

Saindo da --- Rota

Uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira

Rogério Cappelli

Dissertação de Mestrado apresentada
para defesa ao departamento de Pós-
Graduação em História da
Universidade Federal Fluminense

Orientador: Marcos Alvito

Rio de Janeiro

2007

Sumário

| | |
|---|-----|
| Introdução | 3 |
| Capítulo I – Inventando a pureza e a impureza | 08 |
| 1.1 - O Ilê Axê Iyá Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca: o berço da tradição nagô | 13 |
| 1.2 - “Reação banto”: o campo se divide | 30 |
| Capítulo II – Saindo da rota | 37 |
| 2.1 - Quem tem dúvida vai à África | 39 |
| 2.2 - O que está em disputa | 52 |
| Capítulo III – A Pureza da impureza | 65 |
| 3.1 - A Trinca de “L” | 66 |
| 3.2 - Eram os deuses intelectuais? | 71 |
| 3.3 - Cada macaco no seu galho | 80 |
| 3.4 - Umbanda ao vivo | 85 |
| 3.5 - Progresso + conhecimento = evolução | 95 |
| 3.6 - Terreiro de biblioteca | 106 |
| Conclusão – Vou caminhar que o mundo gira | |
| 4.1 – Jogando a tarrafa | 117 |
| 4.2 – Pescando com a linha na mão | 121 |
| Bibliografia | 126 |

Introdução

Várias seriam as possibilidades de inserção diante de uma análise do campo religioso afro-brasileiro. Primeiro me instigou saber os motivos que levavam os fiéis desta forma de religiosidade a mudarem de crença, o chamado trânsito religioso. Debruçado na bibliografia sobre o assunto, percebi que muito já havia sido dito, com poucas discordâncias sobre os seus motivos, o que de certa forma me fez pensar em outro caminho. E foi somente no final de um dos cursos oferecidos pelo programa de pós-graduação da universidade que tive a intuição de que isto não era o que queria fazer, ainda que a solução para este impasse não estivesse clara para mim. A única certeza que tinha era a análise da umbanda, de sua dinâmica religiosa, da imagem construída sobre seus rituais e de sua heterogeneidade tão proclamada aos quatro cantos.

E foi exatamente nestas pesquisas, nas leituras sobre a questão religiosa africana, principalmente sobre umbanda e candomblé, que começou a surgir e se tornar clara para mim uma espécie de delimitação de determinados espaços próprios e característicos de cada uma destas religiões. Não era difícil encontrar a mesma base de argumentação na explicação sobre o universo religioso do candomblé, de suas tradições africanas resgatadas e mantenedoras da legítima pureza africana. Candomblé era sinônimo de África e seu representante legal em terras brasileiras morava na Bahia. Era um consenso intocado, não discutido, que tomava como pressuposto uma “continuidade” africana em terras brasileiras em uma espécie de tele-transporte incorruptível, no bom sentido do termo.

Outro aspecto também me saltava aos olhos. Foram estas leituras que me mostraram o nome do que deveria ser considerado puro e homogêneo, logo mais respeitável porque fiel às raízes: vinha da Nigéria e respondia pelo nome de nagô, grupo étnico africano responsável pelos cultos aos orixás e que se estabeleceu em maior número na Bahia a partir do século XIX. Mas como a pureza necessita irremediavelmente da existência da impureza para que ela possa ser compreendida, para que ela possa estabelecer seus limites de atuação que irão permitir a formação de sua coesão grupal, o que deveria ser impuro, misturado, não tardou a aparecer. Respondiam pelo nome de bantos, negros

provenientes principalmente da região de Congo e Angola e que foram, no sudeste, e principalmente no Rio de Janeiro, responsáveis por uma grande influência na constituição da religião umbandista. Seriam negros de baixa capacidade intelectual, pouca habilidade para a guerra, obedientes aos senhores e incapazes de manter suas tradições religiosas africanas vivas, tendo em vista sua aceitação dos mais variados elementos externos à sua própria cultura.

Bem, as coisas estavam clareando: candomblé era sinônimo de nagô e umbanda era sinônimo de banto. Os nagôs eram mais evoluídos porque mantinham suas tradições religiosas mais africanizadas enquanto que os bantos não estavam muito preocupados com esta questão, assimilando vários elementos das culturas com que entravam em contato. Tendo em vista estes aspectos, e não esquecendo que meu tema principal era a umbanda, enchi meus pulmões e bradei: vou defender os bantos, mostrar toda a sua riqueza cultural, sua forma singular de perceber a religiosidade e provar, reunindo todos os argumentos possíveis e imaginários, que eles não devem nada aos nagôs! Estava disposto a recolocar seu nome na história e a vingar todo o menosprezo sofrido através dos livros que, aliás, eram todos sobre candomblé. Como escrever sobre algo se seus principais protagonistas não são dignos de apreciação e reconhecimento? Era primeiro preciso reabilitá-los para, depois, tornar sua apreciação legítima, ainda que os julgadores fossem, na sua maioria, defensores do que eu pretendia colocar em questão.

Quando rumei para este caminho cheio de disposição e vontade, me deparei com vários trabalhos que já trilhavam o mesmo rumo. As sensações de desespero e de tranquilidade se confundiam: a primeira porque nada do que eu estava pensando era novidade e a segunda porque, ainda que não fosse novidade, existiam uma série de intelectuais, entre historiadores e antropólogos, que pensavam da mesma forma que eu e achavam também que os bantos mereciam uma melhor colocação na análise da religiosidade afro-brasileira. E foi a partir desta leituras realizadas que pude, enfim, atentar para a questão principal de que eu deveria tratar. O que pude perceber era que, a mesma lógica utilizada pelos intelectuais “nagocêntricos” para se fazer a defesa da superioridade dos nagôs tinha sido transportada, mesmo que obviamente com outros objetivos, pelos defensores dos negros de origem banto. Ambos buscavam na África os elementos principais que seriam capazes de demonstrar a legitimidade e a pureza de cada um dos grupos aqui no Brasil.

Foi preciso então me libertar do compromisso anteriormente assumido com os

bantos para que meu objeto se tornasse claro. Utilizar na minha defesa deste grupo os mesmos argumentos que eu tinha a intenção de desqualificar foi uma contradição insuperável, ao mesmo tempo que extremamente valiosa para que eu pudesse avaliar friamente o caminho que deveria ser traçado.

E foi a partir deste momento que tive definido o que de fato faria. Analisaria o que estava por trás do poder de nomear o que deveria ser puro ou não, uma avaliação dos lucros simbólicos – e não somente simbólicos - que esta delimitação poderia gerar para aqueles que a definissem e defendessem em virtude de seus objetivos ideológicos e acadêmicos. O que estava em jogo não eram as características em si, tanto de bantos ou de nagôs, mas sim a legalidade emprestada a ambos pelo meio intelectual e pela sociedade, que tornavam possível seu emprego como aspecto diferenciador dentro da esfera religiosa afro-brasileira na medida em que sua legitimidade passa a ser julgada de acordo com sua representatividade e aceitação acadêmica. Estar respaldada pela universidade – seus mitos, suas concepções de mundo e seus orixás- é uma retaguarda de respeito para um mercado religioso cada vez mais disputado. Enfim, estudaria os usos desta pureza na umbanda e no candomblé, procurando apontar suas variações de acordo com cada conjuntura específica, de acordo com as relações de força de cada grupo envolvido e, conseqüentemente, nesta lógica, a defesa de sua constante reordenação ritual e religiosa como sua principal característica. Desaparece a oposição banto-nagô e surge a análise de suas estratégias para alcançar tanto suas necessidades particulares quanto sua maior inserção social.

O método utilizado para que esta hipótese pudesse ser demonstrada foi a comparação entre os rituais que acontecem na umbanda e no candomblé. Analisando-os tentarei demonstrar que existe uma grande diferença entre aquilo que se fala sobre eles e aquilo que realmente acontece dentro dos terreiros. Pelo lado da umbanda realizei uma série de entrevistas com seus dirigentes espirituais, pais e mães de santo responsáveis por estabelecer o que deve ser realizado dentro do espaço religioso. Pelo lado do candomblé fiz uma análise dos principais terreiros, eleitos academicamente como os mantenedores da tradição, e de seus principais porta-vozes, incluindo aí também um grande número de intelectuais e seus respectivos livros.

É exatamente este aspecto que dá origem ao primeiro capítulo, denominado “Inventando a pureza e a impureza”. Nele procuro fazer um levantamento bibliográfico dos autores que foram pioneiros na abordagem desta questão e que serviram de

referência para os que depois se ocuparam do tema. Aponto como foi sendo criado historicamente o conceito de pureza dentro da religiosidade afro-brasileira e de que maneira ele foi sendo apropriado pelos próprios membros do candomblé, na medida em que esta apropriação passa a render frutos. Neste capítulo também demonstro de que maneira se procedeu a “reação banto”, em virtude de um movimento de questionamento sobre o fato da sua quase nula participação na concepção do mundo religioso afro-brasileiro.

No segundo capítulo, “Saindo da rota”, faço uma análise dos procedimentos utilizados, tanto por defensores dos bantos quanto por defensores dos nagôs, para que seus grupos ganhem a legitimidade africana de que necessitam para serem levados em consideração. Analiso como o retorno à África passa a ser fundamental para que seus pressupostos sejam aceitos fazendo com que a variação esteja presente somente nos diferentes lugares que foram visitados: Congo e Angola pelo lado banto ou a Nigéria pelo lado nagô. Aqui problematizo até que ponto este retorno às origens serve de delimitação para a maneira com esta religiosidade africana se desenvolveu em terras brasileiras. Faço também neste capítulo uma análise mais específica do candomblé, procurando ressaltar o que de fato está em disputa no momento em que se delimita o que deve ser considerado candomblé ou não.

