato sexual, ao órgão sexual masculino e à beleza dos homens no local. Também solicitou que fosse servida linguiça aos *exus*, coisa que não se fazia no modelo ritual adotado anteriormente, e a linguiça utilizada foi simbolicamente associada ao órgão sexual masculino, nas piadas e falas da pomba-gira ao conversar com os homens que estavam no terreiro. Além disso, o corpo de Ramon demonstrava a feminilidade da entidade nele incorporada. Vale ressaltar que antes mesmo de o conhecermos, já fomos alertados de que era declaradamente homossexual. Acredito que esse alerta tenha sido feito para evitar possíveis críticas e reações preconceituosas. Ao que parece, seu Renato já esperava que surgissem críticas à sua adesão à linha de Umbanda defendida por Ramon – que se tornou seu pai de santo – e a uma futura tentativa de deslegitimação da atuação de Ramon na Umbanda justificada pelo fato de ele ser homossexual.

Matta e Silva, criador da “raiz de Guiné” na Umbanda, deixa claro em suas obras que homens têm atribuições específicas e mulheres têm outras. O que diria ele acerca de um pai de santo homossexual já que nega às mulheres o protagonismo e a chefia do terreiro, atribuindo-lhes funções secundárias e auxiliares? Conforme analisado no capítulo anterior, Matta e Silva afirma, em *Umbanda e o poder da mediunidade*, que as pombas-gira trabalham na “faixa

⁶⁴ Conforme observação feita no capítulo anterior, nas obras de Matta e Silva encontramos diversas explicações para a proibição – que talvez seja a única da Umbanda Esotérica – das mulheres de trabalharem menstruadas, dentre elas está o fato de que o sangue menstrual pode atrair energias negativas e espíritos malfeitores.

vibratória feminina, necessária para a manipulação (ou equilíbrio) de certos *fluidos passivos* ou astromagnéticos” (SILVA, 2011b, p. 157). Então, me questionei: Matta e Silva permitiria que a manipulação da energia passiva pelas pombas-gira fosse realizada por um corpo de homem? O homem, o “*princípio ativo*, direito, de ação *positivamente fecundante* (...) o varão” (Idem, p. 88), poderia, de certa forma, se “passivizar”, ou seja, transformar sua energia ativa em passiva ao *incorporar* uma pomba-gira? O que dizer do corpo abjeto, nos termos de Butler (1999), trabalhando e chefiando um terreiro? Com base nas concepções de gênero defendidas em suas obras, acredito que Matta e Silva não aprovaria a presença de tais comprometimentos à matriz heterossexual que se encontra inserida na Umbanda Esotérica.

Além dos acontecimentos que envolveram a pomba-gira cigana *incorporada* em Ramon, outros fatos foram relatados por alguns *médiuns*. Veio à tona, por exemplo, a fala de outra pomba-gira com um dos *médiuns*, se referindo ao seu órgão sexual como “chouriço”. Após o ritual, Ramon deu orientações aos *médiuns* e aos *consulentes*. A princípio, alertou para a necessidade de as pessoas ajudarem o terreiro com doações diversas, e, posteriormente, alertou para os problemas ocorridos no terreiro de Venda Nova, ao qual o terreiro de seu Renato era filiado anteriormente. Segundo ele, os trabalhos feitos lá estariam errados e seriam condenáveis. A linha de Rivas Neto, de acordo com Ramon, estaria utilizando rituais de candomblé, de omolocô e de pajelança e isso não deve ser feito na “raiz de Guiné”. Esta seria representada pela força ligada à criança (infância), ao caboclo (juventude), ao preto velho (velhice) e ao exu (desencarne, morte). Rivas Neto estaria desvirtuando a “raiz de Guiné” ao misturar Umbanda Esotérica com outras religiões.

Os acontecimentos relatados acima incomodaram os *médiuns* mais antigos do terreiro, pessoas que frequentavam o local há anos. E entre o ritual de exu, brevemente descrito acima, e o ritual de criança, que seria na primeira semana de março de 2016, os *médiuns* incomodados se articularam e convocaram uma reunião com seu Renato, que acabou resultando em outra reunião no dia seguinte, à qual compareci. Alguns rumores já sinalizavam a saída dos *médiuns* e havia segredo em torno do que seria conversado. Os “líderes” do terreiro, depois de seu Renato, cobriam dele providências em relação às

mudanças implantadas por Ramon e manifestariam seu descontentamento com tal situação.

Na reunião à qual compareci, os *médiuns*, na maioria homens, tentaram convencer seu Renato a se desvincular do terreiro de Ramon com alegações ligadas a sua sexualidade, principalmente, e a um suposto charlatanismo cometido por ele. Eles acreditavam que Ramon não seria um verdadeiro pai de santo e estaria enganando as pessoas com trabalhos fictícios, além de estar extorquindo dinheiro dos *consulentes*. Um dos participantes da reunião usou o fato de Ramon ser homossexual para deslegitimá-lo enquanto *médium*. Também se usou como argumento para deslegitimar Ramon e seu *savoir-faire* umbandista a maneira como a pomba-gira cigana abordou alguns homens nos rituais, as falas de outras pombas-gira – consideradas condenáveis –, a maneira como o ritual estava sendo conduzido e o fato de haver linguíça e bebidas sendo servidas. Mas a questão da sexualidade de Ramon, pude perceber, permeou toda a reunião e vez por outra era citada. Houve troca de insultos diversos e, vale ressaltar, minha voz foi calada por um dos *médiuns*. Envolvida emocionalmente em tal evento, não pude ficar até o fim, saindo alguns momentos antes da reunião se dar por encerrada. Essa reunião culminou na saída de cerca de dez pessoas do terreiro. O ritual que aconteceu um dia depois estava esvaziado e isso gerou a saída de mais algumas pessoas.

Minha percepção preliminar com relação às mudanças implantadas por Ramon foram as melhores possíveis. A princípio também desconfiei por ser algo novo, mas percebia que a “energia” do ritual estava mais leve. Não é uma sensação que eu consiga explicar, mas para exemplificar digo que após o início dessas mudanças, percebi mais entidades femininas incorporadas em *médiuns*, principalmente a presença das pombas-gira. Anteriormente, as *médiuns* incorporavam prioritariamente *exus* masculinos, nomeados de Tiriri, Marabô, Tranca ruas, Gira mundo, etc. Após as alterações implantadas por Ramon, a mim pareceu que a feminilidade estava mais presente no terreiro. Permaneci no terreiro por lealdade ao meu pai de santo e por sentir a energia do local mais leve e propícia aos trabalhos.

Após a saída dos antigos *médiuns*, aqueles que ficaram perguntavam-se o que teria acontecido. Mas a maioria, por fidelidade ao terreiro, à *entidade* chefe, ao

pai de santo e, principalmente, em agradecimento às conquistas alcançadas no período em que lá estavam, resolveram permanecer. Após o evento descrito, nenhum outro *médium* deixou o terreiro.

A partir da definição de corpo abjeto proposta por Butler (1999), considere que uma das causas da desvinculação dos *médiuns* do terreiro foi a presença aparentemente indefinida do corpo de um homem incorporado com uma entidade de mulher. Os *médiuns*, na tentativa de manter a matriz heterossexual em vigor, pressionaram o pai de santo do terreiro a se desvincular do terreiro de Ramon. Como não houve êxito nesse intento, deixaram o terreiro para manterem a matriz excludente em vigor em suas vidas. O surgimento de um corpo abjeto no terreiro proporcionou o processo de cisma/cisão.

Foucault (1988) afirma que, apesar da multiplicação das sexualidades nos séculos XIX e XX, os três códigos que “regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã, e a lei civil” (p. 38) até o final do século XVIII tiveram grande influência sobre o estabelecimento da monogamia heterossexual. A sexualidade do casal legítimo “tem direito à maior discricção, tende a funcionar como uma norma mais rigorosa talvez, mas silenciosa” (p. 39). As sexualidades divergentes da heterossexual como a das crianças, dos loucos, dos criminosos, etc., são questionadas. Mesmo que o sexo seja tratado como segredo, de acordo com Foucault, ele é constantemente acessado em discurso, o que faz com que as sexualidades consideradas periféricas estejam sempre presentes, mesmo que para serem negadas. A discussão acerca das posturas de Ramon e, conseqüentemente, sua condenação através de vias periféricas (utilização das atitudes da pomba-gira como subterfúgio) demonstra como o sexo está constantemente em discurso e como as sexualidades que não fazem parte da norma são inseridas nesse discurso numa tentativa de manter a matriz heterossexual em vigor (BUTLER, 1999). Porém, como Foucault (1988) afirma, a tentativa de manter e reforçar essa matriz leva à proliferação de “sexualidades heréticas” e de “prazeres específicos” (p. 48). A adesão do terreiro à “raiz de Guiné” levou à proliferação de sexualidades periféricas ou heréticas, demonstrando que a sexualidade colocada em discurso funcionou como porta de entrada de outros corpos no terreiro.

3.2- “Foi perda de poder”

Neste item pretendo trazer a visão dos *médiuns* a respeito das mudanças ocorridas no terreiro e, posteriormente suas percepções relacionadas às questões de gênero na Umbanda Esotérica. O processo de cisma/cisão do terreiro parecia, de acordo com minha percepção, dizer muito sobre as questões de gênero na Umbanda Esotérica. Mas as versões dos *médiuns* sobre os acontecimentos se mostraram bastante diversas e nem sempre relacionadas a gênero.

Para seu Renato, a saída de tantas pessoas do terreiro teve relação principal com a homossexualidade declarada e assumida de Ramon. Além de ataques espirituais não percebidos por estas pessoas e que os levaram a não analisarem os fatos de maneira correta. Um corpo “incômodo” surgiu no terreiro, corpo de homem que *incorpora* entidade de mulher e que declara não seguir aquilo que determina a matriz heterossexual. O corpo de Ramon adentrou o terreiro e desestabilizou aquilo que aparentemente se encontrava estável. O conforto da matriz heterossexual se manteve até o momento em que Ramon surgiu e trouxe desconforto. A presença desse corpo abjeto trouxe à tona a existência das “sexualidades heréticas”, nos termos de Foucault (1988), desestabilizando as fronteiras de gênero e sexualidade que imperavam no terreiro. Além de se fazer presente, Ramon fez proliferar no terreiro as entidades de *exu* pomba-gira e outras entidades femininas. As fronteiras hierárquicas, com isso, também foram desestabilizadas; apesar de Ramon ser homem, ele levou ao terreiro uma nova noção da mulher na Umbanda e inseriu no discurso umbandista a questão das sexualidades consideradas periféricas.

A fala de André foi ao encontro da de seu Renato, mas trouxe novos elementos. André é *médium incorporante* vinculado ao terreiro de Ramon e que contribui com os trabalhos espirituais no terreiro de seu Renato. Ele tem 50 anos, é engenheiro e teve formação religiosa católica. Frequentou por 4 anos um centro espírita kardecista e, posteriormente, se filiou ao mesmo terreiro de Umbanda Esotérica que seu Renato frequentava, no bairro Juliana, lá permanecendo por 12 anos. Sobre a saída dos *médiuns* do terreiro de seu Renato, André acredita que as pessoas teriam levado um choque ao se depararem com um pai/avô de santo que se dizia abertamente homossexual e

isso teria relação com os preconceitos arraigados na nossa cultura. André considera que as pessoas não tiveram confiança no lado espiritual da casa, o que Ramon também afirmou em sua fala. Para André, as pessoas não tiveram a humildade de rever seus valores e erros e deixaram a essência da Umbanda cair por terra. Acredita ser fundamental ao *médium* umbandista a realização da reforma íntima⁶⁵, senão não tem sentido a realização do trabalho de caridade. Ele se perguntou ainda: “se você vai combater irmãos do baixo astral e vê uma pessoa igual na sua frente, qual é a vantagem?”. Segundo ele, ambos, *médium* e espírito malfeitor, vibrariam na mesma sintonia e isso não teria sentido. Por isso, para André, é necessário ao *médium*, como prega o espiritismo kardecista, a reforma íntima. “A gente vê nas falas dos caboclos, dos pais velhos, das crianças, a humildade, sem preconceitos” (Entrevista concedida por André).

André afirmou que essa saída das pessoas do terreiro foi gerada por aspectos internos das pessoas, como os preconceitos que eles possuíam. O fato de Ramon ser homossexual foi o estopim para a cisão, segundo ele. Com relação à pomba-gira cigana que Ramon incorpora, André disse que ela teve o papel de trazer à tona o “lado podre” das pessoas. O momento do ano também foi propício para isso, segundo ele.

Estávamos no ano passado [2015] na mudança [do ano] de Ogum para Oxalá; Ogum vem para tirar as máscaras, expor aquilo que você tem de podre. Você perde a oportunidade de avaliar aquilo que você tem de ruim, você tem um psicólogo de graça. Seu preconceito é que está te matando. A pomba-gira veio mostrando os lados de cada um. Quem não deve nada ficou, quem deve alguma coisa foi (Entrevista concedida por André).

Imperava no terreiro, antes da chegada de Ramon, a “mitologia do normal” que também impera na sociedade englobante. Segundo Fausto-Sterling (2001/2), essa mitologia é uma tentativa de padronização dos corpos através do seu

⁶⁵ Allan Kardec em *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, capítulo XVII, item 4, diz que: “Reconhece-se o verdadeiro espírito por sua transformação moral e pelos esforços que faz para dominar suas más tendências”. Em *Manual prático do espírito*, Ney Prieto Peres define reforma íntima como “um processo contínuo de autoconhecimento, de conhecimento da nossa intimidade espiritual, modelando-nos progressivamente na vivência evangélica, em todos os sentidos da nossa existência. É a transformação do homem velho, carregado de tendências e erros seculares, no homem novo, atuante na implantação dos ensinamentos do Divino Mestre, dentro e fora de si”. Portanto, a crença na reforma íntima está relacionada à melhoria da pessoa internamente com o intuito de elevação espiritual, tanto na vida no plano terrestre quanto no plano espiritual, onde se pretende a ascensão a planos mais elevados. (PERES, N. P. *Manual prático do espírito*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1984).

enquadramento em dois “escaninhos”: macho e fêmea. Os corpos que não cabem nessa classificação binária são enquadrados à força porque eles desestabilizam as divisões de gênero, as colocando em cheque. A autora afirma ainda que o “(...) modo como tradicionalmente concebemos a identidade sexual e de gênero estreita as possibilidades da vida ao mesmo tempo em que perpetua a desigualdade de gênero” (p. 27). Antes da presença do corpo abjeto (BUTLER, 1999) de Ramon no terreiro, prevalecia o mito de que os corpos se dividem em macho e fêmea que mantêm relações heterossexuais entre si. Ramon trouxe à tona a falácia embutida nessa concepção que até então imperava no terreiro.

