



## **(IN)VISIBILIDADE DA UMBANDA NA CULTURA BRASILEIRA**

*TROMPE-L'OEIL: (in)visibilidad de Umbanda en la cultura brasileña*

*TROMPE-L'OEIL: (in)visibility of Umbanda in Brazilian culture*

**\_MAURICIO RIBEIRO DA SILVA**

### **SOBRE OS AUTORES >**

Foto: iStock

#### **MAURICIO RIBEIRO DA SILVA >**

Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, Brasil.

Professor Titular do PPGCOM Unip.

E-mail: silva.mrib@gmail.com

\*Trabalho apresentado ao GT "Comunicação e Cultura" do XXVIII Encontro Anual da Compós.

### **RESUMO > RESUMEN > ABSTRACT >**

Este trabalho objetiva discutir sob o viés da cultura o fenômeno da invisibilidade de caracteres associados a grupos não hegemônicos, mais notadamente a Umbanda. Valendo-se do método indutivo exploratório para delinear a operacionalidade do conceito, apresentam-se elementos da teologia e da liturgia da religião a partir das festividades de ano novo e sua disseminação no tecido cultural do país com a adoção de práticas em rituais laicos. Diante deste quadro, observam-se padrões que se relacionam à mediatização do ritual, denotando a efetividade do conceito de apagamento no fenômeno observado.

**Palavras-chave:** Imaginário; Umbanda; invisibilidade; rituais.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir desde una perspectiva cultural la invisibilidad de las características asociadas con los grupos no hegemónicos, especialmente Umbanda. Utilizando el método exploratorio inductivo para delinear el concepto, los elementos teológicos y litúrgicos de esta religión se presentan desde las festividades de Año Nuevo y su difusión a través de la adopción de prácticas en rituales laicos. Ante esta situación, observamos patrones relacionados con la mediatización del ritual, que confirman el concepto de borrado en el fenómeno observado.

**Palabras clave:** Imaginario; Umbanda; invisibilidad; rituales.

Abstract: This paper aims to discuss under the cultural perspective the invisibility of features associated with non-hegemonic groups, most notably Umbanda. Using the exploratory inductive method to delineate the concept, theological and the liturgy's elements of this religion are presented from the New Years Day festivities and their dissemination through the adoption of practices in laic rituals. Given this situation, we observe patterns related to the ritual's mediatization, that confirm the concept of erasure in the phenomenon observed.

**Keywords:** Imaginary; Umbanda; invisibility; rituals.

## INTRODUÇÃO E OBJETIVOS

Nas comemorações de início de um novo ano milhões de brasileiros em maior ou menor grau participam de um ritual cuja origem é desconhecida para muitos, sendo percebido pela população em geral e nos registros jornalísticos como um conjunto de práticas desconexas originadas na superstição e criatividade popular.

Compreendendo a passagem de 31 de dezembro para 01 de janeiro como uma das principais datas festivas do calendário nacional, com o encerramento de um ciclo e início de outro e desejosos de que o ano que se inaugura seja próspero, uma massa indistinta de indivíduos de todas as classes sociais, profissões e credos, majoritariamente vestidos de branco, encontram-se nas praias. Estrangeiros que visitam o país atraídos pelo espetáculo dos fogos de artifício e pela confraternização na areia são levados a participar do ritual, inseridos em uma divertida tradição local.

Ao toque da meia-noite, espumantes de todos os tipos e preços são abertos. Muitas mulheres vestem diversas calcinhas de cores variadas, umas sobre as outras. Na orla, pessoas lançam-se ao mar, saltando por cima de uma sequência de sete ondas. Alguns lançam flores. Poucos (cada vez menos) acendem velas na areia e/ou oferecem sabonetes, batons, espelhos e pentes em pequenos barcos lançados para além da arrebentação pedindo bênçãos a Iemanjá, deusa de origem iorubá, misto de Afrodite e Poseidon, regente do amor e dos mares.