No terceiro e último capítulo, “A pureza da impureza”, abordo de maneira mais significativa a umbanda procurando demonstrar, através das entrevistas realizadas com seus dirigentes espirituais, a maneira como surge e se desenvolve sua dinâmica religiosa. Faço isto sempre procurando demonstrar a similaridade com o que acontece dentro do candomblé, caminhando no sentido de apontar uma lógica comum de apreciação, sem deixar de levar em conta suas diferenças específicas. Procuro também realizar uma abordagem sobre as mudanças implementadas dentro dos terreiros em virtude da valorização do conhecimento escrito, em detrimento da experiência de vida e da tradição oral tipicamente africanas. Tento trazer à tona as estratégias utilizadas pelos responsáveis pelos terreiros para que possam garantir sua legitimidade e seu poder diante destas novas circunstâncias que se colocam como desafios a serem vencidos e entender de que maneira esta nova relação transforma, não só sua dinâmica pessoal mas, também, a religiosidade da qual faz parte integrante.

“O uso constante e indiscriminado de algum instrumento termina por embotar-lhe o gume; impõe-se, de tempos em tempos, verificar seu poder de corte e, se necessário, renovar-lhe o fio”

José Guilherme Cantor Magnani

Capítulo I

Inventando a Pureza e a Impureza

Rogério Cappelli

“Admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão. A ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita e de todas as possíveis relações foi usado um conjunto limitado. Assim, a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização. Daí porque, embora procuremos criar ordem nós simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder”

Mary Douglas

Esta citação feita por Douglas em seu livro *Pureza e Perigo*¹ nos mostra, ou pelo menos aponta, alguns mecanismos que nos permitem entender o processo de construção dos elementos puros e impuros de determinada sociedade. Todo sistema que passa a ser estabelecido de forma ordenada, necessariamente deixou de fora da sua constituição certos elementos que, naquele instante específico de formação, não tinham os significados requeridos para sua inserção. Isso não significa sua exclusão eterna. Em um outro momento, em uma nova organização social da mesma sociedade que estabeleça novas estruturas de poder, nada impede que alguns elementos antes declaradamente impuros ganhem novos significados e dessa maneira passem a integrar o novo sistema vigente. Esta questão se esclarece mais para nós quando tomamos por conta o conhecido conflito de gerações, onde quase sempre estranhemos os hábitos e as noções morais de nossos avós e até mesmo, em algumas circunstâncias, de nossos próprios pais.

É exatamente nesta flutuação de significados inerente às modificações do contexto histórico que residem os elementos capazes de gerar purezas e impurezas. E o que pretendo avaliar aqui é justamente esta congruência, abordando a bibliografia clássica sobre o candomblé e a construção da idéia de pureza nos cultos religiosos de origem

¹ DOUGLAS, Mary (1966). *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

africana. Sua escolha enquanto campo de observação está ligada ao fato de que este culto em específico foi o palco escolhido de maior expressão de um certo padrão religioso evoluído, por apresentar em sua estrutura, de acordo com seus estudiosos, mecanismos de delimitação mais claros, onde se faziam sentir mais presentes os diversos aspectos que deveriam ser peculiares ao modelo instituído, condição fundamental para sua consolidação enquanto grupo. Pretendo analisar os usos feitos em nome da tão perseguida “pureza” africana, ou melhor, nagô, em oposição à “mistura” designada aos negros de origem banto, procurando demonstrar de que forma se constrói este debate no campo de estudo religioso afro-brasileiro.

É fundamental para que se compreenda esta estrutura levarmos em consideração que este é um campo repleto de disputas, sejam elas no meio religioso ou acadêmico, e que, assim como em qualquer disputa realizada, cada grupo formula sua estratégia própria com o intuito de alcançar seus objetivos particulares. Dessa forma, partimos do pressuposto que “ *o universo ‘puro’ da mais ‘pura’ ciência é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e suas estratégias, seus interesses e seus lucros, mas onde todas estas invariantes revestem formas específicas*”.²

Pretendo demonstrar através da forma específica do campo religioso afro-brasileiro de que maneira e com que objetivo é formulada esta oposição banto-nagô, tendo em vista o lugar ocupado por cada um de seus participantes neste espaço. E o candomblé é capital por se constituir enquanto um empreendimento de diversos agentes religiosos, resultando na formação de um corpo de sacerdotes – e intelectuais - responsáveis por sua sistematização, calcados na tradição africana. Sendo assim, sobre a oposição citada, devemos levar em consideração o seguinte contexto:

“Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um *‘corpus’ deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e que se transformam por essa razão em *leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo)* destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo

² BOURDIEU, Pierre (1983). “O Campo Científico”. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu - Sociologia*. São Paulo: Ática.

a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.”³

Para que esta análise seja feita de maneira razoável, temos que levar em consideração alguns pré-requisitos necessários que funcionam como um elo fundamental que serve de alicerce para a argumentação no sentido de apontar os motivos que fazem o que é puro ser reconhecido como tal. Tudo que é puro é tradicional e tudo o que é tradicional se legitima e se impõe por sua antiguidade, ou pelo menos pela construção dessa noção. Esta é uma dinâmica que atinge praticamente todas as formas de organizações existentes dentro da sociedade, pois em muitas esferas econômicas ou políticas por exemplo, o poder fica nas mãos daqueles que detêm uma maior experiência – tempo de engajamento - em seu campo de atuação, ou até pessoas que, mesmo sendo muito novas para serem detentores de tal “título”, representam a continuidade do pensamento daquele que será sempre visto e consagrado como tradicional e detentor de certo status.

O poder da tradição e da antiguidade não reside tanto na criação em si mas, principalmente, na pretensa manutenção do que existe e na delimitação do que pode vir a ser criado, uma vez que o acesso aos meios legítimos de produção, em qualquer sentido, depende quase sempre de seu aval. Segundo Norbert Elias, isso se torna possível através da existência de uma satisfatória coesão grupal, aliada a uma antiguidade compartilhada que gera e fortalece os mecanismos necessários para o estabelecimento do que deve ser feito ou seguido, do que deve ser puro.⁴ Mesmo não estando esta relação diretamente ligada à idéia de pureza, ela demonstra que os mais antigos exercem um determinado predomínio na esfera simbólica de determinação do que vai ser entendido como certo ou errado, legítimo ou ilegítimo, e em nosso caso particular, puro ou impuro.

No campo religioso este processo aparece de maneira mais clara e exemplar, uma vez que na grande maioria das religiões existe a necessidade fundamental de se estabelecer dentro de sua doutrina, o que dela faz parte ou não. Mantendo a mesma lógica na construção dessa distinção puro-impuro, a linguagem religiosa renomeia esta oposição em sagrado e profano. Segundo Durkheim:

³ BOURDIEU, Pierre (1999). “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: *A Economia das Trocas Simbólicas* (Org: Sérgio Miceli.) São Paulo: Perspectiva.

⁴ ELIAS, Norbert (2000). *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

“Mas o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas”.⁵

Dessa o profano, da mesma maneira que o impuro, se torna uma ameaça ao sagrado e ao puro uma vez que pode proporcionar ao crente ou ao cidadão uma outra forma de viver e de se comportar, deslegitimando o poder exercido por quem desta ordem ou deste poder sagrado se beneficia e impõe sua autoridade. Ou seja, antes mesmo de realizar uma classificação do que não é puro ou sagrado, é necessário que se encontre um respaldo, teórico ou objetivo, que proporcione a determinado sujeito ou grupo uma atuação na posição de julgador destes quesitos. E caso ambos não pertençam ao grupo “estabelecido”, que pelo menos sejam seus representantes autorizados.

No candomblé baiano todas estas premissas colocadas são notadas, já que ele faz parte da sociedade e responde às suas transformações enquanto grupo social. A questão referente à antiguidade das pessoas que fazem parte dessa religião é um dos principais elementos caracterizadores do que vai ser aceito e visto como puro ou não, podendo até por muitas vezes ser argumento de objeção para se assumir determinado lugar em sua estrutura⁶. Uma vez que essas pessoas mais antigas provavelmente tiveram a possibilidade e oportunidade de ter acesso a um conhecimento que hoje já não se dispõe, além de serem reconhecidas publicamente pela sua dedicação e experiência adquirida, são elas normalmente que servem de referência e legitimidade para o que se faz dentro da esfera religiosa. A transmissão oral do conhecimento por contato pessoal “cara a cara” fortalece esta senioridade uma vez que estas são pessoas que ouviram, viram e experimentaram mais, são guardiãs da tradição do terreiro. Estar a mais tempo na religião significa um maior contato e reverência em relação aos deuses de seu

⁵ DURKHEIM, Émile (2000). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, p. 24

⁶ É muito difícil que em uma disputa pela sucessão em um terreiro de candomblé não leve em consideração este quesito, seja para se promover ou para mostrar porque uma determinada pessoa não pode assumir. Este assunto será tratado com mais detalhe no capítulo II

panteão, significa uma dedicação que merece em troca o respeito pelos anos passados em adoração à divindade e aos segredos guardados.

