
INTOLERÂNCIA EXTERNA E INTERNA: INDÍCIOS DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS CIRCULANTES EM CASAS UMBANDISTAS DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Ana Carolina Dias Cruz¹

INTRODUÇÃO

O passado de um povo, os personagens escolhidos para habitar esta outra temporalidade e suas ações, são criações sociais, constantemente reatualizadas, de acordo com as demandas do momento presente (DE ROSA; MORMINO, 2002). Nessa complexa e enredada construção sociocognitiva de um grupo social sobre suas raízes, muitas vezes ocorrem silenciamentos das dores históricas, a partir de ocultações, recortes e reduções de conteúdos que, se olhados de frente, poderiam manchar a narrativa (CRUZ et al., 2011). Na via oposta, uma religião em constante mudança, a umbanda, retraça a história do brasileiro, colocando a contradição social como o sentido central dessa representação religiosa, embora utilize a mitificação do seu panteão como um bálsamo sobre tais feridas (CRUZ; ARRUDA, 2014).

A umbanda evidencia as feridas sociais abertas, o que dói e/ou incomoda nessa memória, a partir de uma crítica sobre a desigualdade social, formando uma nova história sobre o país que se expressa pela via religiosa ritualizada (CASTRO, 2005). Conforme discorre Bairrão (2002, p. 56), o “complexo semiótico umbandista pode ser tratado como uma coleção de enunciações, cálculos, reflexões, memórias e críticas que perpetuam e reproduzem tradições e identidades (populares), boa parte delas recalçadas, reprimidas.” Configurando-se dessa forma, a umbanda não deixa morrer, incorpora e corporifica o que considera injusto, não apenas expondo feridas, mas dando voz a elas, ao permitir falar, através do transe, os socialmente excluídos de um passado sempre renovado.

Tornar figura as chagas da memória não é algo que possa ser feito sem pressões para empurrá-la novamente para um fundo enevoado. Analisar esse jogo de representações, em constante negociação entre grupos, que a umbanda e seus significados engendram na cidade do Rio de Janeiro, é o

¹ Doutora e mestra em Psicologia também pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Especialista em "Planejamento, Implementação e Gestão da Educação à Distância" pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Graduada em Bacharelado e em Formação em Psicologia pela UFRJ. Membro do Grupo de Pesquisa CRELIG (Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião).



objetivo deste artigo. Para tal, revisitam-se alguns resultados obtidos em tese de doutoramento da autora, que utilizou como base teórica a chamada abordagem processual da teoria das representações sociais, de Serge Moscovici, e como metodologia, observações participantes.² A tese, que objetivava analisar as representações sociais sobre o chamado povo de rua, uma das tipologias umbandistas, abriu caminho para que se entendessem também indícios sobre as representações sociais do umbandista e da intolerância religiosa. É o caminho dessa estrada, sem finalização clara, que será exposto aqui.

A TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS COMO LENTE PARA A COMPREENSÃO DA CONSTRUÇÃO DE REALIDADES HETEROGÊNEAS E MUTÁVEIS

A abordagem processual da teoria das representações sociais é a que mais se aproxima da visão que Serge Moscovici desenhou e que Banchs (2000, p. 36, tradução nossa) explica como sendo focalizada “na análise das produções simbólicas, dos significados, da linguagem, através dos quais os seres humanos constroem o mundo em que vivem”. Pode-se conceituar as representações sociais como “uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 2001, p. 22). Nessa perspectiva teórica, a realidade é sempre uma construção de um grupo específico, socialmente instituída e temporalmente situada, sendo, assim, diversa e mutável (JOVCHELOVITCH, 2008). Ela se caracteriza, então, por não fugir da heterogeneidade, enfocando não apenas a multiplicidade da sociedade em constante negociação de sentidos, mas também as diversas perspectivas de um mesmo grupo e suas contradições internas.

Esta teoria traz um arcabouço epistemológico e conceitual privilegiado para o estudo da umbanda, uma religião que muda ao sabor da história do povo, como será explicado mais adiante. Ao explicitar os processos relevantes que estão envolvidos na construção das representações sociais, Moscovici (2012) apresenta a ancoragem e a objetivação. A cada novidade relevante que surge e precisa ser compreendida, uma âncora é fincada no que já é conhecido, no que já é familiar, elaborando o novo de acordo com o preexistente. Como um quebra-cabeça que inicialmente não se encaixa, o que

