

Estratégias interculturais no cenário brasileiro: a festa como educação para a paz

*Cristiana Tramonte**

Resumo

O artigo analisa as estratégias interculturais da população afro-brasileira no cenário autoritário da década de 1970 na Grande Florianópolis por meio da atuação da yalorixá “Mãe” Malvina. Pioneira e principal liderança da umbanda local, apropria-se de “ferramentas” de afirmação do espaço cultural, religioso e social: o sincretismo e a festa. O espaço da festa é analisado como elemento medular para entender a religião em sua totalidade, momento de encontro e confrontação social e de princípios éticos, morais e religiosos, uma das mais expressivas instituições do grupo praticante, segundo Amaral (1992). Dessa forma as festas do povo-de-santo não promovem apenas a celebração religiosa, mas o encontro de diversos aspectos da vida, tais como religião, economia, política, prazer, lazer etc. Além desse aspecto, a festa promove ainda a possibilidade da educação para a paz, escolhida pela ONU a “década internacional da promoção de uma cultura da paz e da não-violência em proveito das crianças do mundo”.

Palavras-chave: Umbanda. Festa. Grande Florianópolis.

Introdução

O artigo analisa as estratégias interculturais da população afro-brasileira no cenário autoritário da década de 1970 na Grande Florianópolis por meio da atuação da yalorixá “Mãe” Malvina. Pioneira e principal liderança da umbanda local, apropria-se de “ferramentas” de afirmação do espaço cultural, religioso e social: o sincretismo e a festa.

* Licenciatura Plena em Português e Italiano e Bacharelado em Ciências Sociais pela USP; especialização em Educação Popular (Unisinos) e em Educação e Movimentos Sociais e Educação – Metodologia de Ensino (UFSC); mestrado em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (1995) e doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Atualmente é professora na área de Educação da UFSC com ênfase em Educação Intercultural e Diversidade, especialmente nos eixos: educação intercultural e diversidade, cultura afro-brasileira, religiosidade afro-brasileira, educação inclusiva, educação ambiental e metodologia de ensino em línguas estrangeiras.

Recebido: 20/05/2010 – Aprovado: 20/07/2010

O espaço da festa é analisado como elemento medular para entender a religião em sua totalidade, momento de encontro e confrontação social e de princípios éticos, morais e religiosos; uma das mais expressivas instituições do grupo praticante, segundo Amaral (1992). Dessa forma, as festas do povo-de-santo não promovem apenas a celebração religiosa, mas o encontro de diversos aspectos da vida, tais como religião, economia, política, prazer, lazer etc.

Além desse aspecto, a festa promove a possibilidade da educação para a paz, tendo sido escolhida pela ONU a “década internacional da promoção de uma cultura da paz e da não-violência em proveito das crianças do mundo” (2001-2010). Faz-se necessário elucidar as formas possíveis de delineamento dessa não violência nas diversas culturas, nos espaços plurissociais e plurigeracionais, onde se gesta o encontro/confronto de interesses e objetivos dos diferentes grupos da sociedade civil.

Certamente, as estratégias de educação para a paz e não violência variam conforme o contexto e adquirem sentido e eficácia no bojo de suas diferentes lógicas culturais e históricas. Por isso, a festa aqui analisada ganha magnitude epistemológica na medida em que, num momento adverso, tal como a ditadura brasileira em seu apogeu, permite a negociação de conflitos e interesses, sob a liderança dos estratos marginalizados da população – leia-se a população negra em pobre no contexto de um estado de características étnicas majoritariamente de descendência europeia.

A Umbanda no período autoritário na grande Florianópolis: sincretismo e ludicidade nas estratégias de Mãe Malvina

A festa dos Pretos Velhos, no dia 13 de maio de 1971, no auge do período autoritário brasileiro, no terreiro de Mãe Malvina, a mais importante e tradicional yalorixá do estado de Santa Catarina, fundadora do primeiro terreiro de umbanda aberto ao público na década de 1940, pode ser considerada um caso emblemático da constituição das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Apesar de localizada historicamente, chama a atenção para a análise nesse evento a confluência de seus opostos – período de grande autoritarismo e liderança dos estratos populacionais excluídos.

Constitui-se também num exemplo das artimanhas de resistência dos setores não hegemônicos, entre os quais a população negra e pobre. As estratégias adequadas provocam e consolidam a abertura de espaços sociais e políticos numa época em que inexistia para a sociedade civil como um todo essa possibilidade, o que chama a atenção para o fenômeno em si como objeto de estudo.