É importante ressaltar neste aspecto que o conceito de antiguidade aqui nada tem a ver com a idade que a pessoa tem a partir de seu nascimento, da data que consta em sua carteira de identidade e onde se comemora seu aniversário. A data de nascimento aqui levada em consideração é outra, completamente diferente. Seu nascimento é o nascimento dentro da religião, como iniciado, a partir do ritual de iniciação feito de acordo com as cerimônias específicas de cada casa. O tempo que se conta nessa relação e que vale como atributo de respeito e conhecimento religioso é aquele que foi vivido impreterivelmente dentro da crença que se escolheu. Portanto, alguém de 30 anos pode, na idade religiosa, ser muito mais velho que uma outra pessoa de 50 anos ou mais que tenha acabado de se iniciar. Em suma:

“ o princípio da senioridade é importante para reforçar o princípio do parentesco nos casos em que apenas a força das relações consanguíneas não é suficiente para garantir a lealdade, cooperação, ajuda mútua e tolerância. Se, de modo geral, o parentesco assegura estas quatro coisas, a senioridade garante a obediência à autoridade, que reforça o conceito de liderança. Portanto, parentesco e senioridade asseguram o respeito aos costumes, à autoridade e à tradição, sobre os quais se estabelecem as relações interpessoais entre os iorubás”⁷

Sendo assim, da mesma maneira que os requisitos de antiguidade foram - e são - utilizados pelos praticantes do candomblé como símbolos de pureza, serão também levados em consideração pelos intelectuais que decidiram estudar seu funcionamento. Até porque negar esta idéia seria de certa maneira ignorar a estrutura de formação do grupo religioso escolhido. Diante deste entendimento, duas perguntas principais precisavam ser respondidas neste momento, pois de suas respostas sairiam os argumentos e o embasamento teórico para que pudesse se estabelecer um ponto de partida: eleger o terreiro mais antigo de candomblé do Brasil e, preenchido este pré-requisito obrigatório para algo tradicional, buscar suas origens e semelhanças em terras africanas com vistas ao preparo do grito de “eureca”!

⁷ FADIPE, N *apud* LIMA, Vivaldo da Costa (1977). *A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador. Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA

O Ilê Axê Iyá Nassô Oká - Terreiro da Casa Branca: o berço da tradição nagô e africana

Inicialmente chamado de candomblé da Barroquinha⁸, hoje também conhecido como Candomblé do Engenho Velho, esse é considerado por todos, sejam membros do candomblé ou integrantes do meio intelectual, como o terreiro mais antigo da Bahia. Mesmo sem uma precisão correta e inquestionável, a data de 1830 é aceita como marco fundador, representante da primeira manifestação religiosa negra organizada que tem como principal influência na sua organização ritual o culto aos orixás de origem nagô, representados aqui por negros oriundos principalmente da Costa do Benin e da Nigéria. Mais tarde, devido à grande repressão policial que se abatia contra os terreiros baianos, mudou-se para onde se localiza nos dias atuais, no bairro Vasco da Gama, em Salvador. Tamanha é a sua importância e respaldo enquanto mantenedor da tradição religiosa africana e tão grande é a sua legitimidade que, no dia 14 de Agosto de 1986, se tornou o primeiro terreiro de candomblé da Bahia a ser tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional e Artístico (IPHAN), abrangendo não só a sua parte física como também seus principais objetos sagrados⁹.

Sua narrativa de fundação está diretamente ligada à África. Conta a história oral que este terreiro foi fundado por três negras africanas que se chamavam Adetá ou Iya Detá, Iya Kalá e Iya Nassô¹⁰. Sendo o primeiro a funcionar regularmente na Bahia, nele está arraigado a tradição, aquilo que mais perto pode se chegar do que se fazia na África, representado aqui pela região de predominância nagô, em particular a Nigéria, e o reconhecimento da fidelidade aos rituais que lá se praticavam. É exatamente deste terreiro que vão surgir, um logo depois e outro um pouco mais tarde, outros dois famosos terreiros estudados pelos principais intelectuais dedicados ao assunto – antropólogos, etnógrafos e sociólogos – que avaliando suas composições formularam teoricamente a idéia do que era tido e visto como puro: são eles o terreiros do Gantois e, posteriormente, o Ilê Axé Opô Afonjá. A noção de pureza dos cultos afro-brasileiros é

⁸ Isto porquê o lugar onde funcionou a primeira vez se localizava atrás da Igreja da Barroquinha, no antigo centro histórico de Salvador

⁹ Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico Inscrição:093 Data:14-8-1986 Livro Histórico, Inscrição:504 Data:14-8-1986, Nº Processo:1067-T-82. Outros terreiros importantes tombados: Gantois, Bate-Folha, Axé Opô Afonjá e o Ilê Maroiá Láji.

¹⁰ Iyá significa mãe.

facilmente reconhecível na análise da literatura antropológica do início do século XX, nas obras de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide até a década de setenta do século passado.

Fundado em 1849, o Gantois foi fruto de uma dissidência, a primeira, acontecida no terreiro da casa Branca tendo em vista a sucessão de mãe Marcelina, sua dirigente até então. Após sua morte, entram na disputa pelo poder de chefiar a prestigiosa casa duas de suas filhas espirituais, Maria Júlia Conceição e Maria Júlia Figueiredo, sendo esta última a substituta legal de Marcelina pelas regras de sucessão estabelecidas por seus membros. Derrotada na sua tentativa de assumir o comando, Maria Júlia da Conceição se afasta do lugar e decide arrendar um terreno no Rio Vermelho, onde futuramente viria a fundar com as outras pessoas que a seguiram neste afastamento o terreiro do Gantois, que se chamava assim devido ao nome da família belga do proprietário, dona das terras compradas e muito envolvida com o tráfico de escravos.

Após Maria Júlia Figueiredo, Ursulina (mãe Sussu) ficou à frente do terreiro da Casa Branca e com a sua morte ocorreu uma nova disputa pela sucessão, que da mesma maneira causaria também uma dissidência entre seus membros. A protagonista desta vez era Eugênia Ana dos Santos, mais conhecida como Aninha que, mesmo não pretendendo assumir o controle do terreiro, articulava para que seu irmão de santo de Recife e nesse momento na Bahia, Ti' Joaquim, fosse o substituto de Sussu. Por fim, como a substituta legal não pôde assumir, seu lugar acabou sendo ocupado por tia Massi, Maximiana Maria da Conceição, fazendo com que Aninha e novamente aqueles que acompanharam sua dissidência, inconformados com a derrota, fundassem em 1910 o Ilê Axé Opô Afonjá.¹¹ Sendo assim, após este último ato, estava constituída a santíssima trindade do candomblé baiano. Devido a sua origem comum, todos assumem seu papel comprovadamente tradicional, uma vez que são terreiros que têm como primazia e maior influência as características africanas resguardadas por seus sacerdotes, ou melhor, suas sacerdotisas uma vez que as mulheres são grande maioria

¹¹ Seu prestígio vai se firmar sobretudo nos anos de 1960 e 70, quando artistas e intelectuais a ele ligados por laços religiosos ou afetivos trarão para a cultura popular muitos elementos da religião dos orixás. Cf. PRANDI, Reginaldo (1999). “Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento e Africanização” In: Bacelar (org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro : Pallas

no comando espiritual do candomblé¹². Este lado religioso, portanto, já está constituído e legitimado, independentemente dos intelectuais que depois vieram a estudá-los e que não foram poucos.

Esta questão é de suma importância porque revela um aspecto muitas vezes ignorado e colocado fora de discussão nos estudos ulteriores. Antes mesmo que estes intelectuais pudessem determinar e escolher quais seriam os terreiros analisados em seus estudos sobre o candomblé e a tradição africana no Brasil eles, ao chegar na Bahia, já encontram de certa maneira esta legitimidade da tradição constituída não só entre as pessoas envolvidas com a religião, negros africanos em sua maioria, mas também na sociedade em geral, pois a tradição existe e se constrói mesmo que nenhuma palavra ainda tenha sido dita sobre ela por alguém ligado à academia. Se não fosse isso verdade, se não existisse esta organização minimamente estruturada e compartilhada pelos mais diferentes indivíduos da sociedade baiana, a escolha do terreiro a ser analisado não seria feita da maneira que foi, direta, em reconhecimento aos valores que dele se tinha, visto que o estudioso pretendia com sua abordagem não criar uma tradição, mas trazer à tona uma que já existia e saltava aos olhos de seus observadores.

Partir do pressuposto, no meu entender equivocado, de que a tradição e a pureza só passaram a existir dentro do candomblé baiano a partir do momento em que ela se tornou objeto de estudo intelectual é um grande erro. Cabe aqui salientar que este é um processo inerente à constituição dos grupos, analisados ou não, e que mesmo antes de entrarem na lista de inteligibilidade já possuíam suas próprias regras e limites estabelecidos, em caráter local e autônomo ou mesmo com uma amplitude maior de influência. Partir desta lógica é imaginar que antes do “estudo de caso” ou mesmo se ele não existisse, nada do que temos hoje se apresentaria. Seria negar a capacidade destes grupos se organizarem de maneira própria, independente de qualquer avaliação externa e sujeita a desvios ideológicos.

Ao que tudo indica, os que pesquisaram as religiões negras, com vários objetivos distintos, escolheram a Bahia por motivos óbvios, uma vez que ainda no final do século XIX mais da metade da sua população era constituída de negros e lá então seriam maiores as possibilidades de ainda estarem presentes e vivos muitos dos elementos originais da sociedade africana. Digo vários motivos porque é neste contexto, ainda sem uma preocupação demasiada com a religiosidade negra, que surge o pioneiro destes

¹² Cf LANDES, Ruth (2002). *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

estudos em terras brasileiras. Raymundo Nina Rodrigues foi o precursor na problemática negra que se colocava como questão para o desenvolvimento da sociedade nacional, e é dele uma das primeiras teses que colocam a raça negra como objeto de estudo particular.