Pelo Brasil afora os rituais se repetem, adaptados aos ambientes de interior onde a areia e o mar não se fazem presentes. Os fogos, o uso do branco e o espumante são quase onipresentes e as calcinhas coloridas, frequentes. Enquanto alguns lançam flores nos rios (afinal de algum modo elas chegam ao mar), em clubes ou residências pelo país afora a roupa branca também predomina, como nas transmissões de atrações realizadas pela televisão, nas quais esta cor é majoritariamente utilizada tanto pelos apresentadores responsáveis por conduzir a programação, quanto por atores ou cantores que configuram o entretenimento na transição entre as últimas e as primeiras horas de cada ano.

Com exceção das oferendas à lemanjá (como o lançamento de flores no mar ou nos rios) realizadas por adeptos ou simpatizantes da Umbanda, do Candomblé ou de outras religiões denominadas de matriz afro-brasileira, não há entre os praticantes deste ritual qualquer conotação relacionada culto religioso. Os brasileiros, como é sabido, majoritariamente se declaram praticantes do cristianismo em sua versão católica ou evangélica, inserindo estes rituais, via de regra, no campo da ação supersticiosa advinda de um passado imemorial.

A fé (no sentido religioso) se manifesta de modo difuso, quiçá distante, comparecendo na forma de esperança (desejo de um futuro melhor) mais do que propriamente crença (da efetiva intervenção divina no cotidiano humano).

O pequeno número de adeptos do movimento religioso afro-brasileiro e sua discreta presença nas praias nas festividades de Ano Novo condiz com a perspectiva demográfica, uma vez que os dados do censo IBGE 2010 e anteriores, indicam que umbandistas e candomblecistas representam um agrupamento ínfimo em relação ao montante da população brasileira, totalizando 0,3% dos residentes no país<sup>1</sup>.

Contudo, a despeito desta condição atual, os rituais praianos nas festividades de ano novo, sobretudo no Rio de Janeiro, tinham outros contornos no início da década de 1970, como observamos no relato da antropóloga Diana Brown que ao tratar da festividade aponta que

Na véspera de Ano Novo de 1993, da janela de um apartamento no Rio de Janeiro com vista para a praia de Copacabana, esperei ansiosamente que os adoradores de lemanjá chegassem vestidos para suas cerimônias, as mulheres resplandecentes em seus longos trajes brancos enfeitados com rendas ou brilhantes saias coloridas de cetim. Eu queria vê-los carregados de flores, velas, comida e bebida; observá-los preparar suas oferendas na areia e começar as cerimônias para ir para baixo e me juntar a eles. Em 1970, na última véspera de Ano Novo que

<sup>1</sup> O Censo IBGE 1991 indicava que o conjunto de praticantes da Umbanda e do Candomblé correspondia, na ocasião, a 0,44% da população residente no Brasil, equivalente a 648.489 pessoas. O total de adeptos sofreu forte redução naquela década atingindo no Censo IBGE 2000 o patamar de 525.013 indivíduos (0,31% da população), sobretudo em razão da forte pressão de grupos evangélicos neopentecostais que atuaram no sentido de converter os seguidores destas religiões, em especial a Umbanda (não é possível precisar neste período a movimentação de cada grupo individualmente em razão da metodologia do Censo 1991, que agrupou as duas manifestações). No Censo 2010, o montante equivalente ao conjunto de umbandistas e candomblecistas, manteve-se estagnado com relação ao levantamento do ano 2000, oscilando para o nível de 0,30% da população (574.694 pessoas). Não obstante, considerando-se o crescimento vegetativo, percebe-se a redução relativa do volume de Umbandistas (397.431 praticantes no ano 2000 e 407.331 em 2010, respectivamente 0,23 e 0,21% da população) e o aumento de 30% no volume de candomblecistas, que passaram de 127.582 indivíduos no ano 2000 para 167.363 no ano de 2010, respectivamente 0,08 e 0,09% da população brasileira, o que, a nosso ver, é indicativo de que um grupo sofre maior pressão do que outro. Fonte: Censo IBGE 2010, disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