Para Lina, a saída dos *médiuns* foi gerada por uma perda de poder. “Você vê que quem saiu foi só o pessoal que liderava, só as lideranças. Quando se tem liderança, não quer perder”. Lina tem a função de *cambono* no terreiro de seu Renato e está sendo preparada para a *incorporação*. Ela tem 54 anos, é professora e sempre esteve ligada à Umbanda. Sua mãe frequentou e trabalhou em um terreiro de Umbanda popular durante 50 anos. Ela acredita que o ego dos *médiuns* que saíram falou mais alto e pensa estar ali para fazer a caridade de coração. As pessoas que saíram perderam o poder, hoje todos são iguais para ela, ninguém tem mais poder que o outro. Lina disse que a princípio o palavreado de Ramon a assustou⁶⁶. Não achava o palavreado adequado para o local porque têm pessoas que frequentam o terreiro que pensam diferente. Mas foi uma questão de acostumar e compreender o que estava acontecendo. Aqueles que saíram, segundo ela, não esperaram nem ver o que realmente estava acontecendo. Por isso, acredita que a perda de poder os fez sair. Além disso, soube que um dos *médiuns* saiu declaradamente porque Ramon é homossexual. Lina disse: “quem somos nós para julgar?” (Entrevista concedida por Lina).

A visão de Lina é corroborada por Luana. Essa *médium* com longos anos de contato com o espiritismo disse que as pessoas se sentem empoderadas por usarem uma guia e terem uma roupa bordada com pontos. Luana é *médium* incorporante, filha de santo de Ramon. Ela acredita que as pessoas se sentem empoderadas por ter uma incumbência no terreiro e a presença de Ramon

⁶⁶ Nesse ponto percebemos novamente como o corpo abjeto choca, suas práticas não são as mesmas daquelas mantidas pela “mitologia do normal” e isso gera desconforto.

alterou essa estrutura congelada. Pensa que o que fizeram, pressionando seu Renato, foi uma falta de respeito, pois, na verdade, quem manda no terreiro é seu Renato, ele quem decide as coisas por lá. Acredita que cada um tem a sua caminhada espiritual e a das pessoas que saíram tinha chegado ao fim, naquele local. Quanto às mudanças, pensa que faltou maturidade dos *médiuns* para lidarem com a situação porque tudo tem que ser resolvido na base do diálogo e não foi isso que fizeram.

Sobre a pomba-gira, Luana pensa que é um espírito que se manifesta de várias formas. Acredita que temos que respeitar a manifestação espiritual, de qualquer forma que ela se apresenta, pois estes espíritos estão acima de nós. Ramon é um grande mago, para Luana, ele manipula magia. Nenhum dos *médiuns* que saiu do terreiro em Venda Nova seguiria Ramon sem ter confiança nele e no que ele faz. E ninguém estaria frequentando seu terreiro se não estivesse se sentindo bem.

Apesar de três pessoas concordarem ter sido a homossexualidade de Ramon um dos motivos para a saída dos *médiuns*, essa opinião não é consensual. Raimundo relatou em entrevista que muitos utilizaram a situação pra resolver algo que estava mal resolvido. Raimundo é *médium incorporante* do terreiro de seu Renato e tem 40 anos de idade. Sua família é católica, mas frequentou o espiritismo kardecista por 3 anos. Há 2 anos frequenta a Umbanda. Ele acredita que alguns *médiuns* que saíram já pensavam em abandonar o terreiro e aproveitaram a situação para sair. Raimundo pensa que os que saíram tomaram a decisão errada e que, com o tempo, verão que erraram. As mudanças não assustaram Raimundo, ele relata que ficou admirado com a energia boa dos trabalhos. E diz que percebe mais união entre as pessoas, que a fofoca acabou. Considera algumas atitudes de Ramon e das entidades que ele incorpora condenáveis. Mas não pode dizer muito, só ouviu falar, não presenciou os fatos por estar trabalhando incorporado. Raimundo afirma que não julga ninguém e que todos estão no terreiro para aprender, até mesmo Ramon. No final das contas, não deu importância às informações negativas que os *médiuns* que saíram estavam disseminando.

Já Antônia, outra *médium* do terreiro, diz que não atingiu uma explicação para a saída dos *médiuns*. Ela tem 46 anos de idade, é professora e também tem formação católica. Frequentou o kardecismo por 9 anos e há 10 anos trabalha

no terreiro de seu Renato. Permaneceu por 8 anos como *cambono* e hoje é *médium* incorporante. O que ela percebe é a existência de um ambiente mais ameno no terreiro de seu Renato após a implantação das mudanças trazidas por Ramon. Antes, às vezes, ela sentia energias “batendo umas com as outras”, ou seja, percebia embates energéticos que prejudicavam o ritual. Antônia acredita que existem divergências de ideias ainda, mas os embates energéticos acabaram. As pessoas são mais acolhedoras e o avô de santo está mais presente. Há mais liberdade para perguntas e dúvidas. Aqueles que estão acima na hierarquia fazem com que os *médiuns* se sintam mais acolhidos. E o ritual está mais coerente.

Finalmente, é importante destacar as explicações dadas por Ramon, o pivô do processo de cisma/cisão, para os eventos ocorridos no terreiro de seu Renato. Segundo ele, o que aconteceu na casa foi uma limpeza. Havia pessoas que estavam fazendo coisas erradas nas costas de seu Renato. Quem foi embora era o “povo da fofoca”. O terreiro, para ele, tem um chefe e não são os *médiuns* que determinam as coisas lá dentro. Ramon teria alertado seu Renato sobre essa mudança dizendo “nós vamos tirar os cascalhos pros diamantes ficarem”. Estas pessoas, nas palavras de Ramon, “acharam que ali ia virar uma putaria”. Mas a pomba-gira cigana chegou tirando as máscaras. Para ele, se existe um *exu* perigoso é a pomba-gira. Ela tem que ser bem tratada, pois assume a forma da mulher, tendo suas fases de doçura e de aspereza.

Então a pomba-gira jogou as máscaras no chão. Correu gira, correu axé, por conta de uma linguíça. Ela pôs as máscaras, as hipocrisias e as falsidades no chão; todas as coisas que estavam dentro foram postas pra fora. Depois que saíram fiquei sabendo os podres de cada um. O povo estava numa linha hipócrita (Entrevista concedida por Ramon).

Ramon deixa claro que possui uma visão do que é ser mulher, representada pela figura da pomba-gira. Esta possui características, para Ramon, que são encontradas nas mulheres, como a doçura e a aspereza. A perspectiva defendida por Ramon, a meu ver, baseia-se na matriz heterossexual que busca definir e estabelecer padrões do que é ser mulher e do que é ser homem (BUTLER, 1999). Essa matriz de gênero utiliza elementos da fisiologia e do corpo para diferenciar macho e fêmea e para atestar que a materialidade do corpo precede a vida social. Mas Butler (1999) afirma que a materialidade do corpo se encontra entrelaçada aos discursos sobre sexo e sexualidade e,

portanto, não precede a vida social. Fausto-Sterling (2001/2), corroborando as ideias de Butler (1999), postula que nossa sociedade se baseia em um campo não neutro para construir as concepções de gênero e de sexualidade, campo esse que não está dado por elementos da fisiologia e do corpo como quer estabelecer a matriz de gênero. Ou seja, aquilo que se considera indiscutível – a fisiologia e materialidade do corpo – é também uma construção social. O corpo, para Fausto-Sterling (2001/2), produz significados sociais e é produzido por eles. Não há uma condição preexistente que produz o sexo e a sexualidade. Portanto, Ramon, ao afirmar que a pomba-gira assume a forma de mulher e leva ao terreiro as facetas femininas, está se baseando na matriz de gênero que pretende estabelecer o que é ser mulher e o que é ser homem. Porém, há uma infinidade de maneiras de ser mulher e homem, de ser feminino e masculino. A pomba-gira incorporada em Ramon transparece apenas uma dessas maneiras que está ligada à matriz heterossexual que pretende, segundo Butler (1999) regular os corpos e as sexualidades.

3.3- “É nesse barco que eu quero navegar”

Para compreender e analisar as relações de gênero na Umbanda Esotérica foi necessária a descrição dos acontecimentos que permearam a pesquisa e que geraram o processo de cisma/cisão no terreiro. Considero que ocorreram alterações nas concepções de gênero existentes no terreiro e na maneira como elas são compreendidas pelos umbandistas. Algumas atribuições que eram exclusivamente realizadas pelos homens passaram a ser compartilhadas com as mulheres. Alguns *médiuns* relataram até mudanças energéticas que fizeram com que entidades associadas às mulheres estivessem mais presentes no terreiro.

A presença da feminilidade no terreiro é representada, principalmente, pela atuação da pomba-gira, que, como relatei anteriormente, foi um dos pivôs do processo de cisma/cisão. O primeiro contato com a pomba-gira cigana incorporada por Ramon ocorreu em 2015, mas foram nos rituais presenciados em 2016 que pude observar melhor sua atuação. Tratarei de elementos dessa atuação que mais me chamaram a atenção.

No mês de março de 2016 ocorreu meu primeiro contato com a pomba-gira cigana fora do terreiro em que fiz a pesquisa. Na “raiz de Guiné” implantada por Ramon, o ano termina no dia 21 de março. No sábado que antecedeu essa data, foi feito um ritual especial para encerramento do ano. Nesse dia, observei o ritual a partir de dentro, porque estava participando diretamente do ritual. Aos membros do terreiro de Belo Horizonte é permitida a participação nos rituais em Santa Luzia/MG, onde se situa o terreiro “chefe” ou a “matriz” da linha de Umbanda que o terreiro que estudo passou a adotar. A relação é de uma espécie de “casa-mãe”; Ramon, enquanto pai de santo de seu Renato, fica encarregado de orientar e ensinar o que deve ser feito nos rituais. A responsabilidade de Ramon sobre os terreiros filiados à sua linha e sobre seus filhos de santo é grande, pois assumiu cuidar deles e de sua condição espiritual. A função de pai de santo na Umbanda Esotérica demanda trabalho diário e realização de orações e oferendas para todos os orixás.

No meu primeiro contato com a pomba-gira cigana⁶⁷, não pude observar os fatos atentamente por estar envolvida no ritual. Por isso, trarei elementos do segundo ritual que presenciei, ocorrido em abril de 2016, e que pude observar do lado de fora. O ritual foi feito como de costume, houve o trabalho das *entidades* de criança, de caboclo e de preto-velho, respectivamente, sendo finalizado com o trabalho de *exu*. Ao chegar ao terreiro, a pomba-gira cigana deu gargalhadas bem altas, saudou os presentes e disse a alguns homens que encontrou pelo caminho que se estivesse *encarnada*, ou seja, viva, eles seriam possíveis amantes. Após passar e conversar com os *consulentes*, a pomba-gira se dirigiu para o lado externo da casa para preparar o trabalho e as oferendas do dia. Nesse momento, alguns acessórios foram entregues a ela: uma taça vermelha onde passou a beber vinho espumante, um tamanco de salto alto para ser calçado e algumas pulseiras que foram colocadas nos braços. Ela também fuma cigarro especial, mentolado.

⁶⁷ Ressalto que sempre que me refiro à pomba-gira, ela se encontra *incorporada* no corpo de Ramon, dominando seus movimentos corporais e agindo como pessoa que se encontra no *plano terreno*, ou seja, age como se fosse “pessoa de carne e osso” e não espírito. Ela domina o corpo do *médium* e quando alguém conversa com Ramon, na verdade está conversando com a pomba-gira. E é essa a dinâmica da incorporação, o ser espiritual utiliza o corpo do *médium* como aparelho, como instrumento para vir à Terra e transmitir sua mensagem. Utiliza-se a palavra “cavalo” para nomear o *médium*, pois alguns acreditam que ele precisa ser domado pelo ser espiritual para estar apto à incorporação.

Em outro ritual realizado em Belo Horizonte, também no mês de abril de 2016, a pomba-gira cigana disse a quatro homens para os quais realizava trabalho: “é nesse barco que eu quero navegar”. Ela se referia à vontade de namorar algum deles, pois os considerava atraentes. E em outros rituais também já havia presenciado a maneira como a pomba-gira se referia aos homens no terreiro. Ela não veste saia, mas usa pulseiras nos braços e tamanco nos pés, às vezes dança durante a realização dos trabalhos. Segundo Birman (1995),

Ruth Landes (1967), que primeiro destacou essa peculiar geografia moral predominante nos circuitos dos candomblés baianos, foi seguida por René Ribeiro que sublinhou uma maioria “homossexual” e “psicopata” nos cultos em Recife (Ribeiro, 1982). É o que também parecem deduzir os Leacock (apud Fry, 1982) em Belém. Lá, como em Recife e na Bahia, os candomblés parecem infestados de “homossexuais” masculinos, que muitas vezes ocupam o lugar de dirigentes dos cultos (p.58).

A autora afirma ainda que a visão desses autores, corrente à época, tanto nos terreiros quanto na sociedade brasileira, considerava os candomblés locais de maior concentração de homossexuais. Esses cultos seriam locais mais abertos à presença de “estilos de vida pouco condizentes com a moral e os bons costumes” (Idem, p. 59). Para Ramon, a presença grande de homossexuais nos cultos afro-brasileiros está relacionada ao descuido de mães de santo que trabalham com magia. Elas estariam trabalhando menstruadas e, portanto, teriam o poder de liberar menotoxina sobre as coroas de homens e mulheres, contaminando-os. A contaminação gerada pela menotoxina, se compreendi bem a afirmação de Ramon, teria influenciado homens a se tornarem homossexuais. Ramon ressaltou este ponto em entrevista, mas não houve uma explicação clara, por isso, fiquei me perguntando, seria a menotoxina a geradora da homossexualidade? A homossexualidade é um fator desviante que não aconteceria se não houvesse interferência feminina?