O espaço da festa na religião afro-brasileira é elemento medular para entender a prática em sua totalidade. É um momento de encontro e confrontação social e de princípios éticos, morais e religiosos, uma das mais expressivas instituições do grupo, segundo Amaral

(1992). Para esta, o povo-de-santo pode ser chamado também “povo-de-festa”, tal a importância da presença desse elemento em seu cotidiano. A autora constata que na maior parte dos trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras a festa tem sido tratada como o momento final da iniciação, ou são destacados apenas os aspectos da possessão dos médiuns pelos orixás, quando, na verdade, é elemento fundamental para entender a religião em sua totalidade.

O aspecto evidenciado pode se entender às religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, especificamente à dinâmica intensa da década de 1970, que tem também na festa o seu grande momento de encontro social e confrontação de princípios éticos, morais e religiosos. Para Amaral, a festa é uma das mais expressivas instituições da religião, “espaço de realização de toda a diversidade de papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionado... as individualidades como identidades de orixás e de nação” (p. 2). Assim, as festas do povo-de-santo não promovem apenas a celebração religiosa, mas o encontro de diversos aspectos da vida, tais como religião, economia, política, prazer, lazer etc.

Analisando-se o caso de Mãe Malvina – que atuou na década de 1940 ao final da década de 1980 na Grande Florianópolis –, a festa cumpre a função agregadora, articuladora e medular de sua ação e, nesse espaço, a estratégia do sincretismo e da ludicidade foi o dinamizador dos processos de aproximação, liderança e negociação com vários setores sociais, de forma a construir o arcabouço que deu legitimidade e garantiu a prática religiosa afro-brasileira no período.

A festa na complexidade do sincretismo

Compreende-se sincretismo numa visão complexa, como analisa Ferretti (1995), que localiza cinco tendências ou fases nos debates sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro: a primeira é a teoria evolucionista, sistematizada por Nina Rodrigues, que a denominou de “a ilusão da catequese”; a segunda, de Arthur Ramos e Herskovitz, é a culturalista – o sincretismo como aculturação, incluindo conflitos, acomodação e assimilação; a terceira, de Roger Bastide e seguidores, um deles Juana Elbein dos Santos, acredita na capacidade de o negro “digerir” diversos elementos ou africanizar as contribuições sem “embranquecer”. Poderíamos acrescentar que esta concepção está próxima à “antropofagia” dos modernistas da Semana de Arte Moderna de 1922, com a diferença de que o resultado para eles é uma nova elaboração e, para a seguidora de Bastide, haveria uma hegemonização do negro sobre as outras contribuições, posição com a qual tendemos a concordar.¹

Uma quarta tendência (décadas de 1970-1980 até hoje), da qual Peter Fry é um dos conceptores, analisa a “nagocracia” (predomínio do modelo nagô-ketu) entre os terreiros e o sincretismo, é uma construção que nasce da disputa de poder e prestígio. A quinta, mais atual, elaborada especialmente a partir da década de 1980, critica a ideia de sincretismo como “máscara colonial para escapar a dominação ou estratégia de resistência”; também não aceita a justaposição ou a “colcha de retalhos”. Em

síntese, Ferretti propõe a complexidade do termo “sincretismo”, seus múltiplos sentidos que se aplicam às religiões afro-brasileiras e as variadas combinações de significados que podem apresentar, conforme o contexto estudado.

É essa complexidade que consideramos como pressuposto, como assinala Braga:

Certo é que o negro soube criar e soube valer-se de situações sociais e culturais que lhe permitiram, de alguma maneira, alcançar resultados práticos, necessários à consolidação de alguns de seus interesses fundamentais... Toda vez que interessou aos propósitos de suas reivindicações sociais o negro soube, com extrema competência aproveitar-se da situação social em que vivia. Conduziu seu projeto maior de ascensão social com habilidade, sabendo negociar, aproveitando das raras ocasiões favoráveis, para sedimentar bases sólidas que ainda servem de substrato às diferentes frentes de lutas... (1995, p. 18)

É essa competência e habilidade de negociação e de alargamento das ínfimas brechas que nos interessam compreender no caso da liderança absoluta de Mãe Malvina por décadas na Grande Florianópolis.