passei no Rio fazendo pesquisa para este livro, a noite começou com uma procissão religiosa muito parecida com a dos santos católicos, exceto pelo fato de que era realizada para a divindade marinha afro-brasileira lemanjá, cuja imagem era carregada ao alto dos ombros para a beira da praia, sendo acompanhada por milhares de fiéis da Umbanda carregando velas acesas, cantando seus hinos e tendo, à frente da procissão, políticos umbandistas que se apresentavam como os patronos seculares desse evento público. Essa famosa praia, uma vasta lua crescente de areia branca emoldurada pelas luzes dos prédios ao longo da costa, havia se tornado tão abarrotada de rituais de Umbanda que eu mal conseguia me mover entre eles. Círculos de observadores formavam paredes humanas em torno das atividades religiosas internas; os atabaques martelando a batida e os iniciados cantando, dançando, sendo possuídos por seus espíritos e até oferecendo consultas espirituais aos espectadores. O mar também havia sido inundado de flores e outras oferendas enviadas para as ondas para louvar e levar pedidos à deusa do mar, até mesmo pequenos barcos com sua imagem - uma bela jovem de pele pálida e cabelos longos, lisos e escuros, em um vestido azul - e cheios de oferendas para sua vaidade feminina: perfumes, sabonetes perfumados, pentes, espelhos. Adoradores e iniciados possuídos por seus espíritos foram arrastados pelas ondas completamente vestidos, com cabelos soltos para o espírito “baixar” para homenageá-la. Mas neste ano houve pouca evidência da Umbanda. Quando finalmente desci para a praia, pouco antes da meia-noite, contei apenas umas dez cerimônias que dificilmente eram visíveis dentre os grupos de brasileiros e turistas estrangeiros que se agitavam e esperavam pelos fogos de artifício prometidos para a meia-noite. Esta exibição, mais de 20 toneladas de fogos que iluminaram o céu, foi seguida por shows ao vivo em frente a um grande hotel turístico que foram transmitidos ao longo da praia por alto-falantes, acabando com as cerimônias de Umbanda. A praia de Copacabana na véspera do Ano Novo agora pertence ao entretenimento secular e, como aprendi mais tarde, os adoradores de lemanjá, sem qualquer procissão religiosa, agora fazem caminhos separados para outras praias nos limites mais distantes da cidade (BROWN, 1994, p. XV-XVI, tradução nossa).

Se a realização de oferendas nas matas, nos rios, nas cachoeiras e nas praias é uma característica presente em diversos cultos de povos indígenas e africanos, sabidamente não pertence à tradição europeia a ida do corpo ao mar. No Brasil ainda português, o hábito do banho de mar não se relaciona a práticas apropriadas dos indígenas, mas remonta o curioso episódio no qual o monarca Dom João VI recebeu indicação médica de banhar-se na água salgada para que fosse curado de uma infestação de carrapatos em 1810. Com o sucesso do tratamento, inicia-se na nobreza o hábito de frequentar as praias, alcançando com o tempo toda a população, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, quando as areias passam a ser compreendidas como o grande espaço – o mais democrático em razão de ser ocupado por todos, indistintamente – de lazer da população.

Apesar da valorização do banho de mar e da frequência às praias sob o ponto de vista sociocultural no Brasil contemporâneo, observa-se, a partir do depoimento de Brown, que as ações realizadas nas comemorações

de Ano Novo no país não têm relação com o hábito medicinal desdobrado em lazer. Veremos, a seguir, que efetivamente guardam relações com a tradição umbandista esquecida, silenciada, invisibilizada em poucas décadas, com ritualizações identificáveis tanto nas práticas corporais quanto na materialização de oferendas.

Não obstante ao caráter anedótico de pular sete ondas ou usar diversas peças de roupa umas sobre as outras, a partir de registros etnográficos como o de Brown (op. cit.), percebemos serem tais práticas resíduos desconexos e secularizados de rituais umbandistas difundidos a partir do Rio de Janeiro para o Brasil como um todo, revelando um complexo e ambivalente processo cultural pautado na invisibilização de traços relacionados à religiosidade das populações subalternas em simultaneidade à adoção ou apropriação de tais costumes por parte das elites ou pela população em geral.

Este procedimento (invisibilização, secularização e disseminação) com relação a contribuições advindas de povos não-europeus parece ser um *modus operandi* da cultura brasileira, como já indicava Darcy Ribeiro (1995) quando apontava que hábitos fundantes da sociedade brasileira (o banho diário, a tradição culinária, o cuidado com a prole, dentre outros) são heranças dos povos indígenas e não dos europeus portugueses, denotando que, diferentemente do africano que tem suas tradições assimiladas, porém com origem ainda identificáveis, não há nenhum indício da ascendência dos povos originais nos hábitos brasileiros, sendo o índio, segundo o antropólogo, o “grande injustiçado” desta sociedade.