A noção de homossexualidade propagada pela Igreja Universal do Reino de Deus vai ao encontro da visão de Ramon, em alguns pontos. Altivo (2015) salientou que na Igreja Universal do Reino de Deus a homossexualidade é gerada pela interferência de espíritos malignos, demônios representados por seres espirituais ligados aos cultos afro-brasileiros, sendo o principal deles a pomba-gira. A homossexualidade na Universal também está associada à ação demoníaca em algumas famílias, transformando os lares em locais corrompidos propícios ao surgimento de “patologias” ligadas à socialização

(ALTIVO, 2015, p. 18). Essa visão é defendida, segundo a autora, por Edir Macedo em sua obra *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* (1995). Na Terapia do Amor⁶⁸, objeto de estudo de Altivo (2015), os casais passam por adversidades que são atribuídas à ação demoníaca das pombas-gira, as verdadeiras causadoras do adultério, da prostituição e da homossexualidade que rondam a vida do casal. Assim como na Umbanda Esotérica, na Igreja Universal é uma mulher, representada pela figura da pomba-gira, que acaba com casamentos e transforma homens em homossexuais. A menotoxina na Umbanda Esotérica também é transmitida por mulheres, que ao tocarem as cabeças dos homens, os transformam em homossexuais. Ou seja, a culpa é sempre da mulher.

No meu entender, a homossexualidade é tratada ainda como tabu no terreiro, existe um corpo abjeto, nos termos de Butler (1999), não compreendido e que passa por tentativas de explicação. A sexualidade é colocada em discurso numa tentativa de regulação. Criou-se um dispositivo na Umbanda Esotérica – explicação da existência da homossexualidade – na tentativa de enquadramento do corpo homossexual à norma (FOUCAULT, 1988). Como afirma Butler (2014), os desvios são explorados como uma necessidade de reforço da norma. A mulher menstruada seria a geradora da homossexualidade. Significa dizer que, de acordo com essa perspectiva, se a mulher menstruada não tocasse a cabeça das pessoas, não existiria a homossexualidade e nem mesmo o corpo abjeto. Que poder é esse atribuído à menstruação e à substância que ela libera, a menotoxina? Essa substância, na concepção umbandista, é tão potente que pode alterar a sexualidade de uma pessoa. A menotoxina é também o elemento limitador da atuação de mulheres no terreiro. Ela gera medo, repulsa e está associada ao corpo de mulher; é o aspecto poluidor existente no corpo de mulher, que lhe é natural e que transmite sujeira. A menotoxina é uma substância poluidora tão poderosa que transforma a sexualidade de alguém (DOUGLAS, 2014). O corpo de mulher é elemento gerador de repulsa na medida em que libera menotoxina no período

⁶⁸ A Terapia do Amor é uma reunião promovida pela Igreja Universal do Reino de Deus, em suas várias sedes pelo Brasil, que visa à resolução de crises em casamentos. Também é utilizada por muitos fiéis como oportunidade de conseguir um marido ou uma esposa dentro da Igreja. Assim, a Terapia do Amor é também frequentada por pessoas solteiras em busca de um companheiro ou uma companheira (ALTIVO, 2015).

menstrual. Ao mesmo tempo, esse corpo atrai sexualmente, possuindo em si embutido a repulsa e a atração.

3.3.1- Menotoxina, a substância tóxica

A análise da questão da homossexualidade e do corpo de mulher na Umbanda Esotérica nos remete à menotoxina. Considera-se, na Umbanda Esotérica, que essa substância é expelida pelo corpo de mulher durante a menstruação, o que leva à proibição das mulheres de trabalharem no terreiro nesse período e de tocarem as cabeças das pessoas por risco de contaminação – principalmente do chackra coronal que fica na cabeça.

Essa substância liberada pela mulher também teria o poder de alterar a sexualidade alheia, de atrair negatividades e de “suja” a pessoa que tem contato com a mulher no terreiro de Umbanda. Na concepção do médico Elsimar Coutinho, a menstruação é uma sangria inútil e que pode prejudicar a saúde da mulher. Ao contrário da perspectiva naturalizante da menstruação propagada no terreiro (a menstruação é vista como período natural do corpo das mulheres), Coutinho considera a menstruação como não natural, o que se configura como um peso para a mulher. O natural, na visão do autor, é a gravidez e todos os períodos menstruais pelos quais a mulher passa ao longo de sua vida seriam resultado de gravidezes frustradas. Num período remoto da humanidade, era comum, de acordo com o médico, que as mulheres tivessem gravidezes consecutivas. Mas, atualmente, perante a forma como a humanidade vive, é impossível e improvável que a mulher tenha várias gravidezes ao longo da vida. Para solucionar a existência de algo não natural na vida da mulher, Coutinho propõe o uso de hormônios que inibem a menstruação (MANICA, 2011). Aqui não podemos deixar de destacar o caráter etnocêntrico e evolucionista de Coutinho, utilizando termos e concepções completamente equivocados do ponto de vista antropológico.

Podemos verificar estes equívocos na oposição que Coutinho propõe entre natureza e cultura/sociedade/civilização. Autores como Kohn (2013) têm contestado a oposição entre natureza e cultura ao analisar a relação que algumas sociedades não ocidentais mantêm com a natureza. Após estudar

sociedades da Amazônia equatoriana, Kohn (2013) afirmou que a Antropologia tem ignorado o fato de os seres humanos não serem os únicos que pensam e reforçou a necessidade de a academia capacitar outras formas de pensamentos, como a dos animais e a das plantas. Para Descola (2014), a perspectiva de Kohn contorna os dualismos muito comuns na Antropologia, como aqueles que separam natureza de cultura e sociedade, quando postula que os seres da floresta pensam e devem ser considerados como agentes na relação com o ser humano. O ponto de vista de Elsimar Coutinho, analisado por Manica (2011), acerca da menstruação é etnocêntrico porque considera apenas o modelo de sociedade ocidental para realização da análise e se baseia em uma oposição entre natureza e cultura há muito contestada pela Antropologia.

Também observamos outros equívocos do ponto de vista antropológico na utilização que Coutinho faz da primatologia para atestar a não naturalidade da menstruação. O autor diz que a “ação reprodutora dos machos” entre os macacos, copulando com as fêmeas e engravidando-as, demonstra o quanto a gravidez é natural e a menstruação é artificial. A menstruação só apareceria em sociedade, quando o ser humano se afastou da natureza e a mulher deixou de engravidar ininterruptamente. A primatologia, segundo Manica (2011), é bastante usada para promover comparações entre macacos e seres humanos por serem os primatas aqueles mais próximos de nós evolutivamente. Eles representariam a natureza e o ser humano, a cultura. Haraway (1989, apud MANICA, 2011, p. 203) chama a utilização da primatologia de “ficção científica”. Esse ramo da ciência é usado como mito de origem para explicar desigualdades existentes na cultura do observador. Utilizando-se esse mito, constroem-se concepções sobre inferioridade feminina (tamanho do corpo e do cérebro), divisão sexual do trabalho, sexualidade, raça, origem da família etc. A primatologia surgiu no século XIX quando a concepção de natureza era de algo que estaria fadado ao fim, algo que deveria ser apropriado (MANICA, 2011, p. 203). A crítica feminista à primatologia, segundo Manica (2011), é a de que esse ramo científico pode ser fonte de *insights*, mas pode provocar ilusões.

A visão do médico Elsimar Coutinho, analisada por Manica (2011), pode ser associada à visão que se tem da menstruação na Umbanda Esotérica. Apesar de a menstruação ser considerada natural ao corpo de mulher na Umbanda

Esotérica, e Coutinho pensar o contrário, ambos têm a visão de que o período menstrual é prejudicial, seja pela liberação de substância tóxica (na Umbanda) – seja por prejudicar o funcionamento normal do corpo de mulher (para Coutinho). Ramon afirmou em entrevista que a menotoxina pode alterar o odor de perfumes e o gosto dos alimentos, citou como exemplo as perfumarias da França que evitam que mulheres tenham contato com os produtos. As afirmações de Ramon parecem ter sido retiradas tanto das obras de Matta e Silva quando das de Neto (1991). Este autor diz que

devido à mulher excretar pelas mãos, no pré-mênstruo e durante a menstruação, uma toxina (chamada menotoxina), na Holanda, as mulheres que trabalham na produção de transistores (fábrica Phillips) nesses dias são dispensadas de suas funções. Na França, nos centros produtores de perfumes e vinhos, também não comparecem ao trabalho as mulheres nessas condições, em virtude de alterarem a essência do perfume e até o “bouquet” do vinho. Quem duvidar de nossas afirmações procure se informar e constatará que relatamos a verdade (NETO, 1991, p. 116).

Na visão propagada na Umbanda Esotérica, tanto por Matta e Silva quanto por Rivas Neto, a condição energética das mulheres é impura, poluidora, considerada naturalmente ruim. A ordem só pode ser mantida se as mulheres menstruadas não trabalharem no terreiro e seguirem aquilo que é determinado a elas, de acordo com sua condição energética natural. A pureza, nos termos de Douglas (2014), é garantida pela não propagação da impureza das mulheres e, portanto, do controle de suas atividades. O não cumprimento das regras gera a poluição das coroas, a transformação da sexualidade alheia, a alteração do poder das ervas. Na França, os perfumes são alterados pela ação poluidora da menotoxina, de acordo com Neto (1991), e nos terreiros de Umbanda Esotérica, essa substância impura e maligna pode agir sobre os seres humanos, caso as restrições imputadas às mulheres não sejam cumpridas.

Em entrevista, Luana afirmou que na indústria farmacêutica, as mulheres trabalham com luvas de borracha para evitar alterações nos medicamentos. E que usou este fato como justificativa para reivindicar que as mulheres pudessem colher ervas no terreiro que frequentava, usando luvas de borracha. Ela disse que sempre busca soluções alternativas às proibições, quando as considera injustas. Em pesquisa no meio virtual, nada foi encontrado que corroborasse as afirmações de que o uso de luvas tem relação com a

menstruação, ou que a mulher possa alterar o odor de perfumes e o funcionamento de sistemas elétricos. Mas a permissão de colher ervas com luvas de borracha foi dada às mulheres, o que significa que o “suor venenoso” chamado menotoxina pode ser inibido de alguma maneira, assim como os malefícios da menstruação podem ser inibidos pelo uso de hormônios, na concepção de Elsimar Coutinho (MANICA, 2011). Mulheres que estão na menopausa ou que optam pelo uso de anticoncepcionais que impedem a menstruação podem trabalhar normalmente no terreiro, podendo inclusive chefiar terreiros – na concepção de Ramon. O que significa que o problema está na menstruação. O homem assume a liderança dos terreiros porque não tem menstruação, mas mulheres que não menstruam também podem fazê-lo. Contudo, algumas controvérsias quanto à atuação feminina ainda são encontradas no terreiro. Segundo Ramon, as mulheres iniciadas não podem realizar limpeza de coroa (chackra coronal), a não ser em parentes próximos, como marido, filhos, mãe, pai e irmãos. Ou seja, mesmo não liberando menotoxina o tempo todo, as mulheres não podem tocar a cabeça de todas as pessoas. A hipótese de utilização de luvas de borracha para realizar tal procedimento não foi cogitada, mas imagino que não seja possível, porque o trabalho com as mãos em contato direto com a pessoa é importante na Umbanda Esotérica. Elas são utilizadas constantemente pelas *entidades* no atendimento aos consulentes. Portanto, deduzo que utilizar luvas para limpeza de coroa não faria sentido.

Ramon explicou que Matta e Silva, ao abordar as diferenças de gênero na Umbanda, estaria combatendo as mães de santo do Candomblé que realizariam trabalhos de magia estando menstruadas, desviando-se da maneira correta de realizar os trabalhos. Matta e Silva defende em suas obras a necessidade de se combater essas mães de santo. Ele diz que:

De uns tempos para cá, cresceu assustadoramente o número de “babás-mulheres” que passaram quase que a dominar o meio, tal a facilidade que têm de impressionar, apoiadas no tipo de astúcia por nós já denunciado.

(...)

E depois, acontece que quase todas são excessivamente vaidosas, puxam pela roupagem do santo, pelos colares vistosos, pelos bordados (aqui temos que fazer grande ressalva: - estamos nos referindo a esse tipo de “babá-mulher”, espécie de aventureira de santo, muito comum hoje em dia, pela facilidade com que adquirem diploma de yalorixá em qualquer “pai-de-santo ou mãe”, em qualquer “federação” etc.(...) (SILVA, 2011b, p. 97-98).

Para acabar com o suposto charlatanismo das “vaidosas babás-mulheres”, a mulher na Umbanda Esotérica teria que assumir, para Matta e Silva, lugar de auxiliar, condizente com sua energia passiva e receptora. Já o homem, por sua condição ativa e de doador de energia seria aquele encarregado das posições de comando. Mas, como Ramon fez questão de frisar, o problema está na menstruação. Se a mulher abdicar do trabalho no terreiro durante seu período menstrual, não há problema em ela ser mãe de santo.

A maneira como Ramon naturaliza os efeitos malignos da menstruação remete à constituição do ramo científico que trata dos hormônios sexuais, analisada por Rodhen (2008). Segundo esta autora, no século XIX, a Medicina associava a menstruação à desordem mental das mulheres – histeria, ninfomania, etc. –, relacionando os órgãos genitais à mente (p. 135). “É quase como se a mulher, por sua própria natureza, beirasse a patologia. As manifestações dessa condição, diagnosticadas pelos médicos, embora pudessem assumir caracteres físicos eram principalmente de ordem mental” (RODHEN, 2008, p. 136). Para resolução das perturbações mentais provocadas pelos órgãos genitais das mulheres e suas secreções, os médicos do fim do século XIX, de acordo com Rodhen (2008), propunham a extirpação dos ovários. Esta prática permitia a eliminação dos excessos sexuais femininos, de acordo com a concepção médica da época.

O mais impressionante é a facilidade com que era feita a associação entre problemas nos órgãos genitais e perturbações mentais. Garcia (1901) escreve como se fosse óbvia essa conexão e como se fosse mais natural ainda o recurso à cirurgia nos genitais como meio de pôr fim à alienação mental. A conclusão da tese [de doutorado em Medicina] revela, ainda, que os casos apontavam para a validade do argumento e para o sucesso do recurso empregado (p.35). (Idem, p. 138).

No fim do século XIX e início do século XX, os problemas nas vidas das mulheres estavam associados, então, ao excesso de secreções sexuais produzidas por seu corpo e a medicina incentivava a eliminação do problema através da castração e da retirada dos ovários. A partir da década de 1920, esta visão se modifica e a lógica do excesso é substituída pela lógica da falta e da reposição. De acordo com Rodhen (2008), é nesse período que são descobertos os hormônios sexuais e, conseqüentemente, a necessidade de reposição hormonal em diversos casos de “enfermidades da vida sexual

feminina”, como a menopausa (p. 140). É também no período em que as pesquisas na área médica descobrem que os hormônios sexuais estão presentes nos corpos de homens e mulheres, comprovando que ambos os corpos conjugavam os dois tipos de hormônios. Mesmo sabendo disso, a Medicina continuou afirmando o dualismo e separando aqueles hormônios que supostamente só estavam presentes nos corpos de um ou de outro. Para Rodhen (2008), os ginecologistas tiveram grande atuação na manutenção desse dualismo.