Lody (1987, p. 52) acredita que, inicialmente, o sincretismo parece uma duplicação da fé, porém o que ocorre é uma soma. “Muitos adeptos dos candomblés reconhecem nitidamente os limites entre o santo católico e o deus africano. Alguns fundem essas duas categorias; outros privilegiam a primeira em detrimento da segunda; outros ainda, em menor número não aceitam a presença de

imagens católicas...” O aspecto da soma dá uma dimensão positiva ao sincretismo, que, no caso brasileiro, marcado pela miscigenação, parece-nos adequado para interpretar a especificidade nacional do fenômeno da liderança da yalorixá catarinense. Para ele, a soma não deturpou as virtudes e dignidade do conhecimento cultural africano no Brasil.

Embora Lody se refira especificamente ao candomblé, parecem-nos válidas suas observações para o caso da umbanda na Grande Florianópolis. Esta nascerá com uma trajetória parecida com a dos candomblés baianos no que se refere à necessidade de estratégias sofisticadas para enfrentar a repressão e ampliar seu espaço na opinião pública. E, de fato, não há uma ruptura entre o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras. O primeiro será uma referência central para outras práticas.² Lody (1987) explica que o candomblé da Bahia é o destaque, adquiriu fama e notoriedade por meio da indústria cultural, e que o modelo baiano é a encarnação de um protótipo afro, considerado “o mais puro”, mas acredita que a pureza africana é uma utopia e explicita a interpenetração: “Interpretado nos grandes centros urbanos do país o candomblé co-participa da umbanda tradicional e classista, interferindo, antes de tudo, numa crescente estética religiosa afro” (p. 77). Para o autor, o modelo baiano é uma espécie de atestado do patrimônio brasileiro, mais próximo das matrizes africanas, uma referência para todos os praticantes, simpatizantes e estudiosos das religiões afro-brasileiras. Entretanto, as variações locais e temporais estão

em contínuo movimento gerando outros cultos e, mesmo, as interpenetrações entre umbanda e candomblé, que define como “umbandomblé” (p. 77), ou suas variações já largamente utilizadas, “candomblé umbandizado” ou “umbanda candombleizada”.

Educação para a paz: a confluência entre ludicidade e não violência

Os motivos para a comemoração festiva vão desde o nascimento de um “filho carnal”, aniversário de um médium ou chefe de terreiro até datas religiosas fixas de determinados orixás, ou ainda oferendas e obrigações devidas a estes. Festeja-se “o santo” e festejam-se também as pessoas; a festa ocorre no plano espiritual e implica festejar materialmente também. Festa espiritual e festa material estão mutuamente imbricadas, como estão também suas motivações, sejam de ordem superior, divina, sejam do plano real e carnal.

O que importa compreender é que, no caso do povo-de-santo, as ocasiões festivas estão intimamente tramas com a dinâmica interna do grupo, atuando em forma de rede, de modo que até mesmo um aniversário é pretexto para comemorações. As festas são inúmeras e praticamente semanais, pois os terreiros revezam-se continuamente no oferecimento de ocasiões festivas e comparecimento assíduo; quando ocorrem, geram um fluxo intenso que faz com que o povo-de-santo esteja constantemente comemorando.

Esse aspecto celebrativo particular não significa o esvaziamento do caráter religioso. A festa não é tratada como uma manifestação profana, incompatível com a fé religiosa. É uma das mais significativas homenagens que se pode fazer a uma divindade ou a um médium. A celebração, o ritual, o culto já é, em si, uma festa, acrescido das presenças externas advindas de outros terreiros e da eventual alimentação oferecida aos orixás e partilhada pelos convidados e médiuns. Quando a ocasião implica complemento alimentar, estão dadas todas as condições para uma autêntica comemoração.

Estudando o estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista, Amaral (1992) percebeu as marcas do que denominou um certo “caráter amoral de comportamento”, no qual se podem visualizar as marcas do “ludismo, do dispêndio material, do hedonismo, da sensualidade numa produção e participação contínua da festa”. Para a autora, o povo-de-santo pode ser chamado também de “povo-de-festa”, tal a importância da presença deste elemento em seu cotidiano.

A festa dos Pretos Velhos: o evento e a revelação

A festa dos Pretos Velhos, em 1971, no Centro Espírita São Jorge da Mãe Malvina, no bairro de Fátima, hoje Colônia, demonstra claramente a expansão a que nos referimos: a comemoração do 23º aniversário de fundação do centro e em homenagem ao “glorioso São Jorge, sincretizado com Ogun³ – orixá padroeiro do centro” – durou três dias, “com a

visita de centenas de médiuns de nossa capital e cidades vizinhas que, em majestosas caravanas vieram participar, recebidas pela mãe-de-santo em seu ele-dá”,⁴ noticiou a imprensa da época.⁵

A descrição do evento, definido como “majestosa festa”, com centenas de participantes e caravanas organizadas vindos de todo o estado, revela a dimensão da articulação do povo-de-santo local na época. É necessário recordar que este centro é atípico e apresenta a característica específica de se tratar de um dos maiores e mais antigos terreiros da cidade, além de ter contado, em diversos momentos de sua história, com o apoio explícito de forças ligadas aos políticos tradicionais.