² Este trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil, por meio de bolsa de doutorado, referente à tese intitulada “Quantas cabeças tem Exu?”, orientada pela Prof^a. Dra. Angela Arruda, e defendida em 2013, no programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

chega precisa ser cognitivamente ajustado para que a ancoragem ocorra. Ao mesmo tempo, pode-se modificar este arcabouço conceitual e afetivo primeiro para poder acomodar a novidade, se necessário for, modificando as peças já antes encaixadas. Para tal, efetuam-se seleções, recortes, ajustamentos, subtrações, distorções, descontextualizações, adaptando o que necessário for para que não se firmam afetivamente esses sujeitos criadores de realidades, que passam a ver sua criação no mundo, dando-lhe até uma perceptibilidade aos sentidos, atribuindo-lhe uma existência independente de si (MOSCOVICI, 2012; JODELET, 2001).³ Esses sujeitos-deuses, agentes constantes da criação que não se reconhecem como tal, são perpassados em sua própria constituição, pela complexidade que trazem enquanto seres humanos, indissociáveis em suas instâncias subjetiva e intersubjetiva, individual e coletiva:

[O ser humano] carrega no seu pensar a marca dos grupos que incidem sobre a sua experiência, sobre a sua identidade, bem como a marca da história, da política, das divisões sociais e tantas outras, e isso não se configura como uma simples retradução na linguagem daquele grupo. A invenção do pensamento no dia a dia mistura, portanto, elementos que envolvem interesses, exercício do poder, desejo de aceitação, eventuais questões circunstanciais, compondo um novo desenho traçado pelos diversos atravessamentos do social – os mais próximos, os mais distantes – que vão da experiência vivida à necessidade de comunicação, de reconhecimento, passando pela presença ou pertença aos grupos sociais, valores e interesses do grupo, bem como pelo momento histórico, a posição sociocultural, geográfica, étnica, religiosa, até a situação política mais próxima e mais geral – não obrigatoriamente nesta ordem (ARRUDA, 2009, p. 746-747).

Nesse sentido, Jodelet (2009) diz que as representações sociais constroem-se na interseção de três esferas: a subjetiva, a intersubjetiva e a trans-subjetiva. A subjetiva refere-se aos processos cognitivos/afetivos (entendidos como imbricados) pelos quais os sujeitos constroem suas representações, incluindo “investimentos pulsionais, identitários, motivações”

³ Uma das formas de tornar as representações sociais acessíveis aos sentidos é a personificação, um processo que se baseia num essencialismo psicológico e associa uma ideia a uma pessoa, podendo ser elaborado pela estipulação de exemplares ou pela construção de um protótipo (VALA, 2002), de forma bem próxima a como a umbanda cria suas tipologias religiosas: indígenas ancestrais guerreiros e livres; e velhos africanos escravizados de outros tempos, sábios e mandingueiros, por exemplo.

(JODELET, 2001, p. 27). Os afetos “são o estopim do movimento [...] constitutivo da representação” (ARRUDA, 2011, p. 342). Eles estão nos seus motivos (necessidade de diminuir a tensão causada pelo estranhamento do novo e de sentimento de aceitação do grupo), nos seus conteúdos (já que se pode ignorar ou rejeitar o que causa angústia, assim como destacar ou acrescentar o que causa agrado), na sua dinâmica (inclusive na mediação da interação coletiva) (ARRUDA, 2009; BANCHS, 1996).

Mas são as comunicações interpessoais que endossam o processo, demarcando a esfera intersubjetiva, que engloba a transmissão de informações, a interpretação dialógica dos objetos durante a interação, a negociação de significações sociais (JODELET, 2009). As representações sociais são sempre criadas na ação comunicativa, harmonizando as falas dentro de um grupo, regularizando as atitudes,⁴ bem como compatibilizando os valores que lhes são próprios (MOSCOVICI, 2012). Ultrapassando e relacionando as esferas subjetiva e intersubjetiva, encontra-se a trans-subjetiva, que abarca as bases e contextos comuns a uma coletividade, os critérios de interpretação do mundo. É um conceito amplo, que remete às condições materiais de vida, as relações de poder existentes, aos sistemas de normas e valores vigentes, aos meios de comunicação de massa, aos funcionamentos institucionais, etc. (JODELET, 2009). É no entrecruzamento dessas esferas, inseparáveis nessa indissociabilidade entre o eu e o Outro, que as costuras de representações sobre diferentes objetos sociais em rede precisa ser compreendida.

A UMBANDA COMO INCLUSÃO, PELA VIA RITUAL, DOS GRUPOS HISTORICAMENTE MARGINALIZADOS

A umbanda apresenta-se como uma religião que se ritualiza por meio da possessão, do transe, através do qual o sagrado e o profano são capazes de se comunicar (ORTIZ, 2005). Unindo, ao seu modo, deuses do panteão africano e personagens da história brasileira, ela sacraliza “ex-pessoas” (BIRMAN, 1995), espíritos dos mortos antepassados do povo, classificados em tipologias oriundas de uma memória social. Sob o transe, a chamada incorporação, crê-se ser possível conversar, dentre outros, com ciganos falecidos há centenas de anos ou com trabalhadores do cais do porto da cidade do Rio de Janeiro dos anos 20. Nesse sagrado peculiar, os negros, os índios, os