As pesquisas sobre os hormônios sexuais associavam representantes de laboratórios, cientistas e clínicos que tinham interesses comuns. Os resultados produzidos atingiram mais as mulheres e a tentativa de introduzir o uso de hormônios entre homens fracassou – Rodhen (2008) cita o exemplo do fracasso da produção de hormônios para a andropausa (menopausa dos homens). O corpo das mulheres, a partir do início do século XX, foi transformado em um corpo hormonal. “A partir de então, toda a economia corporal/mental feminina passaria a ser determinada pelos hormônios” (RODHEN, 2008, p. 147). Nessa perspectiva, todas as perturbações seriam resolvidas através do uso de hormônios, devolvendo a feminilidade aos corpos das mulheres – substitui-se, assim, a lógica do excesso pela lógica da falta. Os hormônios, de acordo com essa lógica, determinariam o sexo e o gênero das mulheres.

Se o padrão de comportamento sexual, social, reprodutivo e estético não se coadunava com o modelo de gênero esperado, a administração dos hormônios – as verdadeiras substâncias da feminilidade – poderia reconduzir as mulheres a seu devido lugar (Idem, p. 148).

A perspectiva defendida pela Medicina do início do século XX, de acordo com Rodhen (2008), associa o bom funcionamento dos ovários e de seus hormônios ao comportamento que seria mais adequado às mulheres, utilizando-se da separação entre aquilo que é natural e aquilo que é cultural para “essencializar” as diferenças entre homens e mulheres e reafirmar a oposição entre eles. Na medida em que as fronteiras entre os corpos são desestabilizadas com a comprovação de que homens e mulheres possuem os mesmos hormônios, o dualismo é reafirmado, o que, de acordo com Rodhen

(2008), seria tentativa de determinar o comportamento considerado adequado às mulheres.

Na visão defendida por Ramon, o comportamento adequado às mulheres é abdicar do trabalho no terreiro durante o período menstrual. Se ela optar pela supressão da menstruação poderá, então, trabalhar ininterruptamente no terreiro. As noções por ele defendidas estão baseadas numa Medicina que “essencializa” as diferenças entre homens e mulheres e que tem o intuito de estabelecer aquilo que é adequado à atuação dos corpos das mulheres no terreiro. Rodhen (2008) demonstrou a seletividade promovida pela Medicina para manter a oposição entre homens e mulheres, descartando aquilo que é comum aos corpos de ambos (hormônios sexuais) para naturalizar a dicotomia. André, *médium* entrevistado, disse que o homem pode ser comparado a um rio que tem um só curso em direção ao mar; já a mulher seria representada por este mar que recebe as águas do rio. Antes do processo de cisma/cisão, a mulher não podia realizar inúmeras atividades no terreiro, como defumações, abertura do portal de entrada e de saída dos *médiuns* e consulentes, colheita de ervas, etc. Com a instauração da raiz de guiné, a mulher passa a poder fazer praticamente tudo, desde que não esteja menstruada.

No período menstrual, a mulher tem que ficar junto com os consulentes e não pode participar dos *pontos de fogo*⁶⁹, porque quando a pólvora estoura, toda a carga negativa pode ir para ela. Segundo Ramon, o sangue menstrual atrai espíritos vampirescos, pois eles se alimentam das energias livres também presentes no esperma e no pus. Com isso, eles conseguem adquirir forças. Por exemplo, a pessoa que bebe e que fuma não o faz sozinha, há espíritos por perto que se alimentam daquele vício. O sangue, o pus e o sêmen também serviriam de alimento a esses espíritos vampirescos assim como a bebida alcoólica, mas somente as mulheres menstruadas têm a capacidade de liberar a menotoxina. A mulher se ausenta durante o *ponto de fogo* para não captar energias negativas, mas não há como garantir que não haja homens que tiveram relações sexuais antes do ritual ou que possuem feridas pustulentas. Isso mostra que não se trata apenas do que é supostamente natural ao corpo de mulher – menstruação/menotoxina –, mas de questões ligadas a gênero.

⁶⁹ Ritual feito no início e ao final dos trabalhos para limpeza de médiuns e consulentes. Utiliza-se a pólvora para limpeza e liberação de energias negativas.

No terreiro ocorre a gestão do corpo de mulher através das regras ligadas à menstruação. A confissão é uma técnica utilizada, nada se pode esconder sobre a menstruação, a verdade tem que ser dita. Se a mulher está menstruada, todos devem saber para não tocá-la (FOUCAULT, 1988). Mas, na prática, apesar de todos saberem que a mulher está “de corpo aberto”, ninguém no terreiro deixa de tocar na mulher e, as próprias *entidades* parecem não ligar para o fato. Mesmo que, em muitos momentos, o fato de a mulher estar menstruada seja ignorado, ela não poderá trabalhar no ritual. Cobra-se da mulher que confesse se está de “corpo aberto” ou não, mas efetivamente, ninguém pode saber, a não ser ela própria, se está ou não menstruada. E entre as mulheres do terreiro são contadas histórias de *médiuns* que trabalharam normalmente, mesmo estando menstruadas. Foucault (1988) afirma que a verdade, no Ocidente, é tida como sinônimo de liberdade, mas essa verdade é filtrada por relações de poder. Um exemplo de como a verdade é perpassada por relações de poder é a confissão. Ela se baseia numa coação que obriga alguém a contar a verdade, buscando aquilo que está inacessível no ser (FOUCAULT, 1988, p. 59). No terreiro, a verdade é sutilmente extorquida, confessa-se estar menstruada por medo de represálias, ou de atrair energias ruins. Sem dúvida há relações de poder que perpassam a confissão, as regras são deixadas claras: se se trabalha menstruada, a mulher pode contaminar alguém ou atrair energias ruins para si própria. Os espíritos ruins vão entrar no terreiro para se alimentar do sangue menstrual. Assim como é atribuída ao sexo a causa de diversos distúrbios e doenças a partir do século XIX, quando a psiquiatria se estabelece enquanto campo da medicina (FOUCAULT, 1988), na Umbanda Esotérica atribui-se à menstruação influências negativas sobre as pessoas, inclui-se nessas influências a homossexualidade, conforme fala de Ramon em entrevista. O medo gerado pela ameaça que a menstruação exerce sobre as pessoas faz a maioria das mulheres evitarem o trabalho nos rituais do terreiro. Mas o discurso sobre os malefícios da menstruação também produz questionamentos e subversões. As mulheres no terreiro compartilham casos de outras mulheres trabalhando menstruadas e casos de questionamento às regras por parte das mulheres, como é o caso de Luana que, no terreiro que frequentou antes do terreiro de Ramon, interpelou o pai de santo sobre as regras impostas sobre a mulher e encontrou alternativas a elas – sem

necessariamente questioná-las –, como é o caso da colheita de ervas com a utilização de luvas.

Ramon afirmou em entrevista que é importante que todo umbandista corte seus cabelos com homens e não com mulheres, pois se a cabeleireira estiver menstruada, poderá contaminar a coroa do *médium* com as energias negativas da menotoxina. Outra atitude que, segundo Ramon, “é uma coisa meio radical” é o *médium iniciado* evitar dormir com a esposa quando ela estiver menstruada “porque ela consegue vampirizar a aura dele”. Ele disse ainda que o período menstrual é um período de pausa da mulher, período em que ela tem que se resguardar, pois faz parte da sua “natureza”. É um processo da natureza da mulher e ela deve, portanto, fazer aquilo que está dentro do seu limite. O homem, por sua vez, não teria essa limitação por não menstruar.

Considero que em suas afirmações, Ramon acessa a clássica separação entre homens ligados à cultura e mulheres ligadas à natureza. O homem, na perspectiva defendida por Ramon e nas orientações encontradas nas obras de Matta e Silva, não possui nada que o prenda e o limite em suas ações. Para ele, a mulher está presa ao seu corpo e à natureza; porém, apesar de afirmar que o homem não tem uma limitação natural, Ramon disse em outro momento que o pus e o esperma podem atrair espíritos que se alimentam desses fluidos corporais. Como afirmei anteriormente, dificilmente saberemos se um homem possui tais fluidos impregnados ao corpo, a não ser que ele confesse. Os homens não são orientados a confessar esse tipo de coisa no terreiro, ao contrário das mulheres. Rodhen (2008) demonstrou como a Medicina reafirmou a oposição entre homens e mulheres ao tratar dos hormônios sexuais. Apesar da comprovação de que estes hormônios estavam presentes em ambos os corpos, a Medicina optou por reafirmar o dualismo e associar um tipo de hormônio a cada corpo, buscando assim a normatização dos corpos e de seus comportamentos através do tratamento com hormônios. Esse processo de normatização recaiu sobre as mulheres que, desde o século XIX, têm seus corpos violados pela Medicina, conforme análise de Rodhen (2008).

Rosaldo (1979) afirmou que

Toda sociedade conhecida reconhece e elabora algumas diferenças entre os sexos e embora hajam grupos onde os homens vestem saias e as mulheres calças, em todo lugar há tarefas, maneiras e responsabilidades características, especialmente associadas com as mulheres ou com os homens. Estudos transculturais da educação dos

filhos (Barry, Bacon e Child, 1957) revelam certas diferenças de temperamento entre os sexos e estudos sobre os adultos indicam que é a mulher e não o homem que possui a responsabilidade principal de criar os filhos (...)

Mas, o que talvez seja mais notável e surpreendente é o fato de que as atividades masculinas, opostas às femininas, sejam sempre reconhecidas como predominantemente importantes e os sistemas culturais dêem poder e valor aos papéis e atividades dos homens (p. 35).

A Antropologia do Gênero, no período em que Rosaldo (1979) e outras autoras realizavam suas pesquisas, ainda se preocupava em comprovar a universalidade da subordinação feminina através de dados etnográficos. Mas, apesar de hoje essa tese não ser mais colocada em questão, os estudos de gênero e feministas demonstraram, por meio dos mesmos dados etnográficos, que aquilo que Ramon afirma ser natural da mulher não poder ser explicado somente pela sua fisiologia. Rosaldo (1979) evidenciou a existência de uma conjugação de fatores de ordem cultural e social que geram as desigualdades entre homens e mulheres. Ainda de acordo com a autora, nas sociedades ocidentais, as mulheres são associadas às suas funções biológicas e sexuais, o que as levariam ao confinamento no ambiente privado e doméstico e ao cuidado dos filhos. Fausto-Sterling (2001/2) e Rodhen (2008) demonstraram de diferentes maneiras como as ciências – a Medicina principalmente – podem ser influenciadas e basearem suas conclusões nos contextos sociais e históricos nos quais produzem suas conclusões. As análises produzidas acerca dos corpos de homens e mulheres são influenciadas pelo contexto em que ocorrem, aquilo que consideramos como natural e biológico se baseia em construções sociais (FAUSTO-STERLING, 2001/2, p. 72). Portanto, a natureza que Ramon afirma existir nas mulheres foi estabelecida socialmente, os corpos são construídos por meio de diversos mecanismos. Logicamente não se pode negar a existência de atributos biológicos nos corpos, e é por isso que Fausto-Sterling (2001/2) afirma que o corpo produz significados sociais e é produzido por eles. A ciência não é um campo neutro e esse campo não neutro produz nossas concepções de sexo e sexualidade (p. 63). As afirmações de Ramon se baseiam nessa construção não neutra do que seria natural e não natural.

Além das interdições relacionadas à menstruação, há na Umbanda Esotérica uma proibição⁷⁰ em relação ao sexo, os *médiuns* que trabalharão nos rituais não podem ter relações sexuais 24h antes e 12h depois do ritual, pois o esperma tem a mesma toxicidade do sangue menstrual. Após o ritual, o sexo é interdito porque não se pode contaminar a energia positiva adquirida. Outra justificativa para isso seria a limpeza do corpo do *médium* para receber uma entidade que é muito pura. O sexo é colocado em discurso para ser regulado e para que sua gestão seja realizada (Foucault, 1988). O próprio Matta e Silva afirmou que o sexo é permitido entre os umbandistas porque é necessário à saúde mental das pessoas, mas as relações sexuais não podem se reduzir ao “sensualismo grosseiro” e à “atração estúpida da carne pela carne” (SILVA, 2011a, p. 159). O sexo, como afirma Foucault (1988), está submetido à norma e à moral, a subversão é considerada perigosa e é associada a doenças e perversões (p. 55). Matta e Silva, ao estabelecer os preceitos da Umbanda Esotérica relacionados às relações sexuais, distingue o que é lícito do que é ilícito e estabelece a interdição. Os mecanismos de poder que ele estabelece não se reduzem à punição em casos de descumprimento da regra. Os corpos no terreiro são sujeitados por diversas técnicas, que vão desde as noções sobre a menstruação até as interdições ligadas às relações sexuais (FOUCAULT, 1988, p. 131-132).

As pessoas, para os espíritos bons da Umbanda Esotérica, são muito “sujas” e para que eles se aproximem com menos dificuldade é preciso garantir a limpeza do *médium*. Outra forma de garantir a limpeza é evitar a ingestão de carne 24h antes do ritual. Essa proibição seria também para higienização energética do *médium* para que os espíritos de crianças, caboclos e pretos-velhos possam se aproximar. Porém, a ingestão de carne é requisitada nos dias em que há ritual de exu. Esta entidade trabalha com energias que se encontram mais próximas da Terra, energias que requerem a presença da carne. A energia dos seres espirituais com os quais os *exus* têm que lidar é considerada mais densa e mais pesada, assim como a energia fornecida pela carne. Mas mesmo trabalhando com esse tipo de energia, não se deve ter relações sexuais antes do ritual dedicado a exu. Novamente o sexo é colocado

⁷⁰ É recorrente no terreiro a afirmação de que na Umbanda nada é proibido, são feitas recomendações que o *médium* pode optar por seguir ou não.

em discurso mostrando a “necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição” (FOUCAULT, 1988, p. 28). Com o intuito de vigiá-lo, institui-se um policiamento do sexo para que ele seja administrado. O discurso do segredo sobre o sexo é utilizado para sua regulação (Idem, 1988).