Tal perspectiva nos parece ajustada quando observamos que práticas culturais como o samba ou a capoeira, para serem socialmente aceitas e elevadas a ícones da brasilidade *mulata* refletindo pertencimento a brancos e pretos, deixaram para trás, respectivamente, sua relação com o Candomblé e sua caracterização como uma espécie de *arte marcial*.

Observamos, portanto, que a assimilação coletiva de traços culturais não-europeus revela que a constituição da brasilidade, tomada a perspectiva oswaldiana da antropofagia, se dá às avessas, isto é, a partir da centralidade da referência europeia que se apropria daquilo que já pertence à formação cultural brasileira, denotando a importância da invisibilização da origem para a posterior aceitação e adoção do fenômeno no âmbito coletivo.

No contexto do discurso acerca da religiosidade, esta perspectiva se torna nítida ao constatarmos que religiões como Umbanda e Candomblé são consideradas *afro-brasileiras*, enquanto o cristianismo, trazido *in totum* da Europa, não é designado em formato equivalente como *euro-brasileiro*.

Tal horizonte, no qual ocorre simultaneamente a difusão da prática e a invisibilização de sua origem, é indicativo do que Muniz Sodré (1988) sugere como um traço significativo do universo cultural brasileiro quando relacionado a elementos de origem não-europeia: *o trompe-l'oeil* ou *engana olhos*.

A expressão de origem francesa, muito utilizada na pintura ou na arquitetura para indicar a capacidade do olho ser iludido fazendo-se perceber, por exemplo, estruturas tridimensionais a partir de superfícies planas (o efeito perspectiva) é utilizada aqui no sentido de constatar que há no Brasil um traço antropológico no qual as aparências escondem relações que contradizem o que se percebe à primeira vista, constituindo um panorama cultural complexo o qual, para ser examinado, necessita de abordagens diversas e diversificadas.

## UMBANDA: COSMOGONIA E CULTURA

Não obstante à condição profana do ritual de Ano Novo no Brasil atual, os fogos de artifício, o uso do branco, a bebida preferida, as cores das calcinhas ou o salto sobre as sete ondas são traços originais reinterpretados de práticas remanescentes, como veremos, à religiosidade umbandista.

Como tal, diferentemente do que é percebido, não resulta de ações isoladas, sem nexos, mas remetem a um conjunto litúrgico que paulatinamente foi tornado fragmentado, com suas partes sofrendo diferentes graus de transformação.

Como ponto de partida, é preciso considerar que tanto Umbanda quanto Candomblé ou outras religiões diferentes do Cristianismo (Cabula, Omolocô, Jurema, Santo Daime, etc.), as quais de algum modo se relacionam ao indígena ou ao africano foram historicamente no Brasil, na esfera da sociedade e da cultura, compreendidas a partir da perspectiva eurocêntrica de que constituíam-se como manifestação do caráter primitivo destes povos: *não civilizados*.

Este ponto de vista em certa medida instituiu, conforme apontaram Sérgio Buarque de Holanda (2010) e Laura de Mello e Souza (1986 e 1993), um imaginário específico, alusivo ao modo como tais práticas e suas respectivas cosmogonias foram percebidos à luz da hermenêutica católica, hegemônica na sociedade brasileira desde os tempos coloniais, constituindo significados atrelados à concepção edênica ou, em oposição, infernal, não sendo por muito tempo e, podemos dizer, até hoje, reconhecido pela sociedade brasileira o grau de complexidade e sofisticação dos princípios constituintes de tais crenças.

A despeito da notória aceitação na década de 1970 dos rituais umbandistas nas praias e também nos espaços culturais (como é possível perceber a partir de obras como a da cantora Clara Nunes), com o passar dos anos e as transformações socioculturais no Brasil, observa-se que se procedeu a invisibilização de sua presença tanto no espaço urbano quanto da memória.

Observado este processo a partir da perspectiva da manifesta repulsa de religiões percebidas como pagãs por uma sociedade arraigadamente cristocêntrica como a brasileira, traço cultural fundante desde os tempos coloniais, nos parece importante considerar a pertinência da perspectiva cultural como fenômeno de comunicação de saberes que traz em si a constituição de identidades coletivas, levando, portanto, à compreensão dos rituais coletivos, conforme apontaram Gebauer e Wulf (2004), como traço fundante dos processos comunicacionais contemporâneos.