Seguindo uma tese evolucionista, em voga como modelo intelectual europeu no final do século XIX, que colocava as raças em diferentes estágios de evolução de acordo com sua procedência e sua cultura, entendida aqui num sentido amplo, que envolve a cultura material, ou seja, as técnicas de fabricação de objetos por exemplo, o médico-legista afirmava a inferioridade de raça do negro africano, colocando como uma de suas principais características certa incapacidade física que não permitia aos de sua raça trabalhar com conceitos mais amplos como os da necessárias abstrações do monoteísmo católico vigente. O mestre maranhense procurava, ao mesmo tempo, demonstrar que esta convivência com este tipo social em atraso patológico poderia de alguma forma representar um perigo para o conjunto da nação em geral, incluídas também as classes ditas superiores que corriam o mesmo risco que as classes subalternas de se tornarem negras.¹³

Outra preocupação primordial de Rodrigues era desvendar os motivos e as condições dessa inferioridade e, estabelecida esta diferenciação entre estágios evolutivos, comprovada nos moldes científicos da época, constituir fóruns diferenciados de avaliação para este grupo, uma vez que seus atos bárbaros cometidos não seriam fruto de sua mentalidade ruim, mas sim consequência de seu atraso intelectual e cultural. Defendia assim um tratamento diferente para este grupo principalmente nas questões judiciais, apreciações distintas para grupos distintos pois não poderiam ser julgados pelas leis civilizadas em que agora se encontravam. Os terreiros não deveriam estar sob os olhos da repressão policial, mas sim do controle médico, já que Nina Rodrigues considerava a posse dos negros um problema de psiquiatria e que deveria ser tratado como histeria.

Mesmo reconhecendo esta inferioridade racial e cultural dos negros procedentes de terras africanas, Nina Rodrigues fazia uma distinção entre os próprio negros onde afirmava a existência de grupos mais evoluídos ao lado de outros que, ainda que de

¹³ RODRIGUES, Raymundo Nina (1935) *O Animismo fetichista dos negros na Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 185-186. Apud CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas, p. 221

mesma procedência continental, eram vistos como menos avançados. Essa separação criada por ele acaba por eleger, digamos assim, o “melhor dos piores” o que não deixa de ser uma distinção importante já que para ser feita e afirmada partiu de idéias e constatações objetivas e correntes na realidade do contexto baiano observado no final do século XIX e início do XX.

Esta distinção proposta pelo autor em questão leva em consideração principalmente dois grupos de escravos africanos que se encontravam na Bahia: os nagôs oriundos da África Ocidental, Nigéria principalmente, e que chegaram em maior número no período final da escravidão, e os bantos, originários da região denominada África Central Ocidental, principalmente Congo e Angola, que aqui já estavam¹⁴. Para que fosse possível estabelecer e afirmar concretamente a presença destes dois grupos, Nina Rodrigues se baseou principalmente em estudos como o do coronel Ellis e do missionário Bowen, até então os únicos disponíveis naquela época sobre as culturas iorubá (nagô). Tendo em mãos estes escritos e os que ele mesmo empreendeu na Bahia, pôde então realizar uma comparação que o permitia chegar a conclusões que estabeleciam a proveniência de determinadas práticas de algumas regiões específicas da África.¹⁵

É aqui que pela primeira vez aparece uma distinção que leve em consideração aspectos culturais de ambos os grupos, ainda que fossem considerados, independentemente de sua classificação, como inferiores em relação ao branco. Em obra publicada sobre os africanos no Brasil, no início do século XX, Nina Rodrigues aponta de maneira clara uma supremacia iorubá, no caso os nagôs da Bahia, que era considerada por ele uma verdadeira “aristocracia” entre os negros trazidos para o Brasil. Mesmo que em estudos posteriores esta separação tenha sido utilizada para caracterizar desde os primórdios a supremacia e a pureza do grupo nagô sobre o banto, alguns autores entendem que seria muito improvável que este tenha sido o objetivo de Nina Rodrigues. Segundo Serra:

“Nina achava os nagôs superiores aos bantos, mas é óbvio que também os estimava congenitamente limitados a um baixo estágio evolutivo. Isso não chega

¹⁴ Cf. VERGER, Pierre (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio.

¹⁵ RAMOS, Arthur (1950) “Os estudos negros e a escola de Nina Rodrigues” In: *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir.

a ser, por certo uma glorificação (...) de qualquer modo não se percebe em sua obra qualquer nostalgia de uma pureza africana. No que tange ao candomblé, ele punha as esperanças de evolução em uma perspectiva de assimilação depuradora deste culto pelo cristianismo: o contrário de um retorno africanista”¹⁶

Para este autor, não se percebe inicialmente em sua teoria qualquer menção ou propósito de se estabelecer o que seria o mais tradicional no quesito negros africanos, ou mesmo estipular o que deveria ser visto com religião ou como feitiçaria. Para ele, qualquer que fosse a influência que os negros atrasados exercessem sobre a constituição do povo brasileiro ela seria ruim, uma triste contribuição à degeneração do homem civilizado e de suas organizações. Ainda que encantado com a efervescência cultural e religiosa que se desenhava na Bahia ou mesmo tendo delimitado sua visão através da escolha de um terreiro que pretendia comprovar sua tradição, pureza e originalidade em relação a África, não parece ser seu intuito construir o cabedal intelectual que seria a base e origem do conceito de supremacia nagô.

Uma outra avaliação tem Beatriz Dantas que afirma, pelo contrário, que teria sido exatamente Nina Rodrigues um dos primeiros a estabelecer a diferenciação que vai dar origem à instituição intelectual que define academicamente o que passará a fazer parte do culto tido como puro ou não, tendo como base o modelo nagô. Mostrando que o código penal da época tinha uma diferenciação de atuação em relação às religiões estabelecidas e práticas mágicas, vistas como feitiçaria, curandeirismo e, portanto, passíveis de punição, ela procura demonstrar que Nina Rodrigues empenhou-se em afirmar que o culto existente nos candomblés de origem nagô era de fato uma religião organizada – e não magia - passível então de liberdade de culto assegurada pelo mesmo código que então ainda o reprimia. Este ato acabaria por recortar um modelo especialmente entre os vários existentes dentro da religiosidade negra da Bahia, instaurando neste momento estudos que privilegiariam o modelo nagô e o transformariam em padrão para os demais cultos. Com relação a este fato, Dantas comenta:

“Mas este gesto instaurador é, ao mesmo tempo, um gesto inaugural e de degredo, pois, se o jeje-nagô é a verdadeira religião, pressupõe que os outros não o são. Desse modo, religião e magia, categorias de análise de uso consagradas na Antropologia, serão trabalhadas e retomadas ‘cientificamente’ nos anos 30 pelos

¹⁶ SERRA, Ordep (1995). *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes/ Koinonia.

seguidores de Nina Rodrigues, na tentativa de recortar, sobre as práticas de religiosidade popular, a verdadeira e pura religião dos nagôs e as práticas degenerada da feitiçaria e magia dos demais componentes das camadas populares”¹⁷

Waldemar Valente, que faz no seu estudo uma análise teórica do sincretismo existente na sociedade brasileira, primeiro em termos metodológicos e depois em termos religiosos, também se posiciona sobre o tema e procura deixar claro algumas considerações sobre a obra pioneira de Nina Rodrigues. Da mesma maneira que Dantas, Valente faz uma crítica ao referido autor no sentido deste não ter levado em consideração a tradição banto afirmando, na época, que já se tinha o conhecimento principalmente pelos sinais indiretos da sua influência – as sobrevivências culturais – que o número de bantos entrados na Bahia foi considerável. Ainda segundo Valente:

“Nina Rodrigues não só desconheceu o restante da população negra existente no Brasil, como até mesmo parece não ter levado na devida conta a influência cultural banto na Bahia. Embora percebesse a presença de traços culturais sul-africanos, o que lhe interessava era o negro sudanês. Para ele só o sudanês pesava na balança social e religiosa da Bahia”.¹⁸

Mas o autor ao que parece está falando do tempo em que Nina havia feito suas pesquisas. Mais tarde, ou melhor, alguns parágrafos depois, ele passa a referendar tal crítica feita por ele próprio e mesmo afirmando que o contingente banto foi “tão grande quanto o sudanês”, afirma:

“O que não se pode negar é que os negros sudaneses tinham um aparelhamento cultural superior aos bantos. Neste particular, isto é, no que se refere à importância cultural dos sudaneses, as opiniões de Nina Rodrigues tem sido perfeitamente confirmadas. Importância cultural que se refletiu de forma particular na força de difusão religiosa (...) a sua preeminência revelou-se exuberantemente no aspecto religioso”¹⁹

¹⁷ DANTAS, Beatriz Góes (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

¹⁸ VALENTE, Waldemar (1977) *Sincretismo religiosos afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

¹⁹ Idem, p. 8

Em seu livro *Os Africanos no Brasil*, Nina declarava ter inutilmente procurado entre os negros da Bahia alguma forma de tradição resguardada de terras africanas, de idéias religiosas pertencentes aos bantos, afirmando que só encontrara na Bahia “*uns três Congos e alguns Angolas*”²⁰. Difícil compreender uma afirmação como esta, que quase parte do pressuposto de que não existia nenhuma organização religiosa negra antes da chegada dos nagôs. Até mesmo João Reis, declaradamente defensor da hegemonia nagô, faz uma ressalva neste aspecto. Ele revela a presença na cidade de Salvador, no início do século XIX, de outros terreiros de diferentes tradições religiosas, descoberta feita em decorrência da análise de processo sobre perseguições religiosas neste período.²¹ Aqui é necessário deixar claro este aspecto pois ele não é visto de forma unânime entre os estudiosos, e muitos não enxergam neste momento a produção de uma classificação pureza-impureza em relação à origem africana nagô.²² Na concepção destes a diferenciação existente entre nagôs e bantos residiria fundamentalmente na maior capacidade cultural e intelectual dos primeiros, sem nenhuma relação direta com qualquer forma ou disputa de hegemonia no campo religioso.