Sobre a menstruação, André corrobora as ideias de Ramon. Mas quando se trata das diferenças na atuação de homens e mulheres, ele afirma que cada um tem seu papel no ritual, são polos distintos que necessitam um do outro para existir. A mulher representa o polo negativo, o eterno feminino (lado esquerdo), e o homem o polo positivo, o eterno masculino (lado direito). Mas o negativo, segundo André, não é usado no sentido pejorativo. Nem mesmo a energia chamada passiva da mulher pode ser considerada pejorativamente, pois novamente afirma que cada energia tem seu lugar e sua importância. Ainda de acordo com André, o eterno feminino recebe as energias do eterno masculino e as direciona. Ele acredita que cada indivíduo tem os dois lados e que eles precisam estar harmonizados. Então seria importante que os consulentes, quando fossem aos rituais, passassem por entidades femininas e entidades masculinas para realização dessa harmonização.

Assim como a elaboração de André, Scott (1990) afirma que diferença sexual não implica em hierarquia, mas considera que a oposição binária entre masculino e feminino não deve ser aceita como inevitável. Os binarismos podem ser questionados, para Scott (1990), a partir da utilização da categoria gênero que explicita as relações de poder encrustadas na diferenciação entre homens e mulheres. São quatro os elementos que constituem essa oposição e que permitem o esclarecimento do que é gênero: a formulação de mitos como o de Eva e de Maria, a construção de conceitos que confirmam a oposição binária a partir de doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas, a ampliação da categoria gênero para além das relações de parentesco e a aceitação de que as identidades de gênero são construídas e relacionadas a atividades, organizações e representações sociais historicamente situadas (SCOTT, 1990, p. 15-16). Portanto, mesmo que André acredite que a energia passiva das mulheres não seja inferior, devemos considerar que a oposição binária entre homens e mulheres é historicamente construída para ser considerada inevitável.

André acredita que temos que ressaltar uma questão cultural por trás das obras de Matta e Silva.

Pai Matta veio da década de 1920. (...) Isso que está contido nas obras tem interferência cultural do médium. Se eu penso alguma coisa hoje pode ter interferência no guia. Temos que ter cuidado então. Temos que datar as situações. A Umbanda está sempre em movimento. Radicalismos são incoerentes (Entrevista concedida por André).

Com essa fala André quis dizer que as obras de Matta e Silva são datadas historicamente. Elas foram produzidas na primeira metade do século XX, época em que, segundo ele, o machismo estava mais arraigado na sociedade. Além disso, a Umbanda, para ele, é uma religião que está sempre em movimento e que se atualiza. Portanto, ao interpretar as obras de Matta e Silva deve-se considerar a época em que ele escrevia.

Essa visão é corroborada por Antônia que tem dúvidas se as diferenças de gênero estão nas orientações dos espíritos ou no *médium* que fundou a Umbanda Esotérica. Ela acredita que a época, o local, a trajetória de vida de Matta e Silva e os contextos sociais em que ele vivia podem ter sido mais influentes nessas questões de gênero. Antônia não possui resposta para estas questões e respeita a maneira como as coisas são feitas na Umbanda Esotérica. Mas, ao mesmo tempo, não absorve esses preceitos. Quanto à menstruação, não acredita na toxicidade desse período. Pensa que a interdição ocorre como uma forma de resguardar a *médium* de possíveis energias que possa absorver por estar mais propícia, mais aberta a elas. Antônia rompe a lógica disseminada por Matta e Silva de que as mulheres são transmissoras de energias malignas, transferindo essa atribuição para seres externos que, ao transmitir tais energias, podem afetá-la.

No terreiro, as regras foram estabelecidas por Matta e Silva e veem sendo passadas ao longo dos anos, principalmente de 2015 para cá. Como são compartilhadas, as regras ligadas a gênero são disseminadas pelo terreiro e passam a fazer parte das crenças das pessoas. Mas há mulheres que questionam e não seguem as regras rigidamente, como nos casos de mulheres que trabalham mesmo estando menstruadas.

Já a visão de Lina acerca das diferenças de gênero se refere ao número de mulheres que procuram a Umbanda. Ela disse em entrevista que as mulheres

sempre estão em maior número do que os homens, tanto de consulentes, quanto de *médiuns*. Sobre as outras diferenças, Lina não soube explicar porque acontecem. Vale ressaltar que ela não leu as obras de Matta e Silva.

Complementarmente, Raimundo disse que não percebe diferenças de gênero no ritual, mas entende pouco sobre isso. Ele tinha dúvidas com relação à interdição de mulheres na chefia dos terreiros até conhecer uma casa de Umbanda Popular em que a chefe era uma mulher. Sobre o período menstrual, Raimundo não soube dizer muito. Afirma que por não ser mulher, não sabe explicar o que acontece nesse período. Quanto aos trabalhos feitos por homem e por mulher, independentemente do fator menstruação, percebe que não há diferença entre os dois e que as mesmas oportunidades são dadas a ambos.

Já Luana pensa que na Umbanda Esotérica preconizada por Matta e Silva há um grande peso dado à menstruação nos rituais de magia. A mulher não poderia, de acordo com esta perspectiva, atingir além do quarto grau de iniciação. Os homens podem atingir até o sétimo. A explicação que foi dada a Luana é de que a mulher não tem ordem e direito de trabalho. Mas, para Luana, a menstruação não interfere no processo mediúnico. Ela interfere no corpo físico da mulher, há uma mudança hormonal, às vezes uma mudança de humor. E isso interferia na vida da mulher de modo geral. Pensa que pode afetar o contato mediúnico se a mulher não estiver bem fisicamente, com mal estar, vômito, dor de cabeça, etc. Mas qualquer pessoa com esse estado físico, teria o contato mediúnico alterado, então não é só por causa da menstruação. Acredita que existe um estado energético alterado que pode acometer qualquer pessoa. Um homem, por exemplo, pode estar em um estado de fúria e tentar trabalhar nos rituais manipulando magia. Luana acredita que esse homem será muito mais lesivo do que uma mulher trabalhar menstruada. Ela relatou em entrevista que pesquisou a respeito e fez uma enquete com mulheres *médiuns* que conhecia e várias delas afirmaram que já incorporaram menstruadas, em terreiros de Umbanda e que não obtiveram efeito negativo algum. Essas mulheres não se sentiram mais cansadas do que o normal, não foram atacadas por espíritos malignos e não houve contaminação de ninguém. Aliás, segundo Luana, ninguém soube que elas estavam menstruadas e os rituais foram realizados normalmente.

Para Luana, o que caracteriza um bom trabalho mediúnico não é a questão de gênero, mas é uma questão energética. Isso pode vir a coincidir com o estado menstrual ou não. Um homem, segundo ela, pode estar em um estado depressivo que altera seu contato com os seres espirituais. Nesse ponto, percebemos uma espécie de individualização da religião, ou seja, há uma interpretação pessoal das crenças. Podemos dizer que quando há contestação e, conseqüentemente, desrespeito à regra, há ainda a eficácia simbólica da crença? Acredito que sim porque, do contrário, a adesão à religião não faria sentido.

Os tabus ligados à menstruação são pouco compreendidos na Umbanda Esotérica. Existe uma carga grande de misticismo e temor sobre ele. Algumas mulheres seguem a regra por medo de que alguma carga negativa recaia sobre seu corpo ou de que alguém descubra que está menstruada. Diversos casos acontecidos com “fulano que conhece cicrano e que contou para o *médium*” são compartilhados no terreiro afirmando que mulheres desconhecidas teriam sofrido conseqüências penosas por terem trabalhado menstruadas na Umbanda e estes casos são utilizados como exemplo para que outras mulheres não trabalhem menstruadas. Mas, de fato, poucas mulheres estão dispostas a “pagar pra ver”, ou seja, a verificar se o que dizem sobre a menstruação é verdade ou não. Por isso, apesar das subversões, a maioria das mulheres acaba seguindo a regra e não trabalhando menstruadas. A preocupação em regular o corpo de mulher no terreiro se dá pela necessidade de que as mulheres sigam essa regra, que a mim parece fictícia, pois há vários casos de mulheres que realizam o trabalho espiritual normalmente, estando menstruadas, e nada aconteceu. Não podemos generalizar, como afirmou Luana em entrevista, há mulheres que sentem desconfortos durante o período menstrual e, estando elas incomodadas, podem necessitar de afastamento. Mas a regra não admite exceções e nem se preocupa em conhecer o corpo de cada mulher, ela é generalizante e se impõe a todos os corpos de mulher.

Foucault (1988) afirma que são usadas diferentes estratégias para se definir “sexo” e de se estabelecer formas de gestão da vida, sendo uma delas o processo de histerização das mulheres ocorrido no campo da psicanálise no século XIX. Esse processo percebe o sexo de três maneiras, ora como algo pertencente a homens e mulheres, ora como algo que pertence ao homem e

falta às mulheres e ora como algo que constitui o corpo da mulher e o ordena à reprodução e que o perturba por seus efeitos. A vigília e o controle sobre o corpo de mulher acontecem com o intuito de evitar a histerização e, conseqüentemente, que a família e a criação dos filhos sejam comprometidas (FOUCAULT, 1988). No caso da Umbanda Esotérica, parece ser dado ao homem o dever de vigiar o corpo de mulher e evitar sua histerização e sua derrocada que pode ocorrer caso a mulher trabalhe menstruada. Além, é claro, da tentativa de se estabelecer um ideal de mulher umbandista, aquela que segue as regras e não contamina ninguém com seu “suor venenoso”.

3.3.2- Obras de Matta e Silva e a prática ritual

No item anterior tratei da percepção de pessoas inseridas no terreiro acerca da menstruação e da toxicidade gerada pela liberação da menotoxina. Neste item buscarei comparar as obras de Matta e Silva com a prática ritual. Também trarei o ponto de vista de alguns *médiuns* sobre os preceitos delineados por Matta e Silva em suas obras.

Comparando a prática ritual com aquilo que Matta e Silva preconiza em suas obras, há diversos elementos coincidentes, ou seja, vários elementos da prática são mantidos conforme determinação do criador da Umbanda Esotérica. Mas também podemos destacar alguns pontos de divergência ou adaptação à realidade do terreiro. Há elementos, por exemplo, que se adaptaram ao momento histórico pelo qual a religião estava passando. Estas noções não estão relacionadas somente a gênero, trarei exemplos de algumas delas para demonstrar as adaptações feitas na prática ritual umbandista.

Silva, em *Umbanda de todos nós* (2013), critica a associação sincrética entre santos católicos e orixás. Como o autor preconiza que a Umbanda foi a primeira religião a surgir, antecedendo, portanto, outras formas de culto, a existência do culto a imagens no terreiro seria uma espécie de atraso ao que a religião “primeva” preconiza. Mas é evidente a influência do catolicismo popular sobre a Umbanda, diversos terreiros têm santos católicos associados aos orixás e no terreiro estudado não é diferente. Encontramos imagens de Nossa Senhora, de Jesus Cristo, de Santa Bárbara e São Jerônimo no altar ou

próximo a ele. Também há imagens de São Jorge e São Miguel Arcanjo. Essas imagens são aceitas, apesar de muitas vezes haver a crítica ao seu uso. No caso das imagens de Nossa Senhora e Jesus, elas são utilizadas para identificar os lados onde ficam homens e mulheres no terreiro, sendo que do lado direito estão os homens e do lado esquerdo as mulheres. No terreiro fundado por Matta e Silva, também havia a utilização de imagens, conforme fotografia abaixo.



Figuras 1 e 2: Altar do terreiro de Matta e Silva. Fotos disponíveis em <umbandadobrasil.no.comunidades.net/a-vida-e-a-obra-do-mestre-w-w-matta-e-silva>. Autor e data desconhecidos.

As diferenças entre o terreiro antes de depois da adoção da *raiz de Guiné*, são grandes, uma delas diz respeito à ornamentação do altar, como verificamos nas imagens abaixo.



Figura 3: Altar do terreiro até 2015. Foto de Jorge Souza. Data: 27 de setembro de 2014.



Figura 4: Altar do terreiro a partir de 2016. Foto de Jorge Souza. Data: 04 de dezembro de 2016.

Notamos na primeira imagem a presença de várias imagens de santos católicos que eram associados aos sete orixás cultuados na Umbanda Esotérica. Na segunda imagem, encontramos apenas três imagens, no centro a imagem de Jesus Cristo (associado a Oxalá), do lado esquerdo a imagem de Santa Bárbara, (associada a Iansã) e do lado direito a imagem de São Jerônimo (associado a Xangô). As imagens do lado esquerdo e direito estão

ligadas ao orixá do pai de santo que é Xangô (Iansã é o par vibratório de Xangô na Umbanda Esotérica). O altar do terreiro de Matta e Silva, podemos notar, possui poucos elementos, ao contrário do altar do terreiro estudado. Apesar de seguir o mesmo modelo, existem diferenças significativas.

Em *Segredos da Magia de Umbanda e Quimbanda* (2011b), Matta e Silva orienta os chefes de terreiro a utilizarem lamparinas alimentadas com azeite no altar. Mas, como podemos ver na figura 4, utilizam-se, atualmente, velas. Esta é outra adaptação feita aos preceitos de Matta e Silva. A *raiz de Guiné* introduzida por Ramon também libera os *médiuns* da utilização do jaleco de mangas compridas. Os *médiuns* podem utilizar roupa ritual de mangas curtas nos rituais cotidianos, mas nos rituais festivos ou de iniciação devem usar o jaleco de mangas compridas. Como podemos verificar na imagem abaixo, no terreiro criado por Matta e Silva, o padrão é a utilização de jalecos de mangas compridas, mas existem alguns *médiuns* utilizando mangas curtas.



Figura 5: Matta e Silva, sua esposa e os *médiuns* de seu terreiro. Foto do arquivo de Capitão Lauro. Disponível em <<http://umbandadeportasabertas.blogspot.com.br/2012/09/com-o-intuito-de-deixar-registrado.html>>. Autor e data desconhecidos.



Figura 6: Matta e Silva e *médiuns* de seu terreiro durante ritual. Foto disponível em <<http://umbandadeportasabertas.blogspot.com.br/2012/09/com-o-intuito-de-deixar-registrado.html>>. Autor e data desconhecidos.