No dia 13 de maio desse mesmo ano comemorou-se o dia dos Pretos Velhos. A notícia na imprensa informa as atividades do já mencionado Centro Espírita São Jorge de Mãe Malvina, que organizou uma “gira”,⁶ com a presença de cerca de noventa médiuns, além de mais duzentas pessoas, que integravam o ritual ou permaneciam na assistência. “Na entrada do terreiro estava montada uma senzala, dentro dessa, a imagem da Siá Maria Conga, preta velha, que, segundo a tradição, zelava pela Igreja do Senhor do Bonfim, em Salvador. Aos pés da imagem, as oferendas do terreiro constituídas de bolos, frutas, charutos, bebidas e outros alimentos...”⁷

A descrição da festa e seu cenário informam-nos alguns elementos sobre a umbanda na época. Em primeiro lugar, sua penetração e grandiosidade, o que é notável pelo número de pessoas presentes, dada a pequena concentração ur-

ba na no início da década de 1970. Atualmente, trinta anos após, em meio ao vertiginoso crescimento urbano e populacional da Grande Florianópolis, é raro um terreiro que reúna tal quantidade de médiuns e de assistência aos eventos religiosos. A maioria dos centros, ainda que possuam grandes espaços oriundos do prestígio de tempos idos, perdeu o contingente de médiuns que havia no passado. Alguns conseguem reunir muitas pessoas em dias de grandes festas, a maior parte delas na assistência, mas isso nada significa em termos de estrutura política social e religiosa do terreiro – muitas vezes é a oportunidade da festa que atrai a maior parte dos participantes, muitos deles descompromissados com a religião em si.

O dado mais revelador é o número de médiuns que frequentavam o terreiro de Mãe Malvina. A descrição da montagem da senzala logo à entrada do evento, tendo em seu interior a imagem da Preta Velha Maria Conga, sugere a mensagem de valorização étnica daquele grupo e daquele espaço. Quer dizer, esse signo de africanidade colocado à frente inspira aos participantes que se trata de reservar o primeiro plano para aqueles que foram escravos e estiveram no último degrau social no passado, agora alçados à proeminência da festa, protagonizando-a no papel de liderança espiritual respeitada e louvada por todos. É evidente que não há, por parte desse grupo, nenhuma concessão na direção do “branqueamento da umbanda”, a exemplo do que ocorreu em outros locais do Brasil.

Apesar das inúmeras variações de detalhes dos rituais de terreiro para terreiro, dada a importância que possui o Centro S. Jorge de Mãe Malvina na história das religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis, vale a pena citar a descrição feita para se obter uma ideia de sua organização há trinta anos:

[...] um dos mais bonitos e bem cuidados de todo o Estado conta com três gongás... Logo à entrada... o gongá de Ogun (São Jorge), padroeiro do centro e do pai-de-santo. No lado oposto... o gongá maior, onde fica Oxalá (Senhor do Bonfim de Jesus Cristo) consagrado aos orixás maiores, onde só é permitida a entrada dos pais e mães-de-santo e aos pais e mães pequenos, a hierarquia mais elevada do terreiro. Os demais médiuns só podem chegar até a “porteira”. Em recinto reservado... encontra-se instalado um terceiro gongá, onde estão entronizadas as imagens dos Pretos Velhos e Caboclos... inclusive do guia espiritual do centro e de sua mãe-de-santo, Babá Malvina, que é o Caboclo da Muíangaba...⁸ é utilizado somente para atos especiais e segredos de iniciação... e para consultas particulares.

Esse terreiro apresenta uma estrutura particular e original: como os três gongás se distribuem ao longo de todo o espaço, quando se penetra no recinto já se está adentrando o espaço do sagrado, diferentemente de outros centros, nos quais a assistência é separada por limites bem definidos. Apesar da hierarquia entre os gongás – cujo acesso corresponde à “hierarquia de santo”⁹ daquele grupo –, aquele que vem às cerimônias encontra-se naturalmente dentro des-

sas, pela própria organização interna do espaço.