Assim, a via do ritual (compreendido como forma comunicacional fundada em mídia primária, isto é, baseada nas relações corporais) é um dos caminhos pelos quais a influência das crenças arcaicas se faz presente na constituição das sociedades modernas, trazendo sentido, neste caso, à pertinência das referências cristãs (o paraíso e o inferno) na resignificação do rito umbandista ou partes dele para que venham a ser assumidos por parcela maior da população nas festividades de Ano Novo.

Objetivamente, compreendemos que o processo de secularização das práticas realizadas nas praias transcorrido nos últimos 40 anos, para além de promover o notório desaparecimento do rito religioso da

visibilidade intrínseca ao espaço público, promoveu a assimilação de parcelas da performance ritual (a gestualidade, a indumentária, as ações) tornando-as um ato em si, desprovido de significado. Em última instância, nas festividades de Ano Novo realizadas nas praias brasileiras, disseminadas para outros locais e também para o ambiente midiático, são retirados os fundamentos religiosos, mas mantidas as ações performáticas que os compõem, porém sem o devido lastro simbólico associado à religião.

Assim, do culto (resquício de um paganismo incivilizado, potencialmente relacionado à noção de feitiçaria) à festa (estágio de alegria profano, associado à experiência), opera-se para cada ato específico (pular ondas, jorrar o espumante sobre as pessoas, etc.) a transmutação dos valores de tal modo que a própria praia (exemplificada por Copacabana) antes usurpada pela prática do feitiço, retoma o sentido, como pode ser percebido em relatos jornalísticos, de *natureza edênica* tão caro aos primeiros portugueses que firmaram a conquista da terra, fulgurando como palco que acolhe a alegria e a esperança de milhões de pessoas que participam do evento.

Tomadas em conjunto, as operações de invisibilidade (a origem religiosa das performances) e inversão (do ato feitiçoso à festividade) revelam aspectos de processos culturais relacionados à constituição do imaginário da brasilidade, denotando o *modus operandi* da assimilação das contribuições originadas nas culturas indígenas e africanas, reforçando assim a pertinência do conceito de *trompe-l'oeil* apontado por Sodré, isto é, denotando, neste caso, a capacidade tornar não-visível a presença da ritual umbandista nas praias.

Consideramos, portanto, que a adoção de caracteres de religiões não hegemônicas por parcela substancial da população constitui-se a partir do imaginário europeu o qual em lugar de assimilar, *ipsis litteris*, as práticas diversas o faz por meio da transfiguração dos significados a elas associados constituindo novos sentidos a partir de seu próprio repertório, ou seja, não fundadas não no ritual em si. Em outras palavras, neste caso, o processo de secularização que opera como assimilação do ritual a partir da perspectiva do valor central europeu, tende a imputar a parcelas do rito valor próprio, redundando na percepção geral de práticas desconexas, às quais sofrem inversões de valores e/ou eventuais apagamentos.

Para compreender os aspectos apropriados e apagados do imaginário umbandista pelo brasileiro é preciso considerar que, contrariamente ao que se apresenta no senso comum, a cosmogonia da Umbanda funda-se originalmente na Codificação Espírita organizada por Alan Kardec, a qual aponta, assim como o fazem o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, para a existência de uma divindade única criadora do mundo (Deus). Abaixo dele, figura uma sequência por espíritos hierarquizados em diferentes graus evolutivos na constituição primária composta pelos polos do *bem* e do *mal*. Tais espíritos devem, na perspectiva kardecista e na umbandista, em diversos ciclos reencarnatórios ou não, buscar o autoaperfeiçoamento visando ascender sucessivamente a níveis cada vez próximos do Criador.