Analisando ainda as diversas manifestações culturais e religiosas que rodeavam seu campo de visão, Rodrigues também pensou em alguns modelos onde elas pudessem encontrar significados e ser classificadas de acordo com seus encontros. Mesmo sendo conhecido já em sua época, o autor não utiliza o conceito de sincretismo, preferindo expressões como: fusão de crenças, justaposição de exterioridades e idéias, associação, adaptação, equivalência de divindades e, principal e significativamente, a ilusão da catequese.²³ Este último conceito criado procurava dar conta das proximidades existentes entre os deuses negros e os santos católicos, que para ele decorria principalmente da equivalência entre as divindades dos dois grupos.

²⁰ RODRIGUES, Raymundo Nina (1988). *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional. P. 174 O Original é de 1906

²¹ Cf. REIS, João José (1989). “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu” In: REIS, João José & SILVA, Eduardo (org.). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 32-61

²² Pretendo retomar este debate de maneira mais ampla no capítulo II, procurando aqui somente colocar as visões existentes sobre o problema e entendendo a sua lógica adotada.

²³ FERRETI, Sérgio F. (2001) “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades” In: *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*, Vol. 6, No. 11, p. 13-26

O intuito era realizar uma avaliação mais detalhada das formas de interação entre as culturas aqui presentes e o necessário estudo de suas origens para que pudesse ser estabelecida uma linha de contato que permitisse entender a lógica adotada pelos africanos no Brasil. Já para analisar a religião africana na sua prática ritual, ele escolhe o terreiro do Gantois no qual realiza suas pesquisas com a ajuda preciosa de seu informante de nome Martiniano Eliseu do Bonfim, seu principal contato e colaborador remunerado, que propiciava ao mestre o entendimento daquilo que surgia em seus estudos como o tradicional africano.

É importante lembrar que novamente a escolha não se deu ao acaso. Nascido na Bahia em 1859, Martiniano era filho de escravos alforriados, tendo sido enviado por seu pai para estudar a língua iorubá em Lagos, capital da Nigéria. Após este período de viagem ele retorna para Salvador e se torna um respeitado líder religioso que sempre manteve, por tal condição, contato e uma estreita ligação com destacados intelectuais baianos. Era reconhecido por todos como detentor de um grande conhecimento das tradições africanas e era consultado por grande parte dos intelectuais dedicados ao tema, entre eles Donald Pierson no período entre 1935 e 1937, da Universidade de Chicago; Ruth Landes, antropóloga americana da Universidade de Columbia em 1938 e Franklin Frazier, em 1940.²⁴ Alguns autores apontam justamente o fato de que, por ser Martiniano de origem nagô, teria ele de certa maneira ignorado os elementos existentes das outras tradições africanas que coabitavam o espaço baiano, minimizando qualquer outra contribuição cultural de origem africana que não fosse de sua origem iorubá. Segundo Landes:

“O ingresso no território dos negros se dá por meio de uma visita formal a um “mago” e “vidente”, Martiniano do Bonfim, considerado uma “verdadeira instituição na Bahia”. “Os cientistas procuravam-no às vezes para obter informações e o seu nome se notabilizou entre eles graças ao maior cientista social do Brasil, o Dr. Nina Rodrigues”. Ruth Landes percebe em Martiniano uma certa idealização das características fenotípicas da raça negra e das tradições oriundas da África. Martiniano era um nostálgico de um mundo negro idealizado: “era um negro puro-sangue e se orgulhava ferozmente disso; condenava a mistura com o sangue branco e a camuflagem dos traços negros, como espichar cabelos. Denunciava a indiferença pelas línguas ancestrais das

²⁴ LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de 1930” In: *Estudos avançados*, Dez. 2004, vol.18, no.52, p.201-221

tribos iorubá, ewê e afins; censurava com paixão a ignorância dos padrões morais e das tradições africanas.”²⁵

Este fato teria dado início ao processo de construção de uma pureza nagô, até então existente somente no pensamento de algumas figuras representativas do candomblé, como mãe Menininha do Gantois que era extremamente ligada a Martiniano e concordava em vários pontos com as posições religiosas adotadas por ele. Os candomblés que almejavam o ideal de pureza de suas origens africanas, no caso a nagô, tinham como principal alvo de suas críticas os terreiros que implementavam em seus rituais o culto aos caboclos, visto como de origem banto e como elemento que aparecia para deturpar a verdadeira tradição nagô. Segundo Martiniano, por exemplo, a possessão pelos orixás nos candomblés iorubás deveria ter um caráter feminino, conforme acontecia nos três principais terreiros já citados. Qualquer terreiro que permitisse a possessão da divindade em homens e prestasse culto aos caboclos estaria assim entrando para o grupo dos sem tradição, logo, impuro.²⁶

É preciso também lembrar que no final do século XIX acaba-se de descobrir a organização social e religiosa dos iorubás, assim como sua grande complexidade ritual. Sendo assim, não é de se estranhar o encantamento que teve Nina Rodrigues ao encontrar, por volta de 1890 um moço jovem, negro, que tendo residido em lagos ensinava para ele a ortografia correta das palavras iorubás e sabia detalhadamente diversas práticas religiosas desta região. Podemos imaginar a contradição vivida por ele ao depender de alguém de uma raça vista e analisada por ele próprio como inferior para que suas pesquisas pudessem ter andamento...

É somente na década de 1930 que os estudos de Nina Rodrigues vão ser novamente apreciados, sendo reeditados por Arthur Ramos. Suas principais obras, *O negro Brasileiro* (1934), *O Folclore negro no Brasil* (1936), *As culturas negras no Novo Mundo* (1938) e *Aculturação negra no Brasil* (1942) foram pensadas em uma época marcada pela busca da “brasilidade”, do que viria a ser a verdadeira representação

²⁵ Encontro anual da ANPOCS – Outubro de 2000. GP 1 “Memória Social e Biografias”. Coordenação: Regina Novaes e Dulce Pandolfi. Título da apresentação: Subjetividade, Alteridade e Memória Social em Ruth Landes. Autora: Regina Abreu (UNIRIO)

²⁶ É interessante notar que a mesma diferenciação feita por Martiniano é seguida por Nina Rodrigues e posteriormente por seus discípulos. Aqui fica clara a existência deste princípio antes de ser analisado pelos intelectuais, como afirmei anteriormente.

nacional do povo brasileiro. Não que esta fosse a preocupação central de todos os autores que eram seus contemporâneos. Como é sabido, a busca de uma forma que pudesse ser representante desta identidade brasileira e do ser brasileiro foi uma constante em diversos autores da geração de 30, entre eles Gilberto Freyre, Caio Prado Junior e Sergio Buarque de Holanda²⁷. Estas referências ficam mais claras quando nos remetemos às discussões em voga nesse período onde, como nos mostra Rebeca Gontijo:

“Diante do impasse produzido pela interpretação do Brasil como país das diferenças e a apropriação de teorias deterministas, que condenavam o país ao fracasso, justamente devido ao predomínio da diversidade, a solução – construída a partir dos debates entre intelectuais, cientistas e políticos – parecia estar nas proposições que afirmavam a progressiva eliminação das diferenças observáveis. As diferenças ‘raciais’ deveriam ser eliminadas pelo progressivo embranquecimento da população devido à mestiçagem com o elemento branco que, acreditava-se, tendia a predominar sobre qualquer outro. Daí o ‘mito do embranquecimento’ racial”²⁸

Tem-se que entender a preocupação quanto à brasilidade em sua época. Na área de estudos sobre relações raciais e étnicas, a década de 1930 marca um período de transição entre duas formas de interpretação do Brasil. A primeira, derivada das teorias do “racismo científico” do século XIX, utilizava o conceito de raça - em seu sentido biológico - para analisar e, por vezes, propor “soluções” para o “problema” das relações raciais no país, como, por exemplo, Oliveira Vianna²⁹; a segunda, derivada de uma vertente antropológica (cultural) e sociológica recente, tendia a pensar a cultura como elemento central para a compreensão das relações étnicas em uma sociedade “pluriétnica” da qual Ramos será um dos percussores.

É dentro deste debate que Ramos procura em seu texto de 1934, *O negro brasileiro*, estabelecer uma nova forma de abordagem, diferente da empregada por Nina, adotando

²⁷ Em 1933 Caio Prado Júnior escreve *Evolução política do Brasil: colônia e império*; Em 1933 Freyre escreve *Casa Grande e Senzala* e em 1936 Sérgio Buarque de Holanda escreve *Raízes do Brasil*.

²⁸ GONTIJO, Rebeca. “Identidade nacional e ensino de História: a diversidade como “patrimônio sociocultural” In: ABREU, Martha & SOIHET, Raquel (org – 2003) *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed Casa da palavra.