A homenagem aos Pretos Velhos é descrita detalhadamente por um médium que possuía uma coluna fixa sobre umbanda na imprensa da época. A riqueza de detalhes e a preocupação pedagógica com o leitor leigo tornam o texto um verdadeiro documento antropológico da religião afro-brasileira na década de 1970 na Grande Florianópolis. É possível, por meio dele, a percepção exata dos detalhes e motivações do ritual do princípio ao fim, bem como a inter-relação entre médiuns entre si e entre esses e suas divindades, além do papel de cada indivíduo no todo do cerimonial:

A sessão comemorativa do Dia do Preto Velho começou, como todas as outras, com a defumação¹⁰ do local e dos presentes, objetivando o afastamento das entidades do mal e visando atrair as entidades do bem. Em seguida, deu-se a invocação de Exu, que é um Orixá,¹¹ para que ficasse do lado de fora do terreiro, protegendo-o do mal contra o qual mantém o terreiro fechado. Os cavalos (como são chamados os médiuns em Umbanda vestido com roupas que identificam suas falanges e com guias¹² (colares) foram, em seguida, chamados ao trabalho, pelos pontos cantados¹³ pelo ogã-de-terreiro¹⁴ acompanhados pelos atabaques. Uma a uma é chamada cada falange, primeiro por um ponto-de-chamada¹⁵ em ritmo forte e enérgico. Em seguida à manifestação das entidades da respectiva falange, o Ogã ordena que firmem o ponto,¹⁶ mudando para um ritmo mais vibrante. (grifo meu)

A intercalação entre a chamada “linguagem do santo”, quer dizer,

aquela corrente entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, e a explicação, em termos leigos, para aqueles que não pertencem ao grupo, evidencia que, em nível local, a umbanda abre suas portas buscando alargar seu leque de influência social naquele momento. A coluna periódica no jornal *O Estado*, assinada pelo umbandista José Telles (Kia Kussaka), representa um espaço de expressão de duplo canal: por um lado, destina-se a fazer a intercomunicação entre a rede do povo-de-santo, com avisos, comentários sobre eventos, conselhos, textos de aprofundamento teológico, respostas a cartas de leitores etc.; por outro, busca também a disseminação e popularização da umbanda, bem como a desmistificação de seus rituais e procedimentos, o que fica evidente pelo linguajar altercado de explicações que caracteriza essa preciosa descrição de um ritual umbandista da época:

Ao sentir a manifestação e o desejo de trabalhar, de entidade de outras falanges, o ogã canta um ponto-de-retirada, agora num **ritmo dolente fazendo com que a entidade se vá¹⁷ e dê lugar para outra trabalhar**; que será chamada pelo seu respectivo ponto... Enquanto são cantados os pontos, os cavalos da falange que está trabalhando entram na curimba (**dança ritualística**) iniciando o transe mediúnico... após a purificação do terreiro, foram chamados ao trabalho respectivamente as falanges de Ogun (São Jorge), Oxóssi (São Sebastião), Iemanjá (Nossa Senhora dos Navegantes¹⁸), Xangô (São Jerônimo), Pretos-velhos, Ibeijadas (crianças) e depois da chamada para saravar Exú, foi contado o ponto

de chamado do guia da mãe-de-santo chefe do terreiro o caboclo da Muim-gaba, **para abençoar os filhos do terreiro**. (grifo meu)

O relato é encaminhado de forma que o leitor possa apreender as diversas etapas da homenagem a uma divindade, no caso, os Pretos Velhos. Ao final, a desmistificação de Exú, uma das figuras mais controversas das religiões afro-brasileiras, em nome da qual inúmeras acusações foram feitas a seus adeptos: pacto com o diabo, trabalhos para o mal, magia negra, e assim por diante. Nesse relato, a função de Exú em uma oferenda aparece de forma clara, resgatando sua missão protetora e intercomunicadora entre os orixás: “No encerramento dos trabalhos, o dirigente do terreiro reza a prece de encerramento, abaixa-se, curvando sobre o ponto-de-afirmação,¹⁹ cantam: ‘Exú, Exú, Tranca-Rua/me fecha o terreiro/ me abre a rua’. Assim, *Exú que no início havia aberto o terreiro e trancada a rua para a proteção dos trabalhos, agora abre a rua para que os filhos possam ir embora*. Depois da sessão, como manda o ritual e a tradição, foi servido um banquete aos filhos do terreiro e convidados”. (grifo meu)

Oito anos após, esse terreiro ainda viverá seu período áureo. Numa reportagem de 1978, o jornal *O Estado*²⁰ reconhece sua importância social como elemento de referência: “Da rua que passa em frente ao centro, poucos sabem o nome, sendo mais conhecida como rua do Centro da D. Malvina, assim como a elevação no local conhecida como Morro da D. Malvina.” Na entrevista a yalorixá, informa que nessa época, em dias

de festa, mais de quatrocentas pessoas participavam das atividades.