Tomada esta fonte primordial e vida (O Criador) como o ponto máximo de sabedoria e bondade, a doutrina umbandista compreende que os espíritos se organizam a partir dela em hierarquias predominantemente verticais denominadas Linhas, as quais irradiam (cada uma seguindo um padrão que podemos considerar arquetípico) as emanações divinas desde o *Alto* (associado ao conceito de *bem* e lugar de espíritos como Jesus

Cristo) até o *Umbral* (associado a estágios de sofrimento e lugar destinado de espíritos em desenvolvimento para que expiarem suas culpas). O ensinamento e a benevolência associados à divindade são, então, carreados aos planos sucessivamente inferiores pela caridade dos Guias (espíritos já desencarnados, considerados extremamente humildes e caridosos, os quais em algum momento tiveram existência terrena nas camadas sociais mais desvalorizadas da população brasileira, mais notadamente índios – os *Caboclos* – e africanos – os *Pretos-velhos*), que passam a atuar em prol da humanidade no plano terreno a partir do mediunismo.

As *Linhas de Umbanda* se organizam em sete agrupamentos, cada qual representado ou vinculado a uma cor, a uma bebida específica (utilizada nas cerimônias) e a uma regência sobre o mundo terreno (as matas, os rios, o mar, etc.).

Em caráter geral emanam do *Alto* seis delas, cada qual apadrinhada ou sob o comando de um espírito que em alguma encarnação atuou em prol dos desígnios divinos, sendo assim identificado como um *Santo* pertencente à Igreja Católica. Tais espíritos são também denominados a partir da narrativa originada no panteão africano, sendo, portanto, tal figura sincretizada a um *Orixá*. As narrativas míticas, seja da vida dos santos, seja das divindades africanas, auxiliam a compreensão do aspecto primordial, arquetípico, associado à cada uma das Linhas.

Completa o conjunto a chamada *Sétima Linha*, composta por espíritos de grau evolutivo mais baixo, portanto mais próximos à matéria terrena, capazes de atuar (influenciar) no auxílio dos viventes. Pertencem à esta Linha espíritos descritos como *Exus* (divindade do panteão iorubá associada pelo cristianismo à figura do demônio), *Pombagiras*, *Malandros*, etc (figuras conhecidas no imaginário popular a partir do vínculo com os vícios terrenos – a volúpia, a prostituição, o jogo), os quais atuam nas ações de caridade para com os encarnados sob a orientação e comando dos Guias que pertencem às outras seis Linhas.

Independentemente das feições católicas ou africanas, as Linhas da Umbanda representam conceitos arquetípicos, que são organizados em oposições ou polaridades complementares (como o *ying/yang*) associadas ao caráter de cada um dos agrupamentos. Cada Linha configura, então, uma espécie de regência, um complexo arquetípico eficiente, capaz de produzir imagens cujo limite não é estrito no sentido de significante/significado.

Diferentemente do Candomblé, onde os Orixás tendem a reger determinado domínio externado na natureza e configuram uma identidade própria, na Umbanda as Linhas guardam Santos/Orixás diferentes no mesmo agrupamento, denotando que um mesmo aspecto simbólico é desdobrado em variadas subdimensões. Seriam exemplos os casos de Iemanjá (sincretizada com Nossa Senhora da Conceição) e Oxum (associada a Nossa Senhora da Glória) que no Candomblé regem, respectiva e independentemente, o mar e os rios e na Umbanda estão agrupadas sobre a Linha de Nossa Senhora da Conceição ou de Iemanjá.

Assim como no catolicismo, onde há diversas acepções para a *Mãe de Deus*, cada uma relacionada a diferentes aspectos da vida (o *Bom Parto*, a *Boa Morte*, as *Dores*, etc.), cada uma das acepções dos Orixás femininos, neste exemplo, vincula-se a um determinado aspecto do reino das águas. O feminino, tomada Maria, mãe de Jesus como referência, atua no campo natural e espiritual a partir da noção de perdão/dissuasão,

capaz de retirar dos vivos e carregar para longe energias ou fluidos negativos. Nesse sentido as águas, em especial o mar (para onde tudo flui), constitui-se como grande campo de dissolução de negatividades.