Na prática ritual existente até 2015, as mangas compridas eram obrigatórias. E a orientação de Matta e Silva é de que mulheres usem roupas mais compridas ainda para evitar que o corpo feminino seja marcado e desperte algum desejo sexual nos homens. Ramon afirmou em entrevista que, por vivermos em um país tropical, não há como utilizar mangas compridas por causa do calor. Portanto, orienta os *médiuns* a usarem camisa social branca de mangas curtas. Em suas obras, Matta e Silva afirma que a mulher não está autorizada a manipular magia por sua condição vibratória passiva e sujeita às variações das fases da lua. Mas na *raiz de Guiné* implantada por Ramon no terreiro, as mulheres iniciadas têm autorização para realização de trabalhos, desde que não estejam menstruadas. Na linha de Rivas Neto, seguida antes da *raiz de Guiné*, não era nem cogitada a possibilidade de a mulher realizar algum tipo de trabalho magístico. Não havia autorização para defumação, para abrir o portão, para manipular ervas, entre outros. A linha implantada por Ramon deu mais abertura e possibilidade à atuação feminina. Agora o portão pode ser aberto por qualquer *médium*, assim como as defumações e a colheita de ervas estão liberadas a todos, observando sempre a restrição ao período menstrual. Rivas Neto (1950-) é o sacerdote de Umbanda, para quem, supostamente, Matta e

Silva teria deixado seu legado. Ele se diz herdeiro do legado de Matta e Silva, mas questiona alguns elementos introduzidos por seu mestre, como, por exemplo, em *Umbanda: proto-síntese cósmica* (2007) diz que “as mudanças práticas no sistema ritualístico” implantadas por Matta e Silva

foram modestas, considerando-se que a profundidade da doutrina era alcançada por poucos e raros iniciados, não havendo um método sistemático de transmissão do conhecimento, nem uma organização templária capaz de conduzir os neófitos [pessoas a serem iniciadas] aos patamares superiores da iniciação, a não ser que uma predisposição inata se fizesse sentir de maneira muito evidente (NETO, 2007, p. 10).

Em espaço virtual encontramos vários questionamentos aos métodos utilizados por Rivas Neto⁷¹, mas sua leve discordância em relação ao que é preconizado por Matta e Silva demonstra que não há consenso quanto à utilização na íntegra dos preceitos deixados por Matta e Silva.

A passividade energética feminina, de acordo com interpretação das obras de Matta e Silva, é condição natural que está entranhada desde o nascimento no corpo que ele considera como feminino. Por causa dessa condição, Silva (2011b) afirma que as mulheres devem assumir papéis auxiliares nos terreiros de Umbanda Esotérica. Em citação feita acima, o autor afirma que as mulheres são *ciclotímicas*, ou seja, estão sujeitas a variações de humor, a alterações hormonais, a dores de cabeça e outros problemas gerados por sua fisiologia. E no período menstrual, exalam por seu corpo a *menotoxina*. E, por isso, não poderiam, em hipótese alguma – nem mesmo fora do período menstrual – colher ervas para uso em banhos e defumações e para consagrar alguém. A mulher é aquela que eternamente recebe e gera, o homem doa e fecunda. “O esperma do macho [...] concentra-se e dá forma à matéria que está na fêmea [...] da mesma maneira que actua sobre o coelho sobre a parte líquida do leite (IV.4.731b).” (ARISTÓTELES, s/d, apud HÉRITIER, 1996, p. 186-187). A visão de homem e mulher defendida por Matta e Silva vai ao encontro da visão aristotélica. De acordo com Hérítier (1996), Aristóteles considerava o esperma como agente fecundante que modela a matéria da mulher.

No modelo praticado até 2015 no terreiro, estas orientações dadas por Matta e Silva em suas obras eram seguidas à risca. Em nenhuma hipótese mulheres

⁷¹ VER <http://vozesdearuanda.blogspot.com.br>; <http://sandrodejucadogum.blogspot.com.br>; <http://consciencia-cristica.blogspot.com.br>.

poderiam colher ervas e consagrar alguém. O apagamento da atuação feminina nos rituais era quase que completo. Porém, momentos de subversão à ordem transpareciam nas conversas entre as mulheres. Na prática, grande parte das mulheres colhia ervas para seus próprios banhos e realizavam suas próprias defumações. Luana, por exemplo, afirmou ter conhecimento de mulheres que trabalham menstruadas. Isso mostra que as mulheres têm suas estratégias para lidar com as proibições, como a própria Luana sugeriu uma alternativa para a colheita de ervas: o uso das luvas de borracha. Apesar de ser uma alternativa encontrada para lidar com a norma, o uso das luvas não representa uma contestação da ideia de que as mulheres possuem um elemento poluidor em seu corpo. Já aquelas que trabalham menstruadas representam a contestação da existência desse elemento na medida em que demonstram, através de seus corpos, que o trabalho espiritual não é afetado pela menstruação.

Em análise no capítulo anterior, afirmei, baseado em Douglas (2010), que a criação de normas já pressupõe seu descumprimento e há punições para aqueles que não as seguem. A intenção das normas existentes nas religiões é ressaltar aquilo que é impuro e, portanto, proibido. Mas o impuro sempre permeia o puro, o sagrado, eles são complementares (DOUGLAS, 2010). No caso das normas ligadas à mulher e ao seu corpo na Umbanda Esotérica, existem estratégias criadas pelas próprias mulheres para lidar com o que lhes é proibido. Ora estas estratégias descumprem o que é determinado, ora se originam de brechas deixadas pelo precursor dessa corrente umbandista, Matta e Silva. O uso de pílula anticoncepcional para suprimir o sangramento menstrual é uma das estratégias. O “pai” da Umbanda Esotérica não previu tais alternativas talvez por estar situado em momento histórico de pouca visibilidade feminina. Os anticoncepcionais, no momento em que Matta e Silva publicou sua primeira obra (1956), não existiam ainda. Portanto, a hipótese de supressão da menstruação em contextos ocidentais e urbanos também não era possível.

A menstruação sempre foi tabu no Brasil e em outras localidades, algo a ser escondido, velado, assunto proibido nas conversas. Ela adquiriu diversos apelidos – entre eles “chico”, “aqueles dias”, “boi”, “regra” – e sempre esteve permeada por mistérios, tanto que, ao comprar absorventes, eles deveriam ser

enrolados em papel que ninguém soubesse que a mulher estava menstruada. O sangue era tido – e ainda é – como fétido, sujo e contaminador. Manica (2001/2), ao analisar a obra de Elsimar Coutinho, *Menstruação, a sangria inútil*, demonstra como a Medicina corroborou com os tabus acerca da menstruação ao trata-la como inútil e não natural. A menstruação, na concepção de Coutinho, pode causar doenças porque é algo artificial do corpo de mulher, e, por isso, deve ser suprimida. Apesar de naturalizar a menstruação, ao contrário de Coutinho que afirma sua artificialidade, Matta e Silva também considera a menstruação como causadora de males que podem atingir as pessoas que se encontram a sua volta. Coutinho considera que a SPM (Síndrome pré-menstrual) também é “contaminadora” na medida em que atrapalha os afazeres realizados pela mulher no trabalho, por exemplo. Em ambos, Coutinho e Matta e Silva, a menstruação é prejudicial à mulher e aos que estão a sua volta.

O que se percebe na prática do terreiro atualmente destoa, em alguns sentidos, daquilo que foi determinado por Matta e Silva para as mulheres. As mulheres que se encontram na menopausa – assim como as mulheres nuer que se casam com outras mulheres nesse período (EVANS-PRITCHARD, 2005) – e as que utilizam pílulas para suprimir a menstruação podem atuar ininterruptamente no terreiro. Matta e Silva não prevê estas exceções em suas obras. Mas elas seguem a lógica de que “se não há sangue menstrual, não há prejuízo”. Matta e Silva, ao contrário, deixava claro que a mulher só poderia assumir o lugar de passividade no terreiro, não colhendo ervas, não praticando magia, não defumando, etc. Com a observação da restrição no período menstrual, a mulher pode, na *raiz de Guiné* implantada por Ramon, colher ervas, praticar magia, fumar e atuar normalmente no terreiro. Ela pode até chefiar um terreiro, desde que se resguarde do trabalho *mediúnico* no período menstrual. A única proibição, aparentemente, seria em relação à limpeza de coroa que a mulher só poderia fazer em seu marido, filhos e parentes próximos. Mas a justificativa para isso não está clara. Mesmo com a maior abertura para as mulheres, as estratégias femininas para lidar com as proibições que ainda recaem sobre elas. Uma hipótese levantada em conversa com Luana e outra *médium* no terreiro foi a do uso de absorventes internos, no caso de o problema ser o corpo estar expelindo sangue. Essa conversa indicou

que, para algumas mulheres, os tabus ligados ao sangue menstrual não fazem sentido. Luana deixou clara em entrevista a sua discordância em relação a esses tabus.

Um elemento aparentemente incoerente nos preceitos disseminados pela obra de Matta e Silva está relacionado à influência das fases da lua sobre a mulher. Iemanjá, na Umbanda Esotérica, representa a mulher, a mãe, o eterno feminino e o astro associado a ela é a Lua. As fases da Lua teriam o poder de influenciar a mulher porque sua fisiologia é *ciclotímica*, ou seja, sujeita a múltiplas variações. O que permanece incompreendido é: o que há de ruim na influência da Lua, se a orientação dada na Umbanda Esotérica é de que se observe a fase da Lua para realização de qualquer trabalho de magia? O problema de ser influenciada pelas fases da Lua estaria na variabilidade dos estados psicológicos que elas podem gerar na mulher, de acordo com os preceitos de Matta e Silva? Por que apenas a mulher sofre influência das fases da Lua? Há homens que são filhos de Iemanjá na Umbanda Esotérica, então eles também seriam influenciados pelas fases da Lua? Estas perguntas nos fazem voltar à clássica divisão natureza/cultura, tão discutida e criticada por autoras como Ortner e Rosaldo (1979). A visão de Matta e Silva acerca da influência da Lua sobre a mulher parece se enquadrar na associação da mulher à natureza, já que a Lua também exerce influência sobre as marés, sobre as plantações, etc. Portanto, como a mulher tem a natureza incrustada em seu corpo, nada mais “natural” do que ser influenciada pela Lua. Já o homem se encontra na posição de ativo e não possui sua fisiologia ligada à natureza, portanto, não é *ciclotímico*. Na medida em que sexo e gênero são construções sociais, de acordo com as teorias de gênero e sexualidade (FOUCAULT, 1988; BUTLER, 1999 e 2014; FAUSTO-STERLING, 2001/2; etc.), o que se considera haver de natural no corpo de mulher também passa pelo crivo da sociedade. Portanto, a naturalização da mulher feita por Matta e Silva não possui nada de natural. Como afirma Butler (1999), existem esquemas que regulam e formam corpos que pesam e que tornam os corpos compreensíveis. Estes corpos são projeções de algo que é historicamente constituído e regulado (BUTLER, 1999, p. 168). Portanto, o esquema umbandista que imputa peso ao corpo de mulher é construído historicamente e, portanto, o corpo que pesa, que apesar de possuir sua fisiologia, é uma projeção daquilo que a sociedade determinou para

ele. A afirmativa que o corpo de mulher é mais natural que o de homem faz parte dos esquemas regulatórios dos corpos que pesam.

Matta e Silva ressalta em suas obras a importância de que todo *médium* mantenha seu equilíbrio mental para realização do trabalho *mediúnico* no terreiro. A falta de cuidado pode levar qualquer *médium* a sucumbir, levado pela vaidade e pela luxúria. Mas as mulheres tenderiam, para Matta e Silva, a sucumbir com maior velocidade (SILVA, 2011b). A conduta também deve ser vigiada para que o *médium*, principalmente aquele que é chefe do terreiro, não exerça influências negativas sobre as pessoas que pretende ajudar. Qualquer um pode acabar transmitindo influências negativas para os consulentes, mas a mulher é a única, na visão de Matta e Silva, que pode fazer isso por conta de sua fisiologia, de sua natureza. Para Luana, vários elementos humanos interferem no fenômeno *mediúnico*, dentre eles raiva, depressão, tristeza, não tomar os banhos. Estes elementos prejudicam o contato entre as pessoas e os espíritos e qualquer *médium* está sujeito a isso, homem ou mulher. Luana acredita também que nem tudo que é possível *mediunicamente* está escrito. Ela disse em entrevista que “não há um bê-á-bá, cada um de nós é um todo”. Isso significa que, na sua concepção, cada *médium* tem uma *mediunidade* particular, única. Portanto, cada *médium*, na concepção de Luana, deveria perceber aquilo que interfere na própria *mediunidade* e tomar as precauções necessárias para evitar essa interferência. Luana não nega a necessidade das normas enquanto maneira de organização, mas pensa que é importante saber como o processo ocorre com cada pessoa.

Luana afirmou também que em tempos remotos como a Grécia e o Egito Antigos, a mulher possuía lugar de destaque, preponderante na prática ritual. Eram grandes sacerdotisas que inclusive tocavam atabaque. “Então se antes [a mulher] podia tocar atabaque porque que agora não pode? Essa carga é histórica de preconceito em relação à mulher”, disse Luana em entrevista. Sobre Matta e Silva, ela afirmou:

O pai Matta que é a referência nossa na Umbanda, que preconizou a Umbanda, que codificou, os livros dele são fantásticos. Mas ele foi, pra mim, um dos grandes machistas que a gente tem na história da religião, a carga de preconceito contra a mulher é muito grande nas obras dele. Mas era o momento, a época em que ele estava vivendo. Isso tudo interfere na transmissão [entre os espíritos e as pessoas]. A gente tem a tradução, como acontece na própria Bíblia, a gente tem a carga do momento, do local em que as coisas acontecem, a forma

como tem que ser traduzida para as pessoas entenderem. Naquele momento, a mulher foi ficando de lado. E não é só na Umbanda que isso acontece (Entrevista concedida por Luana, 2016).

O trecho da entrevista concedida por Luana disse que há mulheres contestando as orientações dadas por Matta e Silva. Luana foi mais enfática em suas contestações, mas André e Antônia, em entrevistas concedidas, também demonstraram que a obra de Matta e Silva deveria ser compreendida a partir do período em que foi produzida, na década de 1950. Luana ressaltou também que as obras mais recentes do autor amenizam a carga imputada às questões de gênero, inclusive colocando na capa uma mulher realizando oferendas em uma pedreira, como podemos ver na imagem abaixo:

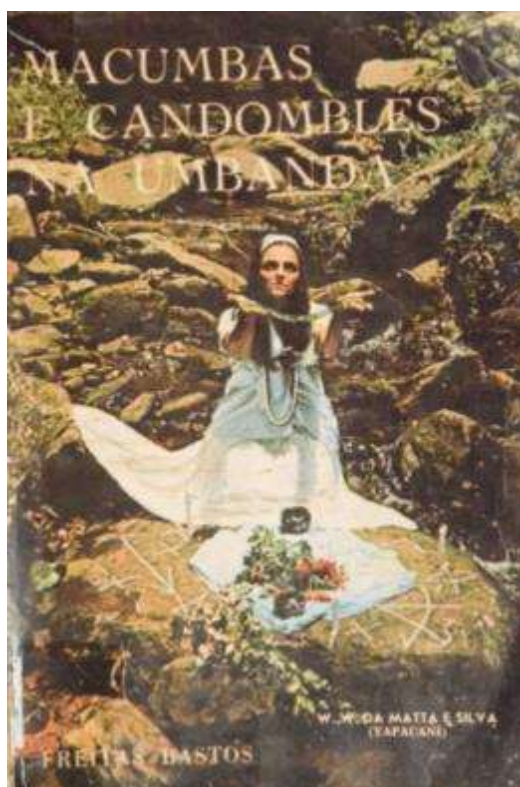


Figura 7: Capa do livro *Macumbas e candomblés na umbanda*, 1977⁷².