⁴ Moscovici em seus trabalhos utiliza o termo “atitude” da Psicologia Social clássica, mesmo a ultrapassando, no desenvolvimento de sua teoria. Tal termo carrega o seguinte conceito, esmiuçado por Rodrigues, Assmar e Jablonski (2010, p. 81): “atitudes são sentimentos prós ou contra pessoas ou coisas com quem entramos em contato”. Elas não são, portanto, de caráter apenas comportamental, mas também afetivo e cognitivo.

pobres, os marginalizados, todos ganham poder e importância. Até certo ponto, age num sentido conciliador, um medicamento para as dores ancestrais, no sentido da mitificação explicada por Bosi (1992, p. 180), segundo a qual na “face que olha para a História, o mito reflete contradições reais, mas de modo a convertê-las e a resolvê-las”. Assim, por exemplo, “pretos velhos lembram o sofrimento da escravidão mas aconselham complacência, tolerância e piedade para com os brancos e negros” (CASTRO, 2005, p. 73).

Mas, no “povo de esquerda”, espíritos menos evoluídos também se manifestam, comumente sob a denominação de Exu (ORTIZ, 2005). Exu, um dos deuses africanos, deus da transformação, do movimento, da mudança, da sexualidade, da reprodução (QUEIROZ, 1991), perde na umbanda seu caráter de orixá e se pluraliza no chamado povo de rua, nos espíritos dos marginalizados, dos que vivem contra a norma vigente, dos que passeiam pelas noites, dos que vadeiam, dos que se embebedam, dos que apontam o dedo para “o descaso do Estado e da sociedade para os desfiliaados do sistema” (LAGES, 2012, p. 529). A umbanda, numa reatualização constante dessa memória em formação, “não foi capaz de desprezar as mazelas dos pobres da cidade” (CASTRO, 2005, p. 73).

Isso não ocorre, entretanto, sem uma negociação representacional, sem uma disputa pela verdade a ser instituída. Nos muros das ruas da cidade do Rio de Janeiro, nessas mesmas por onde deambula o povo da rua, lê-se que Jesus tira o Exu das pessoas. Nos cultos evangélicos dos templos de grandes portas envidraçadas, vê-se das calçadas exorcismos em pessoas tomadas pela postura animalizada dos que se identificam como Exus. Muito já se falou sobre a existência de uma espécie de batalha espiritual (MARIZ, 1999), ou seja, da demonização das religiões não-cristãs. Nesta guerra, no Brasil, o sagrado das religiões de matriz africana aparece como a grande ameaça ao povo brasileiro, que precisa ser extirpada (SILVA, 2007). Exu torna-se, então, a personificação do que o país precisa se libertar; não estranhamente, acaba sendo dos que ritualisticamente lutam contra as opressões.

Desta forma, Exu, este transgressor sagrado, não é negado em sua existência. Ao contrário, a sua demonização declara exatamente a crença antiga na eficácia mágica dos credos de origem africana, mesmo sincretizados. O Código Penal de 1890, vigente durante a Primeira República, reflete como a repressão estatal da época pautava-se no medo que se tinha da magia, num momento no qual esse temor refletia o medo que se tinha do próprio negro (MAGGIE, 1992). Destacava como crime “o officio do denominado curandeiro” (Artigo 158), bem como “praticar o espiritismo, a magia e seus



sortilégios”, o que se agravava se houvesse “privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas” (Artigo 157, BRASIL, 1890). Assim, a religiosidade, na legislação da época, personificava as classes populares (compostas também pelos negros que haviam sido escravizados no país e pelos que deles nasceram) como repletas de “pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes” (NEGRÃO, 1996). Na atualidade, o racismo tece sua teia e faz persistir “o mito das classes perigosas”, ou seja, as periféricas, faveladas, pobres, negras (COIMBRA, 2001), que têm seus direitos fundamentais violados por agentes do Estado diariamente.⁵

Há muitas formas de uma sociedade aniquilar um inimigo eleito. Uma delas é tentar destruir seus modos de ver e de agir no mundo. É nesse sentido que se pensa, aqui, no ataque histórico que busca silenciar os tambores dos deuses africanos e as falas ritualizadas das tipologias brasileiras umbandistas - vítimas de cerca de 70% dos casos registrados pelo Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos, no estado do Rio de Janeiro, entre 2012 e 2015, conforme o último levantamento publicado pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (SANTOS et al., 2016). Dentre outros pontos, o trabalho de campo apresentado neste artigo traz reflexões sobre alguns dos significados que os umbandistas atribuem à intolerância e o jogo de representações que se enreda sobre isso.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

As observações participantes, como já demonstrou Jodelet (2005), permitem acessar o que não é dito, o que não é verbalizado pelo grupo e se coloca no domínio das práticas. Por isso, observações participantes foram realizadas em sete casas umbandistas, entre 2009 e 2012.⁶ Neste período, a pesquisadora esteve presente em sessões de consulta com diversas tipologias umbandistas (não apenas de povo de rua, mas também de preto-velhos, caboclos, ciganos, etc.), completou alguns dos chamados “cursos para médiuns” (requisitos para trabalhar no corpo mediúnico de algumas casas de

⁵ Sobre isso, ver: ANISTIA INTERNACIONAL. Você matou meu filho: Homicídios cometidos pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Anistia Internacional, 2015. Disponível em: <<https://anistia.org.br/direitos-humanos/publicacoes/voce-matou-meu-filho/>>. Acesso em: 6 dez. 2019.