A mesma condição se apresenta para outras Linhas, não necessariamente em equivalência com a estruturação advinda do catolicismo. A multiplicidade de aspectos presentes nas narrativas de um único Orixá do Candomblé pode se desdobrar na Umbanda reunindo-se personalidades católicas diversas. Um exemplo seria o Orixá Xangô, que na mitologia africana é retratado em variadas situações como sendo um jovem impetuoso em algumas ou o velho sábio em outras. Na Umbanda todas as acepções pertencem à mesma Linha, variando-se as narrativas católicas que representam as múltiplas dimensões simbólicas. Assim, São Jerônimo, o sábio, tradutor da Bíblia para o Latim, é considerado o patrono da Linha, sincretizado com Xangô-Alufim. São Pedro, o vigoroso primeiro Papa, o detentor das chaves da entrada ao Paraíso, é associado a Xangô-Agodô. Ainda, uma Linha pode conter princípios que seriam no Candomblé associados a outros Orixás como é o caso de Obaluaiê (senhor da morte ou da cura, sincretizado com São Lázaro), o qual é associado na Umbanda à mesma Linha de São Jerônimo ou de Xangô. Neste caso, em todas as acepções tangibilizam-se nas narrativas o domínio do justo, do imparcial, do assertivo, da sabedoria, características dos espíritos (Guias) que pertencem à Linha.

Mesmo tomando-se a concepção cristã e a kardecista, as quais tendem a compreender o mundo como espaço apartado do divino, na Umbanda a articulação narrativa que relaciona o simbólico e o mundano resulta na perspectiva oposta daquela proposta por Weber (o desencantamento do mundo). Das crenças de origem indígena e africana, o umbandismo herda a concepção de um mundo encantado no qual a materialidade reflete os aspectos simbólicos presentes nos mitos.

Assim, as matas são regidas por Oxóssi (São Sebastião) e representadas pela cor verde, assim como o ferro e o aço são regidos por Ogum (São Jorge) e representados pela cor vermelha. Ambos tendem, cada um a seu modo, à noção de movimento, maleabilidade, em condição inversa à concepção de permanência e firmeza relativa à pedra/pedreira, reino por Xangô (São Jerônimo), o qual é associado à cor marrom ou à cor lilás. Se Xangô, por um lado, relaciona-se à noção de sabedoria em concepção de aplicação, referindo-se à justiça, a própria sabedoria é passível de desdobramento na acepção que a vincula à égide de Oxalá (Jesus Cristo, na acepção do Sagrado Coração de Jesus), a sabedoria em perspectiva benevolente, representado pela cor branca e atuando na regência ar (equivalente ao *pneuma*, isto é, o fluido vital de todas as coisas). Se o masculino representa as forças de ação (aquilo que é trazido – a força, a justiça, a caridade), o feminino traz em si a ideia de reação (aquilo que é levado – a dor, a angústia, a negatividade). Desta feita, os Orixás femininos são responsáveis pelos elementos de fluxo. A volatilidade do vento e a tempestade são regidos por Iansã (Santa Bárbara) representada pela cor amarela, contrapondo-se à permanência do mar para onde tudo flui e que tudo leva de lemanjá (Nossa Senhora da Conceição), representada pela cor azul.

A perspectiva do encantamento desdobra-se, para além das narrativas arquetípicas e dos reinos da natureza, pelas fontes de energia vital representadas pelos alimentos e bebidas, os quais propiciam a troca energética própria da natureza e seres vivos, vinculando o mundo material e ao mundo espiritual.

Sendo este aspecto de complexa descrição, limitamo-nos em razão do espaço, a apontar coerência com os aspectos simbólicos já apresentados.

Cada Linha possui, então, uma comida e uma bebida a ela associada, que resume sua força e serve de canal de interação entre os homens e a espiritualidade. Sendo o ato visível da liturgia, são conhecidas e associadas (a partir da perspectiva cristã) à ideia de feitiço, como normalmente são identificadas oferendas realizadas nas encruzilhadas com frango, farofa, velas, charutos e cachaça, relacionadas normalmente a Exu (sincretizado com o Diabo cristão).

Cada uma das Linhas, além de um domínio natural articulado pela narrativa mítica, possui designação de comidas e bebidas específicas. Oxóssi relaciona-se à um cozido de galo com quiabo bem como com vinho tinto. Ogum associa-se ao sarapatel e à cerveja branca. Xangô, à rabada com agrião e à cerveja preta. Iemanjá está ligada ao manjar branco e à água. Não obstante aos vínculos específicos, existem elementos tidos como válidos para todas as Linhas, como é o caso do vinho espumante branco, o qual pode ser utilizado para todas as Linhas em simultaneidade.