²⁹ Em 1920 saíram a público duas obras suas que buscavam explicar o país a partir de teorias racistas: *Populações Meridionais do Brasil e Evolução do Povo Brasileiro*.

uma visão culturalista que via nas ações dos negros não um problema de raça, mas sim reflexos de sua cultura que com o tempo e os efeitos da aculturação, abandonariam de forma natural tais práticas negativas entrando em “contato com uma forma religiosa mais evoluída”, o catolicismo.³⁰ Arthur Ramos entende que, apesar da sua inegável contribuição cultural ao Brasil o negro, por falta desta aculturação completa, continua sendo um indivíduo em estágio inferior de desenvolvimento mental e cultural. Um estágio que seria determinado pela inferioridade de seu grupo cultural. Pois, para o autor, o Homem vale por sua pertença a determinada cultura, sociedade ou civilização, e não pelo simples fato de ser Homem. Sobre esta idéia:

“Aculturação compreende aqueles fenômenos que resultam quando os grupos de indivíduos de diferentes culturas chegam a um contacto, contínuo e de primeira mão, com mudanças conseqüentes nos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos”³¹

Mas ainda que adotando este conceito culturalista, muitas vezes o autor aborda temas relacionados à religiosidade negra eivado dos preconceitos racistas utilizados à época de seu mestre. Da mesma maneira que era encontrada em Rodrigues, Ramos também faz uma distinção no sentido de estabelecer uma diferenciação existente entre os próprios negros de origem africana, caracterizando através de aparências e hábitos os negros de origem banto e nagô. Os primeiros, os “Angolas eram mais fracos, fisicamente, do que os sudaneses. Loquazes, indolentes, eram muito festivos”, os segundos, “eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores e os mais inteligentes de todos”.³²

É também nesta obra que ele realiza de maneira pioneira uma primeira comparação que leva em consideração aspectos locais de diferentes regiões do país, principalmente em relação às práticas religiosas que se desenvolviam no Rio de Janeiro e na Bahia, onde vai procurar encontrar na sua ótica cultural os aspectos que foram fundamentais

³⁰ RAMOS, Arthur (1940) *O negro brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. P. 215

³¹ R. Redfield, R. Linton & M. J. Herkovits, *A memorandum for the study of acculturation*, American Anthropology, vol. XXXVIII, pags. 149-152. Apud RAMOS, Arthur (1942). *A Aculturação Negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, p. 34

³² RAMOS, Arthur (1971). *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do estudante do Brasil. Original de 1939. Apud DANTAS, Beatriz Góes (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. p. 157.

para que as organizações religiosas negras neste territórios se desenvolvessem da maneira como existiam. Surge então uma primeira distinção de hierarquia cultural de origem africana, responsável por estabelecer e delinear as diversas formas de atuações e interações sociais que seriam empregadas de maneira mais objetiva na religião. Sua estrutura, sua organização, seus rituais e suas maneiras de lidar com as novas informações de uma sociedade em transformação seriam aqui explicadas por sua procedência cultural africana, algumas mais evoluídas capazes de manter suas tradições (nagô) e outras, em função de sua parca mitologia, propensas às mais diversas assimilações (banto). O primeiro grupo é remetido às terras iorubás, enquanto que o segundo faria parte da região Congo-Angola; o candomblé tradicional baiano e a macumba carioca.

Esta macumba carioca apreciada por Ramos surgiria no seu entender como fruto do encontro de diferentes grupos sociais que estariam buscando neste momento, um período de formação da identidade nacional que tinha o Rio de Janeiro como referência, alguma forma de integração social. Propõe então, para este esquema religioso analisado, um sincretismo que se formaria entre os cultos africanos, ameríndios, católicos e espíritas³³. É exatamente dentro deste diagnóstico da macumba que Ramos vai colher e se referir ao termo Umbanda – “O chefe da *macumba* ou *umbanda* é chamado também de *pai de terreiro*”³⁴, mas ainda sem perceber ou estabelecer uma divisão clara que a reconhecesse como uma religião, fato que só será avaliado mais tarde por pesquisadores posteriores, principalmente Roger Bastide.³⁵

Afirma o autor que os candomblés baianos conseguiam guardar uma tradição que era legitimamente sudanesa, enquanto a macumba carioca representaria os sinais típicos da organização religiosa banta, heterogênea e com um alto grau de diluição no contato com a civilização que se desenvolvia no litoral.³⁶ É importante lembrar que da mesma maneira que seu antecessor, faz suas pesquisas de campo no terreiro do Gantois, já apontado como um dos principais mantenedores da pureza africana. Foi lá também que

³³ RAMOS, Arthur (1940) *O negro brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. P. 168

³⁴ Idem, p.96

³⁵ “nada mais emocionante, para um Sociólogo, do que ver sob seus próprios olhos nascer uma nova religião. (...) É aqui que se vê toda a superioridade do ponto de vista sociológico sobre o ponto de vista culturalista” Cf BASTIDE, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*, 2 vols., São Paulo: Pioneira/EDUSP. Especialmente o capítulo VI intitulado “O nascimento de uma religião”.

³⁶ Idem.

em suas andanças com o escritor Jorge Amado foi iniciado no culto para o orixá Ogum, o que lhe deu o apelido de Ogum do Gantois.

Ou seja, o candomblé baiano representa para Ramos a pureza, ou melhor, uma maior manutenção de seus traços culturais africanos de origem, enquanto que a macumba carioca, por ser mais flexível e heterogênea, abria espaços e incorporava elementos de outras tradições, o que de maneira inexorável acaba por torná-la impura. Neste sentido, este culto heterogêneo vai buscar sua referência naquilo que existia de puramente africano:

“No Brasil, o Quimbanda ou Embanda perdeu muito do seu prestígio e não conseguiu se impor como o babalaô Yorubá. Tem apenas a função de chefe de macumba, secundado por um auxiliar ou acólito, o cambone, cambono ou cambondo. Por influência dos cultos gegê-nagôs, o Embanda é também chamado pai-de-santo e os iniciados, filhos e filhas-de-santo (...) o ritual das macumbas de influência banto é de uma grande simplicidade, em paralelo com os dos candomblés de origem gêge-nagô”³⁷

Com esta afirmação Ramos acaba reafirmando a supremacia cultural de determinado grupo cultural africano, não só por sua maior tradição, mas também por, em razão desta sua característica, servir de referência para os demais grupos religiosos africanos. Esta referência só poderia ser constituída e referendada na medida em que os próprios praticantes de outra composição religiosa – e ainda por cima longe da Bahia - se apóiam na sua estrutura, apontada como altamente organizada, uma vez que neste seu exemplo estaria sendo demonstrada de maneira clara e inequívoca uma supremacia real desta concepção religiosa. A pureza do culto nagô seria então uma de suas principais qualidades que possibilitavam a sua inserção no meio afro-religioso em expansão neste momento.

É neste mesmo contexto cultural dos anos 30 que surge Édison Carneiro, um dos primeiros a trabalhar e a ter como objetivo principal o estudo das religiões afro-brasileiras, sejam elas de influência nagô ou banto. É dele a primeira obra que surge, em 1936, especificamente falando sobre os candomblés da Bahia, intitulada *Religiões Negras*. Esta obra aparece como resultado de suas pesquisas realizadas no terreiro do

³⁷ RAMOS, Arthur. “linha de Umbanda” In: CARNEIRO, Edison (1950). *Antologia do negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir. P. 371

Engenho Velho, da mesma maneira que em 1948, com *Candomblés da Bahia*, onde até mesmo uma planta da casa é mostrada como a forma tradicional. Falando sobre a primeira obra o autor define seu eixo espacial de análise:

“Limitei as minhas observações à Bahia, não ao Estado, mas à Cidade da Bahia, e só acidentalmente não me refiro a outros pontos do interior. E centralizei as minhas pesquisas quanto ao fetichismo jeje-nagô, no mais do que centenário candomblé do Engenho Velho e, quanto aos candomblés de caboclo, um pouco por toda a parte”.

É também nesta obra que Carneiro vai retomar uma série de idéias construídas anteriormente por Nina Rodrigues e atualizadas por Arthur Ramos, estabelecendo da mesma forma que estes autores uma diferença hierárquica entre os negros de origem banto e os de origem nagô. Enquanto a pureza passava a ser uma representação quase que intrínseca da tradição nagô, os bantos apareciam nessa comparação sempre em oposição ao puro e ao tradicional:

“Os negros sudaneses eram, em relação aos negros bantos, muito mais adiantados em cultura, sendo ainda superiores, neste particular, ao selvagem nativo. Estudando a história dos negros no Brasil, Nina Rodrigues afirmava que, “dentre estes, senão a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses”, o que as pesquisas ulteriores vieram confirmar. Dentro estes negros sudaneses, sobressaíram os nagôs (iorubás) da Costa dos escravos.”³⁸

Neste sentido, enquanto a tradição era afirmada como pertencente ao ritual nagô, tudo o que de certa maneira não se enquadrasse nesta forma de organização superior era visto como impuro, logo pertencente aos domínios dos impuros que tinham sua representação nos chamados candomblés de Caboclo³⁹, lugar em que as regras não se faziam presentes e normalmente o abrigo dos ignorantes da verdadeira origem religiosa africana, os charlatães. Segundo o autor:

³⁸ CARNEIRO, Édison (1936) *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

³⁹ Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, funcionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados candomblés de caboclo na Bahia. Idem p. 62

“Os candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais *sessões de caboclo*, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano*, isto é, jeje-nagô. A extrema simplicidade do ritual possibilita o mais largo charlatanismo”.⁴⁰