Luana afirmou que, assim como outras mulheres, criou mecanismos para contestar as normas com as quais não concordava ou acreditava que estavam erradas. Muitos elementos utilizados na Umbanda devem ter sido manipulados por mulheres, como flores, essências, frutas, etc. Não há como saber se as mulheres estavam menstruadas ou não ao manipularem estes elementos. E

⁷² SILVA, W. W. da Matta e. *Macumbas e candomblés na umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977. Disponível em <mattasilva.is>.

eles são utilizados e têm o efeito desejado. Por estes e outros questionamentos acerca das questões de gênero na Umbanda Esotérica é que Luana chegou à conclusão de que algumas regras poderiam ser compreendidas de outra maneira. As regras, na sua concepção, têm o objetivo de normatizar, de orientar, como são todas as regras da vida em sociedade. Elas existem para condução do comportamento humano, mas não quer dizer que devam ser engessadas.

Passei a abrir as exceções e me dei bem com as exceções. Não vi que o contato mediúnico ficou prejudicado por esse motivo. Mas as regras gerais, eu acho que servem para isso. Têm mulheres que estão menstruadas, vão trabalhar e estão sentindo dor, incômodo, mal estar. Então não é para trabalhar, não dá (Idem, 2016).

Mas a contestação feita por Luana e outras mulheres no terreiro é sutil. Luana disse em entrevista que prefere a mediação, busca um meio termo às regras estabelecidas. Contudo, aquelas regras que acredita não serem necessárias, descarta de sua prática *mediúnica*.

Por fim, tratando das diferenças entre a *raiz de Guiné* e a linha antes implantada, ligada a Rivas Neto, foi consenso entre os entrevistados de que as diferenças de gênero diminuiriam após a implantação da nova raiz. A carga imputada à mulher era muito maior antes, acreditam os *médiuns* entrevistados. Luana disse que acredita que o lugar que a mulher está assumindo na sociedade fez com que a Umbanda também passasse a reconhecer o *status* da mulher como igual ao do homem. Ela pensa que aqueles que ainda estão à frente dos terreiros e que reconhecem essa mudança, passarão a reconhecer a igualdade. A *raiz de Guiné* implantada por Ramon, na sua concepção, também passará pelo processo de entendimento e reconhecimento da igualdade de gênero.

3.4- Antropologia e gênero na Umbanda Esotérica

Os preceitos propagados na Umbanda Esotérica transformaram as mulheres em uma presença ambígua nos terreiros. Isso é ressaltado pela ideia de que as mulheres possuem uma energia passiva que parece se apresentar como inferior, menor, secundária, mas que, ao mesmo tempo, é importante para os

trabalhos. Muitos associam instantaneamente a passividade à submissão. Mas, na análise de André, as energias passivas e ativas são complementares. Como ressaltado em outros momentos nesse trabalho, a ideia de que há uma complementaridade entre energias passivas – femininas – e ativas – masculinas – e, portanto, não existe uma hierarquia, é uma falácia do ponto de vista das teorias de gênero e feministas. Existem vários mecanismos que trabalham na definição das concepções de mulher e de homem, dentre eles a matriz de gênero que possui esquemas regulatórios que trabalham para tornar os corpos compreensíveis (BUTLER, 1999). Na Umbanda Esotérica, há uma tentativa de afirmar a inexistência de hierarquias entre energias passivas e ativas. Porém, a afirmação do binarismo e da oposição entre os tipos de energias atribuídas a homens e a mulheres em si já é parte do esquema de regulação dos corpos. A oposição binária, como afirma Scott (1990), não pode ser aceita como inevitável. Esta oposição exclui as diferentes identidades insubmissas de gênero que não se encaixam em um dos polos binários. Como afirma Foucault (1988), essa é uma das estratégias do bio-poder, que disciplina corpos e populações (p. 189).

Afirma-se no terreiro que a mulher não pode assumir certos trabalhos e certo protagonismo no terreiro, mas a pomba-gira cigana incorporada em Ramon faz bastante sucesso, choca por seu palavreado e é “acusada” de não deixar pedra sobre pedra no terreiro. Ela, portanto, assume o protagonismo no terreiro. Como encaixar esse corpo nos esquemas regulatórios produzidos na Umbanda Esotérica? Em qual dos polos a pomba-gira se encaixaria? A pomba-gira cigana, pivô da cisão no terreiro, transparece uma visão do que é ser mulher, mas ao mesmo tempo, aparenta ser um modelo de mulher desviante, ligado à prostituição, ao uso de palavras consideradas de baixo calão. Suas atitudes foram vistas por muitos como condenáveis principalmente no que se refere à sua necessidade de se mostrar aos homens e de incitá-los sexualmente. Como afirma Birman (1995), nessa hora se esquece de que há um homem incorporado e vê-se uma mulher (p. 5). Nos cultos de possessão, no geral, é aceitável que um homossexual incorpore entidades femininas (Idem, p. 55), mas na Umbanda Esotérica isso foi questionado no momento da cisma/cisão. Após a saída de alguns *médiuns*, a incorporação de entidades femininas por *médiuns* masculinos passou a ser algo corriqueiro. A volta à raiz de guiné,

parece ter despertado as sexualidades insubmissas no terreiro, mas ainda assim o protagonismo das mulheres é negado.

Os relatos dos *médiuns* que permaneceram após a cisma/cisão transparecem a ideia de que as diferenças de gênero no terreiro não são importantes. Elas se mostram mais evidentes quando as mulheres estão menstruadas, apenas. Energeticamente, não se percebe diferença no trabalho de *médiuns* femininos e masculinos, eles são considerados complementares. Não se nega a possibilidade da mulher ser mãe de santo, desde que se observe a restrição menstrual. Apenas na fala de Ramon se percebe que alguns trabalhos são vedados à mulher. Se compararmos estes relatos com a vivência anterior à cisão, percebe-se que algo mudou. Antes as mulheres se sentiam oprimidas, seu lado na areia era mais quente, os homens coordenavam o ritual e atribuíam funções a elas, tudo passava pelo crivo dos *médiuns* masculinos, sem falar nos gestos e modos como as mulheres eram “mandadas”.

Como ocorre em várias sociedades descritas pela Antropologia, na Umbanda Esotérica o sangue menstrual é considerado impuro e maligno. Entre os Hagen de Papua Nova Guiné, por exemplo, uma das justificativas para as mulheres serem excluídas dos ritos de culto ao espírito Feminino ou Masculino é a impureza associada à menstruação (STRATHERN, 2014b, p. 67). Mas, como defende Strathern (2014b), isso não é utilizado como subterfúgio, entre os Hagen, para dizer que as mulheres são mais naturais que os homens. Encontramos também em Mead (2014) a associação entre sangue menstrual e impureza. Os Arapesh, também de Papua Nova Guiné, constroem cabanas para abrigar mulheres menstruadas e em trabalho de parto porque o sangue é considerado perigoso e prejudicial à aldeia. Estas cabanas são construídas fora das áreas planas e propícias ao plantio, pois o sangue pode prejudicar a produção de alimentos (MEAD, 2014, p. 34). Já entre os Tsonga, da África do Sul, as mulheres em período menstrual são excluídas das casas conjugais por estarem poluídas pelo sangue, sendo assim afastadas de seus maridos (JUNOD, 2009). Contudo, Strathern (2014b) ao se referir aos Hagen, afirma que “as mulheres são ‘pessoas’ nesses sistemas”, mas sua condição de pessoa é variante de acordo com a relação que mantém com os homens. Na Umbanda Esotérica, as mulheres são pessoas que possuem atributos fisiológicos diferentes dos homens, atributos estes que justificam sua

participação ser interdita em determinados trabalhos. Este tipo de interdição aciona o que se considera natural nas mulheres e que é comprovado pela existência da *menotoxina*, substância que mesmo tendo sido questionada, possui efeitos maléficos para o ritual e para a mulher. Não se pode dizer que a impureza do sangue menstrual existente em várias sociedades analisadas pela Antropologia leva as mulheres a serem associadas à natureza, como acontece na Umbanda Esotérica.

Apesar de alguns *médiuns* considerarem que as energias de homens e mulheres são complementares no terreiro; apesar de os aspectos enfatizados por eles mostrarem a importância das mulheres nos rituais de Umbanda Esotérica; apesar de a feminilidade estar mais a florada no terreiro e do protagonismo assumido pela pomba-gira cigana, pivô do processo de cisma/cisão no terreiro, considero que a tentativa de naturalização daquilo que, segundo a concepção umbandista, representa o corpo de mulher, se insere na matriz excludente que predomina na sociedade englobante e que relega determinados corpos à abjeção (BUTLER, 1999). Mesmo o surgimento de outros corpos abjetos no terreiro – o homossexual – não conseguiu atacar o dispositivo da sexualidade. Como afirma Foucault (1988), as funções do dispositivo da sexualidade a tornaram indispensável: a noção de sexo agrupou anatomia, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e sexo passou a ter significado único e significado universal. O saber sobre sexualidade passou a ser corriqueiro e associado às ciências biológicas através de conceitos corriqueiros; biologia e fisiologia associadas deram normalidade à sexualidade humana. O sexo se tornou especulativo, ideal e interior, um “ponto imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 145). Portanto, no terreiro de Umbanda Esotérica, a associação da mulher à natureza faz parte do dispositivo da sexualidade que fixa aquilo que, biologicamente, considera que deva ser atribuído aos corpos considerados femininos e, conseqüentemente, aos lugares sociais de ação e de fala dessas pessoas que têm corpos femininos.

Além disso, o discurso da complementaridade dos polos passivos e ativos – mulheres e homens – não diminui a essencialização do que é ser mulher e ser homem na Umbanda Esotérica. O binarismo e a oposição entre homens e mulheres que, vale lembrar, se baseiam em uma matriz heterossexual

(BUTLER, 1999), excluem todas as matrizes possíveis entre um polo e outro. Como propõe Scott (1990), precisamos reconhecer que “‘homem e ‘mulher’ são ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes, pois que, quando parecem fixadas, elas recebem, apesar de tudo, definições alternativas, negadas ou reprimidas” (p. 19). Portanto, a oposição binária tem, apesar da tentativa de fixação de definições do que é ser homem e do que é ser mulher, a possibilidade de revelar como “percepções implícitas do gênero são invocadas ou reativadas” (Idem, p. 19). Aceitar o binarismo como dado, como muitos fazem na Umbanda Esotérica e no terreiro, nega a possibilidade de descoberta daquilo que está escondido, das proposições que foram utilizadas na construção do mesmo, sem falar que nega a possibilidade de que as sexualidades insubmissas, de que os corpos abjetos, façam parte dos esquemas que regulam a atuação no terreiro. A tentativa de descortinar tais construções se tornou um dos objetivos desse trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização dessa pesquisa foi ao mesmo tempo emocionante e conflituosa. A tentativa de compreender o lugar das mulheres em um ambiente que, a princípio, transparecia machismo e subordinação feminina se tornou um exercício árduo, pois esbarrava em meus conflitos internos como feminista e como umbandista. A fé estaria em primeiro lugar? Ou seria o feminismo? Ou seria ainda a antropologia? Minha empolgação em fazer a pesquisa foi tamanha desde sempre, mas no seu decurso fui esbarrando nestas questões que remetem aos conflitos e aos limites de uma autoantropologia, nos termos de STRATHERN (2014).

Na tentativa de resolver todos estes conflitos, me propus a realizar um exercício de alteridade para compreender as relações de gênero na Umbanda Esotérica, evitando aplicar meus pressupostos à análise. “A combinação das capacidades de participar da ‘alteridade’ e de tratar essa ‘alteridade’ como objeto (de estudo) criou a antropologia” (STRATHERN, 2014: 27). Portanto, esse exercício é fundamental ao estudo antropológico. Propus-me a realizar a análise tendo como base a proposta feita por Marilyn Strathern em *O gênero da dádiva* e em *O efeito etnográfico e outros ensaios*, evitando a utilização não situada de meus construtos feministas e até mesmo umbandistas na análise. Também me propus ao longo da pesquisa a não generalizar a ideia de subordinação feminina já realizada por muitas autoras (ORTNER, 1979; ROSALDO, 1979). Assim como entre os Hagen, é importante considerar que o uso umbandista do “gênero na diferenciação da atividade humana” pode não ser o mesmo da sociedade englobante (STRATHERN, 2014, p. 73).

A partir dos relatos dos *médiuns*, das observações feitas nos rituais e da vivência no meio umbandista, pude perceber que a mulher na Umbanda Esotérica ora tem sua natureza acionada, ora tem sua importância enfatizada. Aciona-se sua natureza quando se afirma que há limites naturais à atuação da mulher nos rituais, limites estes ligados à menstruação. Neste caso, não há como fugir das interferências malignas da *menotoxina*. Para ilustrar, reproduzo

abaixo um artigo de 2011 da revista Super Interessante que discute a questão da menotoxina:

Já na Antiguidade as alterações causadas pela menstruação eram motivo para marginalização. Naquele tempo, não se sabia o que causava as perturbações, mas percebia-se que algo acontecia à mulher e que esse algo provocava mudanças drásticas, retratadas de forma crua na literatura. Hipócrates (460–370 a.C.) chamou “matriz” ao seio materno: foi sobre essa base que elaborou a teoria de que o útero flutuava pelo corpo feminino e, quando chegava ao peito, alterava o estado de humor (deu o nome de “histeria” ao momento). Galeno (130–200), outro influente médico grego, descreveu uma substância tóxica presente no útero, a menotoxina, como responsável pelas alterações de humor. Numerosos estudiosos repetiram, ciclicamente, especulações deste tipo sem qualquer base científica. Mesmo nos primórdios do século XX, continuaram a atribuir-se explicações peregrinas aos sintomas pré-menstruais. Algumas dessas crenças prolongaram-se quase até ao fim: em Espanha, por exemplo, um prestigiado ginecologista continuava a falar, em 1982, de uma substância tóxica presente nos restos da mucosa uterina que seria responsável por transtornar por completo a mulher nos dias que antecediam a menstruação e quase obrigavam a isolá-la como um leão numa jaula...⁷³.