Diante deste quadro deveras simplificado, retomando as festividades de Ano Novo, pode-se perceber o liame entre o mar, o salto sobre as sete ondas, o espumante, as cores das calcinhas. Trata-se de uma cerimônia de limpeza, corporal e espiritual, na qual cada indivíduo, sob a perspectiva caridosa de Nossa Senhora da Conceição/Iemanjá, oferece seu reino (o mar) para que sejam carregadas as cargas negativas, as quais são sucessivamente atuadas através de cada uma das Linhas (cada onda refere-se a uma Linha diferente). O espumante, bebida de todas as Linhas em simultaneidade, tem o propósito de trazer força, positividade (daí o hábito de aspergir sobre as pessoas ao abrir a garrafa). A utilização de calcinhas variadas, se não encontra correspondência no ritual umbandista, por sua vez, mantém a presença, junto ao corpo, das cores associadas às Linhas, implicando a ideia de fortalecimento, tal qual ocorre com o espumante.

Concluindo o quadro relativo ao apagamento da origem das performances nos rituais umbandistas e a inversão positivada das práticas dissociadas resultantes, observemos o traço inequívoco do uso da indumentária branca.

É sabido que a despeito do uso nas cerimônias umbandistas, tal vestimenta é presente em diversos grupos religiosos (Jesus Cristo, Arcanjo Gabriel, o Papa e sacerdotes católicos, assim como imãs muçulmanos, médiuns espíritas, pais-de-santo ou sacerdotisas dos antigos templos gregos, dentre outros, são com frequência vistos ou representados com vestes brancas). Do mesmo modo, profissionais da área da saúde (médicos, enfermeiros, fisioterapeutas, odontólogos, etc.), professores e cientistas (com seus aventais), utilizam o branco assinalando a presença um princípio em grande medida associado à pureza, atualizado em ocorrências diversas no tempo e no espaço em contextos religiosos, sociais, políticos, dentre outros, o que, em tese, apontaria para a nulidade do argumento aqui constituído.

Contudo, um aspecto singelo relacionado à indumentária adotada nas praias que extrapola o princípio de pureza já indicado nos parece de maior relevância justamente por constituir a derradeira aproximação com o imaginário umbandista: os pés descalços. Mesmo sendo um modo confortável para o caminhar

na areia (relativo, portanto a traços fisiológicos e não a culturais), é preciso apontar que a vestimenta branca associada aos pés descalços configura elemento central da ritualística umbandista, pois aponta não somente o princípio da pureza, mas consiste em indicativo de igualdade e humildade (conceito fundamental da religião), uma vez que, vestidos deste modo, opera-se a uniformização da massa, não ressaltando diferenciações entre os indivíduos presentes nos cultos, sejam eles ricos ou pobres.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fenômeno da invisibilização apresentado neste artigo enseja a compreensão do fenômeno comunicacional para além do contexto da análise do fenômeno midiático, isto é, relacionado à análise da emissão, recepção ou transmissão, no mais das vezes associado ao campo da produção.

Neste caso abordado, observa-se a complexa e intrincada rede que se estabelece a partir dos rituais coletivos, proporcionando tanto a transmissão de práticas quanto a invisibilização de relações simbólicas próprias do ritual original, denotando por um lado aspectos etnocêntricos arraigados à sociedade brasileira e por outro a imensa aceitação dos aspectos por ela repelidos. Sob o aspecto midiático, favorece a compreensão da intrincada rede de relações que emerge a partir da cultura manifesta no corpo e na cidade em direção aos meios de comunicação, notadamente os fundados na transmissibilidade eletrônica, que se alimenta e dissemina os padrões relacionados ao culto inicialmente endógeno.

A perspectiva da invisibilização traz, portanto, a necessidade de compreender o ato comunicacional a partir do impalpável, do intangível, do inobservado.

### REFERÊNCIAS >>

BROWN, Diana DeGroat. Umbanda: religion and politics in urban Brazil. New York: Columbia University Press, 1994.

GEBAUER, Gunther; WULF, Christoph. Mimese na cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas. São Paulo: Annablume, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

IBGE. Censo Demográfico 2010. Brasília, 2012. Disponível em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: evolução e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. O Diabo na Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. Inferno Atlântico. Demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.