Em 1937 a preocupação com os bantos afirmada por ele anteriormente ganha corpo e publicação. Em *Negros bantos – notas de uma etnografia religiosa*, escrita com a colaboração de artigos apreciados no II Congresso afro-brasileiro que acontecera no mesmo ano⁴¹ e que tinha Carneiro como um dos principais organizadores, ele procura demonstrar a sua verdadeira intenção com estes escritos e diz que o resultado deste livro tinha como principal objetivo “procurar conseguir um lugar ao sol para o negro banto da Bahia”.⁴² É também no final da introdução que o autor nos fala que, mesmo se correndo o risco da generalização, esses negros do sul (bantos) detêm o monopólio do folclore negro na Bahia.⁴³

E a partir do primeiro capítulo, em que aborda as sobrevivências religiosas existentes na Bahia, começam a surgir as suas segundas interpretações, tendo em vista que são praticamente as mesmas de *Negros bantos*, interpretações do processo de organização religiosa típica deste grupos: “pode-se dizer que, na Bahia, os negros bantos esqueceram seus próprio orixás. Este fato, fácil de ser notado mesmo à primeira vista, explica-se, *naturalmente*, pela pequena consistência de suas concepções míticas” (*grifo meu*).⁴⁴ Este *naturalmente* leva em consideração tudo aquilo que já foi produzido e apresentado sobre esta origem africana e tem como principal base para a afirmação o reconhecimento, por grande parte da academia e dos crentes também, das informações prestadas por Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

Tendo em vista esta diferenciação acusada entre *tradição organizada e pura*, e *nenhuma tradição, desorganizada, impura*, o único motivo que fazia os candomblés de caboclo sobreviverem era o sincretismo que realizavam com o ritual Nagô, que passava

⁴⁰ Ibidem P. 70

⁴¹ Carneiro organiza o segundo congresso afro-brasileiro da Bahia, que tem como principal intuito criar uma maior relação de proximidade entre os chefes de culto das tradições religiosas africanas e os intelectuais que as tinham como objeto de estudo.

⁴² CARNEIRO, Édison (1937) *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. P. 122

⁴³ Idem, p. 129

⁴⁴ Ibidem. p 134

assim a purificá-los, emprestando-lhes em determinado momento o respaldo e a legitimidade que emanavam dos antigos terreiros e de suas tradições verdadeiramente africanas: “muito provável será, portanto, a afirmação de que estes candomblés só se mantenham à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs, aproveitando a sua mítica, o seu ritual fetichista”.⁴⁵

Em *Candomblés da Bahia*, já em 1948, o tom permanece o mesmo. Mas é nesta obra que Carneiro vai procurar estabelecer um tipo ideal, um modelo de culto que irradiou da Bahia com focos menores em Pernambuco e no Maranhão. “O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil, que ainda agora serve de espelho a todos os outros cultos...”⁴⁶ É nesse processo de fascinação que o autor se encontra em relação ao culto que escolheu para estudar que se desenvolvem suas idéias. O modelo por ele apresentado reside em um ponto principal, sendo os outros decorrentes deste primeiro, mas fundamentais para se observar a origem africana, principal sustentação da idéia de pureza. É a própria divindade que se apossa do crente, e não espíritos de mortos ou ancestrais de outras tradições, como na pajelança ou no espiritismo. Fora deste modelo, ou ainda, adotando rituais ou práticas que não sigam esta lógica, não se estrutura então um culto religioso puramente africano.⁴⁷ Em relação a esta maior “força nagô” em relação aos “outros”:

“Em contraste com esta força interior que emana naturalmente das mães nagôs e jêjes, os pais de Angola, do Congo ou caboclos são quase todos improvisados, *feitos* por si mesmos, “aprendendo uma cantiga aqui outra ali”, como dizem os chefes nagôs e jêjes. Vários destes pais jamais sofreram o processo de *feitura* do santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana – os *clandestinos* do desprezo nagô”.⁴⁸

É dentro deste conjunto de idéias expostas sobre o que deve ser considerado puramente africano, relacionado diretamente ao que de original se têm em relação à África, que vai se estabelecer o debate fundamental travado sobre a religiosidade negra africana em terras brasileiras. O afro-brasileiro passa então a ser visto mais como *afro*

⁴⁵ Ibidem, p. 136

⁴⁶ CARNEIRO, Édison (1977). *Os Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 21

⁴⁷ Idem, p.25

⁴⁸ Ibidem, p. 106. *Feitos* ou *feitura no santo* é relativo ao processo de iniciação, aqui julgado em relação mais a quem realizou este processo do que à própria pessoa iniciada.

do que *brasileiro* na medida em que suas estruturas e rituais religiosos passam a representar diretamente uma relação com o que se fazia identicamente no continente africano. Ainda que existam outros autores importantes em relação ao tema, como Roger Bastide, que troca a análise culturalista anterior pela sociológica, mas continua com a mesma distinção banto-nagô⁴⁹, são estas as bases de argumentação utilizadas no embate de posições que vai se processar. Cada autor vai, dentro de sua teoria, buscar nestas definições tidas como referências os pressupostos adotados para exemplificar, de acordo com seu objetivo, a supremacia – ou a denúncia - deste modelo nagô baiano construído.

“Reação banto”: o campo se divide

Este tipo específico de debate não se dá de maneira aleatória ou ao acaso. É por volta dos anos 60 que o candomblé passa a se expandir em direção a outros territórios nacionais de maneira mais ampla, fazendo com que muitos umbandistas se “transferissem” para o seu culto tendo em vista o retorno e a busca de uma verdadeira raiz que fosse original, considerada mais forte, misteriosa e poderosa. São anos marcados pelo movimento de contracultura europeu, de contestação dos valores ocidentais arraigados ao que existe de concreto e material na vida, buscando-se no lado espiritual outras possibilidades de entendimento da sociedade. Ganham força neste momento a recuperação do exótico, do diferente e do original, valorizando-se em alto grau a cultura do outro, a sociedade saindo em busca das suas raízes. Era preciso voltar à Bahia. Segundo Prandi:

“Ao mesmo tempo, no âmbito destes movimentos de classe média que buscavam aquilo que poderia ser tomado como as raízes originais das cultura brasileira, muitos intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas de renome foram bater à porta das velhas casas de candomblé da Bahia. Ir a Salvador para ter o destino lido nos búzios pelas mães-de-santo tornou-se o *must* para muitos, uma necessidade que preenchia o vazio aberto por um estilo de vida moderno e secularizado, tão enfaticamente constituído com as mudanças sociais que demarcavam o jeito de viver nas cidades industrializadas do Sudeste, estilo de vida já – quem sabe? – eivado de tantas desilusões (...) A intelectualidade brasileira de maior legitimidade nos anos 60 participou

⁴⁹ BASTIDE, Roger (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, EDUSP/Pioneira.

ativamente de um projeto cultural de recuperação das origens, que remetia muito diretamente à Bahia” (*grifo meu*)⁵⁰

Seguindo ainda com o mesmo autor:

“Começava o que chamei de processo de africanização do candomblé, em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que forma deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser um africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil agora é motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá.”⁵¹

É dentro deste processo de africanização proposto e adotado que vão ganhar força os debates que se faziam necessários para que se oferecessem as respostas às perguntas daqueles que partiam na direção das raízes mas sem saber ao certo como encontrá-las, ou mesmo quais os critérios utilizados para estabelecê-las. Aqui ocorre o casamento do interesse social nestas origens africanas com a produção intelectual voltada ao debate do negro e do resgate de sua tradição religiosa africana. Quanto mais fosse comprovada a existência de determinada prática ritual no continente negro, mais chances daquele ritual ser aceito e visto como algo a ser seguido e posto em prática. Este também é então um processo de intelectualização deste contingente, que passa a encontrar nas publicações sobre estes assuntos um conhecimento até então privado dos membros diretos dos candomblés, principalmente suas famosas mães Ialorixás.

Neste momento ressurgem com grande força as idéias clássicas do exclusivismo nagô e de sua pureza, pois é um momento de disputa e estabelecimento do que vai passar a ser visto como legítimo, em oposição ao sincretismo nefasto e obrigatório de outrora em virtude da exploração sofrida pelo negro. Esta é uma produção que passa a ser lida por diversos sacerdotes e adeptos do candomblé, principalmente ao longo dos anos 80, ao mesmo tempo em que também passam a divulgar seus próprios trabalhos e obras de interpretação da história e das crenças do candomblé. Segundo Teixeira:

⁵⁰ PRANDI, Reginaldo (1999). “Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento e Africanização” In: Bacelar (org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro : Pallas

⁵¹ Idem p. 105

“Ter sido fundada por ou contar em seus quadros com iniciados baianos é considerado pelas comunidades garantia de maior *tradição*, de maior proximidade com o pensamento religioso *africano*, sobretudo se ligações com as grandes comunidades – Casa Branca do Engenho Velho, Gantois, Axé Opô Afonjá e Alaketu -, consideradas mais tradicionais, puderem ser comprovadas ou referendadas pelo povo-de-santo”.⁵²

Mas em oposição à implantação desta supremacia, surge um movimento no sentido contrário, de contestação destes valores e de certa maneira uma denúncia do que estavam deixando de fora na formação do que deveria ser visto como africano, ou melhor, afro-brasileiro. Vários autores, entre historiadores e antropólogos, passam a abordar o tema religioso africano voltados especificamente para a contribuição dos então “descartados” e “impuros” povos de origem banto, procurando resgatar suas contribuições à formação da sociedade e da cultura brasileira. Nei Lopes, Robert Slenes, Stefania Capone, Marina de Mello e Souza e Beatriz Góis Dantas, entre outros, propõem uma revitalização do universo banto, buscando no estudo de sua linguagem e de sua organização cultural elementos que demonstrem que sua importância é tão valiosa tanto quanto a nagô.