Esse momento de abertura à sociedade que a umbanda viveu na década de 1970 na Grande Florianópolis, certamente, é viabilizado também pelo fato de que essa mesma sociedade viveu, ela própria, um momento de maior flexibilização e tolerância para a aceitação – ao menos formal e pública – das contribuições afro-brasileiras à questão religiosa. Essa abertura parece um paradoxo. Afinal, vivia-se o auge do totalitarismo do governo militar pós-64 e a liberdade de expressão da sociedade civil era praticamente inexistente. Se pensarmos nesse contexto, agravado pelo fato de Florianópolis ser a capital de um estado cuja imagem simbólica é marcada pela europeização de sua população e cultura, é realmente surpreendente o que se passava na umbanda em nível local.

A hierarquia social e seu revés

Afinal, a homenagem daquele 13 de Maio reuniu no C. E. São Jorge cerca de duzentas pessoas das mais variadas classes sociais, mas predominantemente pobres, numa área periférica da cidade, para celebrar, louvar e divinizar pretos velhos, sob a liderança absoluta e incontestável de uma senhora negra e pobre – pertencente, portanto, ao segmento inferiorizado na sociedade de classes – chamada Malvina. Ora, os pretos velhos tinham estado no último degrau social ainda no século passado: escravos e idosos pouco significavam para uma sociedade que abolia a escla-

vatura e se desejava “moderna”. Os pretos velhos, para a emergente sociedade capitalista, nada mais eram do que as mais desprezíveis “sobras”, porque, entre os poucos negros absorvidos como trabalhador livre, estariam incluídos apenas os mais jovens e fortes e, assim mesmo, nos últimos degraus da hierarquia social. Agora, alçados à condição de divindades de luz, glorificados e santificados, os pretos velhos ostentavam um dos principais símbolos de sua opressão – a senzala – à porta da entrada do salão em festa, preparado para louvá-los. A dona do terreiro, mesma negra e pobre, reinava senhora absoluta do poder dentro daquele espaço e daquele grupo.

Se pensarmos que aquele momento político em que o país vivia era de pleno silêncio e total ostracismo em meio aos lúgubres tempos ditatoriais, essa homenagem aos pretos velhos – fazendo coincidir seu dia com o da Abolição da Escravatura, 13 de Maio – é um verdadeiro manifesto pela liberdade, pela igualdade e de resgate da memória daqueles que foram os mais oprimidos pela sociedade branca, ocidental e cristã, agora colocados no topo da hierarquia pelo povo-de-santo nos rituais da umbanda.

A inferioridade reabilitada do escravo idoso cruzava-se, naquele momento, com a reivindicação de cidadania da população negra e pobre, num primeiro momento, não só desta, mas da população como um todo, esmagada pelo regime totalitário, calada a força em seus direitos mínimos. Era em espaços como esses que se gestava lentamente, silenciosamente, a base da virada para a democracia alguns anos mais tarde.

Evidentemente, não se pode ignorar que Mãe Malvina possuía relações diplomáticas com políticos tradicionais locais, o que pode, aparentemente, explicar tamanho espaço de atuação. Entretanto, é preciso examinar essa informação com cuidado: afinal, naquele momento, cada grupo da sociedade civil brasileira elaborava suas estratégias adequadas para enfrentar o obscurantismo do período. O que se pode perceber é que os contatos de Mãe Malvina com políticos tradicionais não lhe tolheram o espaço de afirmação e resistência cultural e étnica, nem diminuíram a possibilidade de atuação dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Ao contrário, pode-se dizer que também o C. E. São Jorge, de Mãe Malvina, “aproveitou-se” de suas sólidas bases de apoio – entre essas os políticos tradicionais – para fazer avançar e ampliar o espaço da umbanda e da cultura afro-brasileira em geral na Grande Florianópolis.

Prova disso é essa homenagem a uma classe de indivíduos – os pretos velhos – que na sociedade real, ainda no século XX, permanecia nos degraus inferiores da escala social. Se considerarmos que naquele momento histórico poderia ser considerado “subversão” o simples ato de ser portador de um livro com tema social, que dizer então de uma festa pluriclassista e pluriétnica, na qual se reuniam cerca de duzentas pessoas, com uma senzala ostentada à porta, onde o centro das homenagens era ocupado pelos pretos velhos elevados à condição de deuses e onde a autoridade absoluta e incontestada estava fora das fileiras militares e pertencia a uma mulher negra e pobre que comandava esta

sociedade pluriétnica e pluriclassista com todos, indistintamente, subordinados a seu mando?