⁶ Apesar de ter se mostrado, nesta pesquisa, o método de resultados mais ricos, este é apenas um dos possíveis recortes que a metodologia empregada na tese citada possibilita, já que ela utilizou uma triangulação metodológica para estudar o objeto social do povo de rua: além das observações participantes, houve aplicações de questionários e entrevistas individuais semiestruturadas. O estudo de caso de três das sete casas umbandistas estudadas já foi contemplado em publicação anterior (CRUZ; ARRUDA, 2014).

maior porte, que podem durar vários meses e contar com avaliações da aprendizagem), participou de festas e palestras diversas dos espaços, efetuou entrevistas formal e informalmente (com dirigentes, médiuns e consulentes), leu materiais diversos veiculados e/ou indicados pelos entrevistados (como panfletos, apostilas, livros, sites, e-mails e postagens em redes sociais), além de ter frequentado algumas poucas sessões fechadas (restritas a convidados, para as quais foi convidada e onde costumam acontecer os rituais chamados de descarregos).

OS ADEUSES CONSTANTES DAS PERDAS NAS CISÕES E CONVERSÕES: QUEM SÃO OS MEUS IGUAIS NUMA RELIGIÃO TÃO PLURAL?

A tentativa de esmiuçar as visões das casas pesquisadas acabou por perceber que cada casa umbandista possui uma rede de significados particular, determinada exatamente pela história de vida e convicções pessoais do seu zelador, (CRUZ; ARRUDA, 2014). Essa pluralidade e as opções que oferecem são semeadas por conflitos internos e externos. Nas casas umbandistas, há os que divergem dos dirigentes, mas se calam. Como me disse um homem em conversa informal sobre a discordância que tinha com relação às permissões e vetos das vestimentas dos Exus onde trabalhava: *“Meu Exu quer uma capa, mas aqui não pode. Tem que seguir. Nem ele e nem eu queremos problema.”* Parece que o “não criar problema” ocorre também com relação às concepções mesmas que sustentam os ritos. Os trabalhadores e as entidades, sob o transe, dão conselhos e ensinamentos embasados na visão da casa. Os “cursos para médiuns” parecem servir também para isso, para que se aprenda a visão específica do local e se opte ou não por segui-la, mesmo que haja desacordos sobre alguma delas. Uma vez ali, deve-se tornar parte daquele grupo, deve-se metonimicamente ser a própria casa. As dúvidas e negociações ficam submersas, inacessíveis aos de fora, aos observadores. São partes das conversas restritas, particulares ou em boca miúda, que só se começa a ouvir após um tempo em contato com o grupo.

No entanto, quando a divergência parece forte demais para que se deixe de seguir os ritos da casa e propagar suas ideias, os trabalhadores costumam seguir por outros caminhos, abandonando seus “pais” e partindo. Em algumas das casas pesquisadas, houve cisões: médiuns isolados que as deixaram por discordar de suas visões ou da conduta dos dirigentes; ou grupos de médiuns que partiram, por esses mesmos motivos, para iniciar a abertura de uma nova casa. As cisões presenciadas foram sempre sofridas para todos os envolvidos. Afinal, são filhos que partem e filhos que abandonam seus pais. Os termos “filho de santo” e “pai de santo”, mesmo não usados por algumas



casas umbandistas, ilustram bem o trauma dessas rupturas em todas elas. Ocorrem fofocas, choros, brigas, vetos de contato com os dissidentes (que podem vir dos dirigentes ou das entidades, sob incorporação mediúcnica). A cada nova casa aberta, novas buscas conceituais são empreendidas, muitas outras casas são visitadas, novos e peculiares significados se formam. Cada “pai” deixado para trás permanece um pouco em cada “filho” que segue, mas de maneira única e imprevisível.