O artigo afirma ainda que a medicina sempre se interessou menos pelos assuntos ligados ao corpo de mulher e que não há consenso quando se trata de TPM e ciclo menstrual.

Os argumentos relacionados à *menotoxina* utilizados na Umbanda Esotérica estão ligados a uma medicina desatualizada, surgida na Antiguidade, e que já sofreu diversas contestações. Nesse sentido, a afirmação de alguns *médiuns* de que a obra de Matta e Silva tem que ser historicamente datada é compreensível. Nesse caso, a dúvida de Antônia é pertinente: até que ponto as diferenças de gênero encontradas nas obras de Matta e Silva são orientações de espíritos? Quanto de interferência da visão disseminada na época existe nas obras?

Foucault (1988) afirma que através da *scientia sexualis* a sociedade ocidental burguesa começou a produzir discursos considerados verdadeiros sobre o sexo e que, através dos métodos de confissão, o cristianismo foi adaptado à ciência. Matta e Silva utiliza um conceito supostamente científico – *menotoxina* – produzido muito tempo antes da sociedade burguesa como uma justificativa para atestar a malignidade da menstruação. Em sua concepção, a ciência estaria corroborando a ideia que, supostamente, os espíritos haviam lhe transmitido.

⁷³ Super Interessante, 2011.

Pudemos verificar através dos relatos dos *médiuns* do terreiro que, grande parte, discorda daquilo que foi prescrito por Matta e Silva, apesar de muitos ainda insistirem nos aspectos malignos da menstruação. Algumas mulheres afirmam que a menstruação nada interfere no processo *mediúnico* por conhecimento de causa, por testarem em seus próprios corpos quais seriam os efeitos da menstruação durante a *incorporação*. Onde estão, portanto, os preceitos dessas mulheres que não nos livros de Matta e Silva? As diferenças entre o que determinam as obras de Matta e Silva e o que acontece na prática ritual são várias. Elas continuam como referência, mas a prática em cada terreiro faz surgir demandas e atualizações que não foram previstas por Matta e Silva. Por isso, muitos não seguem *ipsis litteris* o que preconizam as produções do “pai” da Umbanda Esotérica.

Matta e Silva é referência na Umbanda Esotérica. Os terreiros ligados a essa linha de Umbanda utilizam suas obras para nortear os rituais. Existe a concepção de que os preceitos revelados nas obras são aqueles aos quais a população em geral pode ter acesso. Há preceitos mais complexos e secretos que devem ficar restritos aos umbandistas, respeitando sempre a hierarquia do terreiro. Estes conhecimentos não são revelados para todos, à medida em que são concedidos os graus – num total de sete graus – o umbandista vai adquirindo conhecimento. É necessário alguém com grau mais elevado para transmitir tais conhecimentos.

Na atualização feita no terreiro com a introdução da “raiz de guiné”, alguns preceitos defendidos nas obras de Matta e Silva foram modificados. Por exemplo, a roupa ritualística que antes era de mangas compridas foi substituída por uma roupa de mangas curtas, as mulheres, que antes não podiam realizar diversas atividades, como abrir a porta do terreiro, realizar defumações, colher ervas, etc., com a “raiz de guiné” todas as atividades foram liberadas às mulheres, até mesmo a chefia de terreiros. Porém, ainda há um limitador à atuação das mulheres: a menstruação. Perguntei-me várias vezes porque somente essa limitação permaneceu com a mudança de uma linha para outra no terreiro – da linha de Rivas Neto para a linha de Matta e Silva – e o que ficou claro para mim ao longo da pesquisa foi que a justificativa baseada na menstruação para limitar o trabalho das mulheres no terreiro não estava baseada em uma substância maligna descoberta na Grécia Antiga, como

afirmou Matta e Silva. A justificativa, para mim, está ligada à regulação dos “corpos que pesam” no terreiro.

Durante muitos momentos minha visão umbandista esteve à frente da feminista e da antropológica. Já em outros momentos, foi necessário que a postura feminista se sobrepusesse, assim como a antropológica esteve à frente em algumas ocasiões. Mas, sem dúvida, a conjugação de olhares e vivências fez dessa pesquisa algo instigante e emocionante, dotada de conflitos, mas academicamente inspiradora. Como afirmou Heráclito de Éfeso “ninguém entra no mesmo rio uma segunda vez, pois quando isto acontece já não se é mais o mesmo. Assim como as águas que já serão outras”. Não saio a mesma pessoa após a realização desse trabalho, por vezes penoso, povoado de preocupações com a receptividade das análises por parte dos meus irmãos umbandistas. E acredito que o terreiro também não é mais o mesmo após a realização dessa pesquisa que fez parte da minha vida e da do terreiro ao longo de 2 anos. Acredito que “plantei a semente” para uma reflexão sobre a lógica que faz com que os corpos das mulheres e de homossexuais ainda pesem no terreiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTIVO, Bárbara R. *O amor no rastro do mal: conjugalidade, família e o feminino demoníaco na perspectiva da Igreja Universal*. 2015. 133 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. In: *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 106-118, 2009. Disponível em <<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/6A%20religiosidade%20brasileira.pdf>>. Acesso em 12 de outubro de 2016.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, pp. 7-40, 2007.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUERJ, 1995.
- _____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. In: *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crer, duvidar e pensar a crença. In: *Teoria & Sociedade*, número especial, p. 64-75, 2003.
- BRUNTON, Paul. *O que é karma?*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1998.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. Regulações de Gênero. In: *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 42, p. 249-274, 2014.

_____. "Variações de sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault". In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (coord.). *Feminismo como crítica da modernidade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho de antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

DESCOLA, Philippe. All too human (still): A comment on Eduardo Kohn's How forests think. In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, p. 267-273, 2014.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

_____. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. In: *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 17/18, pp.9-79, 2001/02.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FISCHER, Michael M. J. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. In: *Anuário Antropológico 83*, Rio de Janeiro, pp. 55-72, 1983.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. *O Saber Local – novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Under the Mosquito Net. In: *The New York Review of Books*, Nova York, v. 9, n. 4, 1967.

GÓIS, Aurino José. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, 2013.

- GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.
- _____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. In: *Etnográfica*, v. 10, Lisboa, n. 1, p. 161-173, 2006.
- _____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. In: *Análise Social*, v. 190, p. 105-137, 2009.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 5, p. 07-41, 1995.
- HÉRITIER, Françoise. *Masculino feminino: o pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- JESUS, Izabella Santos de. Participação e liderança feminina no candomblé: desdobramentos sobre os processos identitários da mulher. In: *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador, UFBA, 2011.
- JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*. Unicamp: Campinas, 2009.
- KOHN, Eduardo. *How Forests Think – toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LIBANIO, João Batista. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, n. 92, p. 63-88, 2002.
- MALINOWSKI, Bronislaw. “Baloma: os espíritos dos mortos nas ilhas Trobriand” (Parte VIII). In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988. pp. 255-272.
- _____. Introdução – tema, método e objeto desta pesquisa. In: *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril (Coleção Os Pensadores), 1978. p. 17-34.
- MANICA, Daniela Tonelli. A desnaturalização da menstruação: hormônios contraceptivos e tecnociência. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 197-226, 2011.
- MARCUS, George E. O que vem (logo) depois do “pós”: o caso da etnografia. In.: *Revista de Antropologia*, v. 37, 1994, p. 7-34.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEAD, Margareth. *Macho e fêmea*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1971.

_____. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MENEZES, Nilma. A relação entre o trânsito religioso e a violência de gênero nas práticas afro-brasileiras. In: SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos. *Estudos feministas e religião: tendências e debates*. Curitiba: Ed. Prismas, 2014. p. 253-266.

MONTERO, Paula. O problema do sincretismo. In: *Teoria & Sociedade*, número especial, p. 112-119, 2003.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil. In: *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 9, n. 27, p. 923 a 944, 2010.

NETO, Edgar R. B. *A Máquina do Mundo Variações sobre o Politéismo em Coletivos Afro-Brasileiros*. 2012. 408 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

NETO, F. Rivas. *Lições básicas de Umbanda*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1991.

_____. "W. W. da Matta e Silva: um arauto do além (1917-1988)". In: SILVA, W.W. da Matta e. *Umbanda e o poder da mediunidade*. 3ª ed. São Paulo: Ícone, 2011.

_____. *Umbanda: proto-síntese cósmica*. 4ª ed. São Paulo: Pensamento, 2007.

NUNES, O pai da umbanda: rejeitado no kardecismo, Zélio criou sua religião. In: *Revista de História*, 2008. Disponível em <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/o-pai-da-umbanda>>. Acesso em: 20 de julho de 2016.

ORTNER, Sherry. Está a mulher par o homem como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (org.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.
- RABELO, Miriam C. M. Aprender a ver no candomblé. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, 2015.
- _____. Considerações sobre a ética no candomblé. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 109-130, 2016.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. "O método comparativo em antropologia social". In: MELATTI, Julio Cezar (org.). *Radcliffe-Brown: Antropologia*. São Paulo: Ática (Coleção "Grandes Cientistas Sociais"), 1978.
- ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. In: *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, 2009.
- ROHDEN, Fabíola. O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.15, supl., p.133-152, 2008.
- ROSA, Milton; OREY, Daniel Clark. O campo de pesquisa em etnomodelagem: as abordagensêmica, ética e dialética. In: *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 38, n. 04, p. 865-879, 2012.
- ROSADO-NUNES, Maria José. Dossiê Gênero e Religião. In: *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 13, n. 2, p. 363-365, 2005.
- ROSALDO, Michelle Z. "A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica". In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (org.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise. "Introdução". In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (org.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- SANCHIS, Pierre. As ciências sociais da religião no Brasil. In: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 8, n. 11, p. 7-20, 2007.
- _____. As religiões dos brasileiros. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação & Realidade*, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, pp. 71-99, 1995.
- SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na Antropologia e para além dela. In: *Série Antropologia*, Brasília, n. 236, 1998.

SGANZERLA, Rogério. *Ritos Populares: Umbanda no Brasil* [Filme-vídeo]. Produção e direção de Rogério Sganzerla. Cópia digitalizada a partir dos materiais existentes do filme pela produção da Mostra Retrospectiva Rogério Sganzerla Cinema do Caos – realizada pelo Centro Cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro em Outubro de 2005. 19 minutos. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=61hNE9y5eGA>>. Acesso em 22 de setembro de 2016.

SILVA, Giovanna Helena T. C. “A mulher na Umbanda Esotérica: um desafio à igualdade de gênero”. In.: GUIGOU, Lelio Nicolás (et. al). *Actas de la XI Reunión de Antropología del Mercosur. Diálogos, prácticas y visiones desde el Sur*. Montevideo, 2015. Disponível em <http://xiram.com.uy/ponencias/GT-59/Giovanna%20Helena%20Teixeira%20da%20Cruz%20Silva_A%20mulher%20na%20Umbanda%20Esot%C3%A9rica%20um%20desafio%20%C3%A0%20igualdade%20de%20g%C3%AAnero.pdf>.

_____. “A presença da mulher na literatura umbandista: uma análise de obras de W. W. Matta e Silva”. In.: *Anais do II Simpósio Internacional da ABHR, XV Simpósio Nacional da ABHR, II Simpósio Sul da ABHR. História, gênero e religião: violências e direitos humanos*, Florianópolis, 2016. Disponível em <http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1473898235_ARQUIVO_Apresencadamulhernaliteraturaumbandista-GiovannaSilva.pdf>.

SILVA, W. W. da Matta e. *Segredos da magia de Umbanda e Quimbanda*. 5ª ed. São Paulo: Ícone, 2011a.

_____. *Umbanda e o poder da mediunidade*. 3ª ed. São Paulo: Ícone, 2011b.

_____. *Umbanda de todos nós*. 15ª ed. São Paulo: Ícone, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SOUZA, Érica Renata de. Diálogos entre corpo, gênero e sexualidade. In: *Revista Entretextos Entresexos*, Campinas, n. 4, p. 69-85, 2000.

STRATHERN, Marilyn. Entre uma melanesianista e uma feminista. In: *Cadernos Pagu*, n. 8-9, p. 7-49, 1997.

_____. *O gênero da dádiva*. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. Os limites da autoantropologia. In: STRATHERN, M. O efeito etnográfico e outros ensaios. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014a.

_____. Sem natureza, sem cultura. O caso Hagen. In: STRATHERN, M. O efeito etnográfico e outros ensaios. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014b.

SUPER INTERESSANTE. Regras e exceções. In: Revista Super Interessante, n. 153, 2011. Disponível em: <
http://www.superinteressante.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=403:regras-e-excepcoes&catid=3:artigos&Itemid=77>. Acesso em 10 junho de 2016.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ANEXO

Seu Renato é pai de santo do terreiro e filho de santo de Ramon, tem em torno de 60 anos de idade. A entrevista foi realizada em 10/04/2016, em minha casa, no mesmo momento realizei a entrevista com Ramon.

Ramon é pai de santo de seu Renato, André e Luana e meu avô de santo, tem aproximadamente 40 anos de idade. A entrevista foi realizada em 10/04/2016.

Lina é professora, *médium* do terreiro, filha de santo de seu Renato. Possui a função de *cambono* no terreiro e chama as pessoas para atendimento. tem em torno de 50 anos de idade. A entrevista foi realizada em 27/05/2016 em sua casa.

André é engenheiro, *médium incorporante* filiado ao terreiro de Ramon e está na faixa dos 50 anos de idade. A entrevista foi realizada em 12/05/2016 no terreiro de seu Renato, antes do ritual.

Antônia é professora, *médium incorporante* filiada ao terreiro de seu Renato, está na faixa dos 40 anos de idade. A entrevista foi realizada em 09/06/2016 no terreiro, antes do ritual.

Raimundo é representante comercial, *médium incorporante* filiado ao terreiro de seu Renato e tem em torno de 40 anos de idade. A entrevista foi realizada em 12/05/2016 no terreiro, antes do ritual.

Luana é professora, *médium incorporante* filiada ao terreiro de Ramon, tem em torno de 40 anos de idade. A entrevista foi realizada em 15/10/2016, em sua casa.

José é pedreiro, *médium incorporante*, irmão de seu Renato e tem entre 50 a 60 anos de idade. A entrevista foi realizada em 09/09/2016 no terreiro.

Todas as entrevistas foram gravadas com consentimento dos interlocutores.