Quando se procura entender a umbanda no período, é preciso analisar esse momento do ponto de vista do jogo simbólico e do papel da religião nesse processo para evitar uma análise fragmentada, que privilegia o embate considerando somente as forças econômicas ou políticas. As estratégias de comunicação e de articulação grupal passam também pelo plano da crença religiosa e do simbolismo, como buscamos demonstrar com esse fato.

As estratégias de Mãe Malvina, urdidas na trama do sincretismo e da ludicidade e costuradas em sólidas e diversificadas bases sociais, resultaram no caminho possível de enfrentamento do autoritarismo brasileiro à época e trançaram o tecido social e político necessário para a expansão da rede das religiões afro-brasileiras até a atualidade.

Les stratégies interculturelles dans la scène brésilienne: la fête et la éducation pour la paix

Résumé

L'article analyse les stratégies interculturels de la population afro-brésilienne dans le cadre autoritaire des années 70 du XXème siècle dans la Région Métropolitaine de Florianópolis, à travers de l'action de l'yalorixá “Mère” Malvina. Pionnière et principale leadership de l'umbanda local s'approprie des “outils” d'affirmation

dans l'espace culturel, religieux et social: le syncrétisme et la fête. L'espace de la fête est analysé comme élément médullaire pour comprendre la religion dans sa totalité, le moment de rencontre et la confrontation social et de principes éthiques, moraux et religieux, l'une des institutions les plus expressives du groupe pratiquant, selon Amaral (1992). Ainsi, les fêtes du "peuple-du-saint" ne promeuvent pas juste la célébration religieuse mais encore le rencontre des diverses aspects de la vie tels que la religion, l'économie, la politique, le plaisir, le loisir, etc. En outre, la fête promeut encore la possibilité de l'Éducation pour la paix, choisie par les Nations Unies à la "Décennie International de la promotion d'une culture de la paix et de la non-violence en profit des enfants du monde".

Mots-clés: Umbanda. Fête. Région Métropolitaine de Florianópolis.

Notas

- ¹ Em trabalho anterior, denominamos essa preponderância da influência da população negra de "hegemonia cultural" (TRAMONTE, 1996).
- ² Lody cita os Xangôs de Sergipe, Alagoas e Pernambuco; Casas Minas, no Maranhão e Pará; Babassuê e Tambor no Pará; Catimbó, na Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará; Umbanda, nacional, Batuque do Rio Grande do Sul e, um fenômeno recente, Saravá, em Mato Grosso; Mesa da Jurema e Xambá no Nordeste (LODY, 1987, p. 77). Ele especifica que o candomblé é o modelo religioso mais difundido, influenciando especialmente na estética, mais do que a liturgia desses outros rituais. Além dos citados pelo autor, gostaríamos de acrescentar ainda que notamos essa influência nos rituais de Almas e Angola e Omolocô catarinense, além da Umbanda, evidentemente, que já mencionamos anteriormente.

- ³ "Ogun = Orixá nacional iorubá, filho de Yemanjá e Oranhiã, ou, em certos mitos, de Oduduá... No Brasil é um dos orixás mais cultuados, mas foi ressaltado seu aspecto de deus guerreiro. Na Umbanda domina também as demandas (batalhas judiciais). Seu símbolo é uma espada de metal prateado" (CACCIATORE, 1988). A autora informa-nos que é também sincretizado com Santo Antônio na Bahia.
- ⁴ "Eledá – divindade que vela pela pessoa, seu protetor e guia espiritual" (CACCIATORE, 1988). Parece que o articulista utiliza o termo em outro sentido, equivalente a "camarinha", pois, mais adiante, refere-se a uma iaô que saiu do "eledá". Pinto [s/d] também caracteriza "eledá" como o anjo da guarda.
- ⁵ Jornal *O Estado*, 5/5/1971.
- ⁶ "Gira = Orda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os santos e as entidades espirituais, formada pelos filhos-de-santo (médiums). O mesmo que canjira e enjira" (CACCIATORE, 1988).
- ⁷ *O Estado*, 19/5/1971.
- ⁸ A grafia do nome desse caboclo aparece de variadas formas: Muiangaba, Monhangaba, Moiungava etc. Como nada encontrei sobre esse caboclo nos livros especializados, adoto as grafias dos articulistas.
- ⁹ Chama-se hierarquia-de-santo ao escalonamento religioso e honorífico determinado pelas diversas etapas da "feitura de santo", ou rituais de passagem do médium.
- ¹⁰ "Defumação = Ato de queimar ervas, bálsamo, etc. sobre brasas para produzir fumaça, numa operação ritual, possuidora de um poder superior que atrai boas vibrações ou afasta as más, tanto para as pessoas como para ambientes. Os materiais queimados são inúmeros, desde folhas sagradas e essências aromáticas até cascas secas de alho. A alfazema, o incenso e o alecrim, puro ou misturados, estão entre os preferidos" (CACCIATORE, 1988). Em Florianópolis ouvi o seguinte canto em diversos terreiros, durante a defumação: "Vou incensando, vou defumando, a casa de Bom Jesus da Lapa/ Nossa Senhora incensou a Jesus Cristo e Jesus Cristo incensou os filhos seus/ Eu incenso/ eu incenso esta casa, na paz de Oxóssi, Ogun e Oxalá."
- ¹¹ Há controvérsias sobre essa afirmação. Para a maioria dos estudiosos, e mesmo pratican-