As casas, entre elas, se comunicam, se conhecem, se visitam, mas não há uma representação de unidade, não apenas pela pluralidade, mas principalmente pelo que aparenta uma pouca confiabilidade. Uma casa qualquer de umbanda, sem se saber qual, é perigosa em si para o umbandista, pois não se sabe quais tipos de espíritos a frequentam e que tipos de pedidos os consulentes fazem a eles. Essas casas podem ser consideradas por muitos como não sendo da verdadeira umbanda, mas dizem eles que por elas se autodenominarem assim, há de se ter cuidado com onde se pisa. “*E está indo a vários lugares sem proteção, moça? Precisa fazer uma firmeza antes de sair de casa, quando for a qualquer terreiro.*”, disse, por exemplo, uma pombagira à pesquisadora, num tipo de frase que acompanhou o trabalho de campo durante todos os anos de pesquisa. Por questões éticas, as casas e seus corpos mediúnicos tinham a informação de que uma pesquisa estava sendo realizada. Seus dirigentes, inclusive, haviam lido o projeto apresentado à universidade. Mas a andança que o trabalho científico demandava fazia da pesquisadora um risco para si mesma, segundo as entidades que atendiam em suas consultas. Numa das casas visitadas, o dirigente ensinou que um consulente apenas é capaz de causar “*distúrbios para todos os que estiverem presentes*”, trabalhadores umbandistas ou não. Disso, pode-se rapidamente entender que a pesquisadora havia se tornado também, na visão do grupo pesquisado, um risco para todo o corpo mediúnico e para o bom andamento das giras.

A outra casa umbandista, essa desconhecida, pode, então, ser perigosa. O medo desse diferente (embora igual, ao ser parte de uma mesma denominação religiosa) não se encontra no centro das falas e dos ensinamentos, mas sim nas emoções e nos transe, nas conversas miúdas, nem sempre evidente à primeira escuta. A umbanda, em si, é sempre vista como confiável, benéfica, caridosa. “*A umbanda não tem problemas. Os problemas vêm de alguns umbandistas.*”, disse uma médium. É no ser vivente que se encontra o risco: ele pode ser mal intencionado, não possuir os conhecimentos religiosos que se considera adequados ou estar sobre ações de espíritos malignos por conta de desequilíbrios psicoespirituais ou de defeitos de ordem moral. Retrata-se, aqui, representações sociais da umbanda e do umbandista que só

podem ser compreendidas em relação, numa rede representacional umbanda-perfeição e umbandista-imperfeição.

Uma outra caracterização do adepto à religião enreda-se nessa representação: a do umbandista como perito. Maggie (1992), em pesquisa sobre os julgamentos de feitiçaria e de charlatanismo que se baseavam no Código Penal de 1890 (BRASIL, 1890), apresenta a figura do perito, pessoas sem formação médica, mas considerados especialistas em periciar e emitir laudos sobre as acusações de três tipos de crimes: prática ilegal da medicina, prática de magia e prática de curandeirismo. Os laudos e relatos dos julgamentos, no entanto, demonstram que os peritos compartilhavam da crença na magia e que os mecanismos regulatórios do Estado não buscavam eliminar a crença, mas sim identificar e combater os considerados feiticeiros.

As dicotomias das visões encontradas nos laudos dos peritos são muitas. Uma clara distinção entre alto e baixo espiritismo transparece, como ilustra o seguinte trecho da resposta de um perito à pergunta do delegado sobre “*O que é macumba?*”, em meados dos anos 30:

Macumba é a reunião espírita sob o rito africano, onde protetores enviados de santos se manifestam invocados por pontos cantados ou sambados, por sinais cabalísticos no chão feitos com traços de pemba e onde os espíritos manifestados em sua maioria de caboclos e de africanos, bebem, fumam, sambam, cantam, efetuando nessas ocasiões os seus trabalhos, aconselhando com banhos de ervas tizonas, de fumaça e fazendo passes. Ao contrário do alto espiritismo, considerado magia branca, em cujas sessões, segundo os preceitos de Allan Kardec, só se manifestam espíritos brancos atraídos por concentração dos médiuns e preces (MAGGIE, 1992, p. 157).

Na mesma situação, segue o diálogo entre delegado e perito. O perito, então, continua, respondendo à pergunta “*Podem ser considerados de falso espiritismo as sessões de magia negra?*”:

Não. As sessões de magia negra dirigidas por “pai-de-santo” ou “mãe-de-santo” são sessões espíritas, como são as de magia branca dirigidas pelos presidentes, é apenas questão de rito. Em ambas predominam o intuito caridoso, o bem ao próximo, embora existam em ambas muitos charlatães e exploradores (MAGGIE, 1992, p. 158).

Duas oposições se colocam a partir desses documentos: uma, que diferencia magia maléfica e magia benéfica; e outra, que estipula o verdadeiro e o falso espiritismo. É importante observar que ambas dicotomias já eram encontradas nos terreiros da época e o são até hoje. Na década de 30, aparece também nos discursos dos peritos a figura do mistificador, do que finge o transe, do charlatão (MAGGIE, 1992). São a partir dessas dicotomias, encontradas nesses discursos peculiares porque jurídicos, mas que também exatamente por isso demonstram a crença disseminada na magia, que se pensa na pesquisa ora apresentada a ideia do julgamento feito pelos adeptos ao trabalhador mediúnico. Embora se entenda que existam as casas que não propagam a verdadeira umbanda, voltada para a caridade, o erro não está na religião e pode não estar nem na casa religiosa. O erro pode ser do sujeito, e não do grupo. Aqui, acusam-se não apenas os que fingem o transe, mas os não-preparados, os sem conhecimento doutrinário e ritualístico. Em geral, se o erro está na pessoa e não na religião, se o religioso é imperfeito e deve buscar o caminho da perfeição, ancorando-se na crença da evolução dos espíritos, o importante é avaliar cada uma e a partir daí dar um parecer sobre se ela apresenta ou não um transe confiável. Um médium que busca o subir das escadas da evolução será um bom comunicador com os espíritos. Nesse sentido, diz uma consulente: *“Em muitos dos centros, é muito difícil encontrar médiuns que trabalhem com sinceridade, muitos. Eu estou cansada, eu já conheço mais de cem centros; não é que eu frequente, eu visito. Então é muito difícil você parar num centro, porque muitas vezes é tudo fingimento.”*

É possível que o olhar não treinado da pesquisadora, de cientista que não é reconhecida como perita, em contato constante com esse diferente desconhecido que não passou pela perícia dos adeptos, simbolizasse também a ameaça, que as magias deveriam exterminar, através dos sete patuás ofertados por cada uma das sete casas. O simples fato de estar em contato com esse outro, que também é igual, faz com que se traga na presença um risco. Existem sim as casas que dialogam mesmo na diferença, as que questionam o que elas mesmas chamam de *“preconceito interno”*, as que formam grupos de afinidade. Alguns dirigentes, nessa contramão, tentam quebrar tais visões, mas elas estão arraigadas mesmo em seus médiuns e em seus transes. Surge então um discurso sobre a maior necessidade de *“tolerância”* entre pares na religião, questionando que pouco se volta a atenção para ela, quando comparada ao perigo da intolerância externa, exercida pelo diferente mais diferente, embora ancorado nas mesmas águas: o comumente denominado de crente, pelos umbandistas. Sobre isso, também presenciei os casos nos quais o outro torna-se esta forma de diferente radical, o protótipo do perseguidor de todos os

iguais-diferentes. Quando há a conversão do umbandista ao neopentecostalismo, ela é vivenciada pelos seus “irmãos” de religião como um luto duplo. *“É inegável que tem uma influência religiosa muito grande nisso, que tem religiões que possuem uma natureza de intolerância muito grande, em especial os evangélicos.”*, fala uma médium. Desse modo, é um “irmão” que parte, mas numa ruptura ainda mais dolorosa. Um “filho” que funda uma casa ou um colega que passa a trabalhar em outro local deixa acessíveis suas entidades a quem fica. Por mais que haja desentendimentos entre os viventes, as entidades sempre receberão os homens com um abraço e uma palavra de carinho (afinal, elas são perfeitas). Já um “filho” ou um “irmão” que se converte torna inacessível aos umbandistas as entidades com quem costumavam conversar, confidenciar, pedir auxílio e proteção. Há uma morte simbólica, em que as entidades passam a poder ser acessadas apenas nas orações, como muitos fazem com seus familiares mortos. Há ainda uma crença de que essas entidades, por quem se sente carinho e amizade, estão sofrendo, num outro mundo, com a conversão do médium. Nesse processo, o “irmão” não apenas renega a sua família espiritual e os espíritos que antes abraçava, mas passa a demonizá-los, pois os neopentecostais “afirmam a existência dessas entidades, pelo fato de as colocarem como responsáveis pelos males todos, e ao mesmo tempo as negam, dizendo que são demônios” (GUARESCHI, 1995, p. 220).

Ficam, então, algumas perguntas-hipóteses, ainda sem respostas, por carecerem de pesquisas mais focadas:

É possível que o novo evangélico, que passa a perseguir sua antiga religião, ancore-se na própria desconfiância que circula entre os umbandistas? Aqueles que já temem o feitiço, que já desconfiam de seus pares, ao se converterem, podem estar apenas recriando novas significações a partir das representações e afetos existentes? (CRUZ, 2016, p. 232)

E mais: como seria possível para os umbandistas, esses iguais-diferentes, se articularem politicamente para se defenderem da “intolerância externa” que os unifica, quando veem em si mesmos possíveis inimigos visíveis e invisíveis?



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teia de representações pode ir persistindo no tempo, algumas vezes trocando de roupagens, mudando poucas peças do quebra-cabeça para acomodar o novo, mas sem modificar muito a sua forma. Assim, a chamada intolerância religiosa ilustra a ancoragem moscoviciiana, a partir da qual as tipificações das religiões de matriz africana, em especial de Exu (o espírito desregrado do povo, das classes perigosas, negras e periféricas) seguem sendo motivo de medo. “*Os Exus e pomba-giras são, sem dúvida nenhuma, o que mais desperta a curiosidade, o que mais desperta os preconceitos, o que mais desperta as visões deturpadas, ou seja, é a falange mais injustiçada.*”, explica um dos dirigentes. Num sentido mudado pelo Outro, mas ancorado nos preconceitos da sociedade brasileira, Exu e seus significados explicam: “persegue-se o que causa temor, no que se acredita.” (CRUZ; ARRUDA, 2014, p. 101). De certa forma, o povo assassinado pelas mãos ou pela omissão do Estado é simbólica e ritualisticamente o mesmo que hoje é perseguido pela ressignificação neopentecostal. Mesmo morto, ele é perigoso. E, por isso, precisa ser extirpado. Nem em espírito pode existir.