tes, Exú não pertence ao grupo de orixás, mas cumpre a função de mensageiro desses, além de outras funções, como abrir caminhos, “negociar” com as divindades, proteger o terreiro quando os orixás vêm à terra etc.

- ¹² A palavra é utilizada em dois sentidos: entidade espiritual ou colar ritual de miçangas, este é o uso feito neste trecho. “O colar de miçangas ou conta de vidro é da cor de cada orixá ou entidade. Podem ter de 1 a 16 fios... Os filhos e filhas-de-santo usam as guias dos orixás ou entidades que recebem em transe... Os colares rituais são consagrados e não devem ser tocados senão por seu dono” (CACCIATORE, 1988).
- ¹³ “Ponto cantado = letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. É uma prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las quando ‘descem’ e despedi-las quando devem partir. Assim, os pontos podem ser apenas de louvor aos orixás e entidades (pontos de abertura dos trabalhos), ou cantados com finalidades mágico-rituais durante determinadas cerimônias (ex. abertura de gira, de bater cabeça, de defumação, de encruza,* etc.). Há pontos para incorporação (ponto de chamada) e desincorporação (ponto de subida). Há gerais, para as linhas (Pretos Velhos, Caboclos, Exú, etc.) ou para cada entidade particular.” (CACCIATORE, 1988). * “Encruza = Ritual realizado pelo chefe do terreiro ou pela Mãe pequena, antes do início das sessões e que consiste em traçar cruzeiros, com pomba, nas costas e palmas das mãos dos médiuns... assim como na testa e nuca” (CACCIATORE, 1988).
- ¹⁴ “Ogã-de-terreiro = cargo de auxiliar do chefe do terreiro na direção das cerimônias públicas” (CACCIATORE, 1988).
- ¹⁵ Ver acima “pontos cantados”.
- ¹⁶ “Firmar o ponto = cantar coletivamente o ponto (cântico) determinado pela entidade que vai dirigir os trabalhos para conseguir uma concentração de corrente espiritual” (CACCIATORE, 1988).
- ¹⁷ Diz-se que a “entidade se vai” quando deixa o corpo do médium e deixa a terra, retornando ao espaço espiritualizado de onde veio. O médium, então, desincorpora.
- ¹⁸ Na região da Grande Florianópolis há a associação de Yemanjá com Nossa Senhora dos

Navegantes. A festa dessa santa em Florianópolis tem uma grande importância para os pescadores, que se reúnem em caravanas de barcos com a imagem da santa protetora em travessia pela Lagoa da Conceição, Ingleses, Pântano do Sul e outros, oferecendo um belo espetáculo para a população local e os veranistas de passagem.

- ¹⁹ Parece referir-se ao Ponto de Segurança, riscado no início da sessão, variando segundo a cerimônia.

²⁰ 30/12/1978

Referências

- AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. *Povo-de-santo, povo de festa*. Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação (Mestrado) - USP, São Paulo, 1992.
- BRAGA, Julio. *Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- FERRETTI, Sergio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; São Luís: Fapema, 1995.
- JORNAL O ESTADO. Florianópolis, 5/5/1971; 19/5/1971, 30/12/1978.
- LODY, Raul. *Candomblé*. Religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987
- TRAMONTE, Cristiana. *Com a bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis*. Florianópolis: Editora da Univali; Itajaí, 2001.
- _____. *O samba conquista passagem*. As estratégias e a ação educativa das escolas de samba na grande Florianópolis. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 1996.