Nesse contexto, não é de se estranhar que a umbanda tenha feito um esforço do que Ortiz (2005) chama de “embranquecimento”,⁷ negando suas bases culturais na busca por reconhecimento social, o que incluiu a domesticação dos Exus, o controle dos seus atos e palavras. A conversão neopentecostal dos adeptos das religiões de matriz africanas pode ser entendida também como um movimento de “embranquecer, que envolve a “vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão.” (SILVA, 2007, p. 209). Em termos representacionais, a tal conversão consiste num movimento de transformação do negro em branco, do oprimido em opressor, e inclusive do povo perseguido em Estado.⁸

Em meio ao cenário de conversão dos adeptos da umbanda para uma religião que crê na necessidade de retirar o demônio do mundo e que entende que tal demônio está presente nos deuses e nas entidades para as quais eles antes se curvavam, ganham força no universo midiático as denúncias de

⁷ Cabe explicar que, segundo o autor, a umbanda também “empretece” o kardecismo, embora faça isso subtraindo os elementos incompatíveis com os valores sociais dominantes.

⁸ Atualmente, a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional, defensora de pautas conservadoras, conta com 195 deputados federais (cerca de 40% do total) e 8 senadores (cerca de 10%). Sobre os dados, ver: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. *Frentes parlamentares*. Brasília, 2019. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalle.asp?id=54010>>. Acesso em: 6 dez. 2019.

violência religiosa. Em fevereiro de 2020, no interior paulista, por exemplo, umbandistas foram espancados durante a invasão do culto por trinta pessoas.⁹ Em outubro de 2019, a Revista *Época*, em sua reportagem de capa, contava que 176 terreiros já haviam sido fechados aquele ano no Rio por traficantes convertidos, os narcopentecostais. Esta perseguição armada vem retirando, violentamente, os terreiros da paisagem urbana.¹⁰

Numa religião em que a organização política dos seus adeptos para a sua própria proteção torna-se difícil pela falta de confiabilidade nos iguais, a resposta vem, mais uma vez, ritualisticamente. O povo oprimido do *post mortem* ganha voz pela possessão, quando os encarnados não conseguem unir forças para falar. Como no estudo sobre violência doméstica de Hayes (2005), no qual a pomba-gira de uma médium incorporava quando havia ameaça, as tipologias umbandistas, em si, mesmo quando “de direita”, conciliatórias, bradam contra as violências sofridas pelo povo. Uma situação emblemática ocorreu em final de 2012, ano do caso Guarani Kaiowa,¹¹ em que um conflito fundiário trouxe mais uma vez à tona a situação de ausência de cumprimento dos direitos dos indígenas no Brasil. Uma carta escrita por um membro da tribo declarava a morte de seu povo caso não houvesse o restabelecimento das terras, o que foi interpretado por alguns como uma ameaça de suicídio em massa, mas explicado posteriormente pela própria tribo como risco de extermínio do povo pelos fazendeiros locais. Nas semanas de maior repercussão, uma mensagem passou a circular entre e-mails e redes sociais de umbandistas das sete casas pesquisadas, com o seguinte pedido atribuído a um caboclo de médium e terreiro anônimos: “*A Aruanda dos Caboclos pede para seus filhos de Terra que ajudem seus irmãos de Terra*”. Acompanhando-a, pedidos de assinatura de petição *online* ou convites para a participação em passeatas. Assim, o sagrado, interferindo no profano coletivo, clama pela mobilização social, obstruída pela chamada intolerância interna, que reforça (e talvez ancore) a externa. Uma guerra de forças no enredar representacional (ao mesmo tempo subjetiva, intersubjetiva e transubjetiva), que não deixa esquecer as feridas

⁹ Sobre o caso, ver: SCHIAVONI, Eduardo. Terreiro de umbanda é alvo de bomba e praticantes são espancados em SP. *Notícias UOL*, Ribeirão Preto, 6 fev. 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/02/06/terreiro-de-umbanda-e-alvo-de-bomba-e-praticantes-sao-espancados-em-sp.htm>>. Acesso em: 9 fev. 2020.

¹⁰ Sobre o caso, ver: SOARES, Rafael. Entre Bíblias e fuzis: Os traficantes evangélicos que espalham terror em nome de Deus nas favelas do Rio. *Época*, Rio de Janeiro, 14 out. 2019.

¹¹ Sobre o caso, ver: NOBREGA, Camila; CARVALHO, Cleide; VOITCH, Guilherme. Luta dos guaranis caiovas chega à Justiça e ganha projeção internacional. *O Globo*, Rio de Janeiro, 6 nov. 2012. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/luta-dos-guaranis-caiovas-chega-justica-ganha-projecao-internacional-6642326#ixzz2JaWZL0Lq>>. Acesso em: 31 jan. 2013.



históricas do povo, mas carece de bases cognitivas e afetivas para a mobilização coletiva que permita escrever uma nova e diferente história.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Angela. *Representações sociais: Dinâmicas e redes*. In: ALMEIDA, Angela Maria de Oliveira; SANTOS, Maria de Fátima de Souza; TRINDADE, Zeidi Araújo (Orgs.). *Teoria das representações sociais: 50 anos*. Brasília: Technopolitik, 2011. p. 335-369.

ARRUDA, Angela. *Meandros da teoria: A dimensão afetiva das representações sociais*. In: ALMEIDA, Angela Maria de; JODELET, Denise (Orgs.). *Representações sociais: Interdisciplinaridade e diversidade de paradigmas*. Brasília: Thesaurus, 2009. p. 83-102.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. *Subterrâneos da submissão: Sentidos do mal no imaginário umbandista*. In: *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, v. 2, p. 55-67, 2002.

BANCHS, Maria Auxiliadora. *Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales*. In: *Papers on Social Representations*, Linz, v.9, p. 3.1-3.15, 2000.

BANCHS, Maria Auxiliadora. *El papel de la emoción en la construcción de representaciones sociales: invitación para una reflexión teórica*. In: *Papers on Social Representations*, Linz, v. 5, n. 2, p. 113-125, 1996.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. S.l., 11 out. 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>. Acesso em: 6 dez. 2019.

CASTRO, Ricardo Vieiralves. *Mandingas neopentecostais: Ensaio sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro*. In: VILHENA, Junia; CASTRO, Ricardo Vieiralves; ZAMORA, Maria Helena (Orgs.). *A cidade e as formas de viver*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 57-81.

CRUZ, Ana Carolina Dias. *Conversão e intolerância religiosa*. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. São Paulo: CRP-SP, 2016. p. 229-233.

CRUZ, Ana Carolina Dias et al. *Construindo uma história brasileira: o passado do Brasil para universitários brasileiros*. In: *Temas em Psicologia*, Ribeirão Preto, v. 19, n. 1, p. 149-161, 2011.

CRUZ, Ana Carolina Dias; ARRUDA, Angela. *O povo de rua em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro*. In: *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, Belo Horizonte, v. 27, p. 100-126, 2014.

DE ROSA, Annamaria. Silvana; MORMINO, Claudia. *Au confluent de la mémoire sociale: Etude sur l'identité nationale et européenne*. In: LAURENS, Stéphane; ROUSSIAU, Nicolas (Orgs.). *La mémoire sociale: Identités et Représentations Sociales*. Rennes: Les Presses Universitaires de Rennes, 2002. p. 119-137.

HAYES, Kelly. *Fogos cruzados: A traição e os limites da possessão pela Pomba Gira*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 82-101, 2005.

JODELET, Denise. *O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais*. In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, 2009.

JODELET, Denise. *Loucuras e representações sociais*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2005.

JODELET, Denise. *Representações sociais: um domínio em expansão*. In: JODELET, Denise (Org.). *As representações sociais*. Trad. Lilian Ulup. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p. 17-44.

JOVCHELOVITCH, Sandra. *Os contextos do saber: Representações, comunidade e cultura*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. *Possessão e inversão da subalternidade: Com a palavra, Pombagira das Rosas*. In: *Psicologia & Sociedade*, Florianópolis, v. 24, n.3, p.527-535, 2012.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*: Relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIZ, Cecília Loreto. *A teologia da batalha espiritual*: uma revisão da bibliografia. In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 47, p. 33-48, 1999.

MOSCOVICI, Serge. *A psicanálise, sua imagem e seu público*. Trad. Sonia Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2012.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda*. In: *Revista USP*, São Paulo, v. 31, p. 76-89, 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 2005.

QUEIROZ, Renato da Silva. *O herói-trapaceiro*: Reflexões sobre a figura do trickster. In: *Tempo Social*, São Paulo, v. 3, n. 1-2, p. 93-107, 1991.

RODRIGUES, Aroldo; ASSMAR, Eveline Maria Leal; JABLONSKI, Bernardo. *Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes, 2010.

SANTOS, Ivanir et al. *Intolerância religiosa no Brasil*: Relatório e balanço. Rio de Janeiro: CEAP: KLINE, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves. *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.

VALA, Jorge. *Representações sociais e psicologia social do conhecimento cotidiano*. In: VALA, Jorge; MONTEIRO, Maria Benedicta (Orgs.). *Psicologia Social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 457-502.