Dantas e Capone vão buscar as formas de construção deste conceito de hegemonia nagô, apontando como um de seus formadores a aliança entre os intelectuais e os membros do candomblé, ambos interessados nesta construção de pureza que remetesse ao candomblé nagô, principalmente o baiano. Procuram demonstrar as diversas relações pessoais existentes entre os dois grupos, com os mais variados interesses ideológicos que estariam por trás desta construção, sendo que os antropólogos envolvidos nestes estudos que afirmam uma pureza africana seriam os principais responsáveis pela legitimação desses rituais, uma vez que referendam estas mudanças de acordo e em relação ao que é africano. Tais diferenças marcadas entre o que é puro ou não fariam com que o candomblé – nagô tradicional de origem africana - pudesse sair na frente pelos “clientes” na disputa existente no mercado religioso brasileiro, uma vez que é

⁵² TEIXEIRA, Maria Lina Leão (1999). “Candomblé e a [re] invenção das tradições”. In: Carlos Caroso e Jeferson IN: Bacelar (org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Antisincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro : Pallas.

cada vez maior o número de terreiros que se inauguram em moldes mais fluidos e melhor adaptados às exigências da sociedade moderna.⁵³

Slenes vai procurar no estudo da língua banto suas representações e usos em terras brasileiras, procurando demonstrar sua organização e até em certos pontos sua hegemonia na forma de comunicação e construção de significados. Sua principal tese reside no fato de que os escravos originários desta região, de muitas línguas, conseguiam um entendimento mútuo pela existência do que ele denomina o “proto-banto”, uma espécie de significado que a raiz da palavra guarda e que de certa maneira era compartilhado pelos escravos em geral.⁵⁴ Nei Lopes procura ampliar a abrangência do contexto e faz uma inserção nesta África Banto, ao mesmo tempo em que coloca que supostamente esta degeneração atribuída aos desta procedência acaba por servir de maneira geral a todos os negros brasileiros. Seu objetivo é “o preenchimento destas lacunas e a correção destas distorções”, para que o negro banto tenha sua capacidade reconhecida, assim como qualquer outro de origem africana.⁵⁵

Já Marina de Mello e Souza procura estabelecer esta influência predominante banto através dos estudos que realiza sobre a festa de coroação do rei congo, que ocorreram justamente nos lugares onde os negros desta procedência estiveram em maior número. A autora demonstra uma série de semelhanças sociais, políticas e econômicas, assim como diversos fatores relacionados à organização espiritual da região do Congo. Procura desta maneira conseguir mapear uma série de relações que, ainda que resignificadas, tinham uma origem concretamente africana.⁵⁶

Ou seja, passa a ser delimitado um campo de estudos que busca justamente nesta origem banto os mesmos aspectos que foram usados para se construir o modelo nagô, ainda que aqui não se encontre em nenhum momento a ligação destas obras com alguma instância religiosa específica. Mas uma passagem parece demonstrar de maneira esclarecedora em que nível esta discussão se estabelece e quais são os pressupostos

⁵³ Cf. DANTAS, Beatriz Góes (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. e CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas.

⁵⁴ SLENES, Robert (1991-92). “Malungo, ngoma vem: África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista da USP*, n. 12

⁵⁵ LOPES, Nei (1988). *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

⁵⁶ SOUZA, Marina de Mello e (2002). *Reis Negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed.UFMG.

adotados por quem escolhe seu lado na discussão. Em uma entrevista concedida à professora Marina de Mello e Souza, Alberto da Costa e Silva, que podemos dizer, foi um frequentador dos dois lados desta disputa, nos dá um panorama esclarecedor sobre o desenrolar deste embate:

“E, ao estudar a África Atlântica, até por influência de Nina Rodrigues (e também de Arthur Ramos), eu sofri também de um pecado que marca um bom número de historiadores brasileiros: o de nos dedicarmos muito mais à África Ocidental do que a Angola, aos Congos e ao Gabão, à chamada África Central Ocidental, que foram muito mais importantes na formação do povo brasileiro. Mas essa é uma inclinação que eu tenho procurado corrigir, na tentativa de libertar-me dessa espécie de “nagolatria” ou “iorubacentrismo” que atraiu todo o Brasil, e que se caracteriza por procurar ver tudo o que diz respeito à herança africana de uma ótica que privilegia não só a África Ocidental, mas, especificamente, os nagôs ou iorubás. Isso se deve em grande parte à influência dos estudos de Nina Rodrigues, de Artur Ramos, de Edison Carneiro e, no plano da opinião pública em geral, à enorme audiência de escritores e artistas baianos, como Jorge Amado, Carybé e Dorival Caymmi, para ficar em apenas três nomes.”⁵⁷

É aqui que passamos para o debate principal, que se divide em duas frentes importantes e ao mesmo tempo conflitantes. A primeira frente é o debate realizado entre os defensores e os questionadores desta tão proclamada pureza nagô ou iorubá. A característica principal desse debate é, por um lado, a defesa de um modelo cultural homogêneo, por parte dos “nagocêntricos”, legitimamente africano, ligado às raízes perdidas e recuperadas por seus “fiéis membros.” Por outro, o afinco com que seus questionadores afirmam e procuram demonstrar a construção e a invenção desse ideal e dessas práticas, que procuram fazer de sua ligação com a África um elemento de diferenciação e maior poder dentro do campo religioso.

A outra frente é um pouco mais específica, mas também esbarra em questões que remetem ao primeiro grupo. O que aqui se torna o foco da discussão é a defesa feita em relação aos negros de origem banto, defesa dos “ataques à sua falta de organização,

⁵⁷ <http://www.historiadoreletronico.com.br/artigo.php?seccod=cade&idartigo=17>. Entrevista realizada em 08/09/2003.

cultura e desenvolvimento” que os teria tornado incapazes de estabelecer uma homogeneidade que possa ser estudada. Além disso, essa falta de coesão teria feito com que este grupo perdesse sua identidade africana, ficando muito mais propenso a fazer uma série de assimilações e sincretismos com a religiosidade nacional, seja ela católica ou indígena. Aqui o principal ponto não é a desconstrução do modelo nagô, como no primeiro grupo, mas sim a construção de um modelo banto que teve e tem tanta importância no desenvolvimento religioso e social em terras brasileiras quanto seu congênere africano.

O que temos, portanto, é a necessidade da constituição de um modelo de referência, servindo muito mais à legitimação de determinado grupo ou segmento na disputa pelo poder, seja ele em qual esfera for, do que propriamente algo que possa ser usado como um dado “empírico”, como no caso da pureza nagô. Além do mais, este modelo não é específico dessa origem africana ou daqueles que a julgam como tal, pois em qualquer outra esfera afro-religiosa ela existe e se mostra presente, seja na umbanda, no candomblé ou entre tantas outras. Basta perceber que a construção de uma idéia de tradição banto segue os mesmos pressupostos utilizados pelos que defendiam sua inferioridade. Ou seja, a grande discussão na verdade passa pela construção do significado de pureza, de como se constitui algo puro e quais são as condições necessárias para sua “homologação”.

Mostro isto porque acredito que a idéia de tradição não deve ser utilizada como valor especificamente religioso, tendo em vista as enormes e constantes mudanças de seu significado não só em função de determinada conjuntura social, mas também em relação às demandas de interesse próprio do campo científico. Pretendo, neste sentido, apontar as falhas e problemas da concepção de uma pureza no campo religioso afro-brasileiro, demonstrando as contradições que fazem da oposição puro-impuro somente um reflexo de toda e qualquer disputa em um determinado campo. Meu intuito é demonstrar a forma que tornará possível esta hipótese, tendo como base uma dinâmica religiosa essencialmente pura na sua impureza, pois:

“Os historiadores, para chegarem a compreender as particularidades da África pré-colonial, precisam compreender estes processos complexos; muitos

estudiosos africanos e africanistas europeus ainda sentem dificuldade em libertar-se do falso modelo de ‘tradição’ colonial africana codificada”.⁵⁸

Capítulo II

Saindo da Rota

“A origem da palavra África não é clara, no dia-a-dia seu uso foi raro e tardio (...) mesmo após a generalização da expressão, uma coisa parece certa: os ‘africanos’ não se consideravam como tal, não existindo homogeneidade cultural, política ou social, nem muito

⁵⁸ RANGER, Terence (1997). “A invenção da Tradição na África Colonial”. In: HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra.

menos uma identidade em comum, ao contrário do que sugere a referida designação”.

Mary Del Priori e Renato Pinto Venâncio⁵⁹

Se levarmos em consideração esta idéia apontada pelos autores, temos um grande problema à vista para ser solucionado. Como estabelecer relações de continuidade cultural em terras brasileiras dos escravos que vieram da África se nem mesmo lá este processo existia de forma determinante em sua estrutura? Como afirmar uma uniformidade africana, bem delimitada e estruturada, pouco condicionada e habituada a mudanças constantes se “*as evidências mostram que os escravos não eram nacionalistas culturais militantes que procuravam preservar toda a sua herança e, sim, demonstraram uma grande flexibilidade em adaptar e mudar sua cultura*”?⁶⁰

Aqui é importante perceber que não estamos falando de forma distintiva entre duas nações ou etnias, no caso a nagô e a banto. Estamos falando sim de uma dinâmica tipicamente africana, “impura”, de uma característica inerente ao seu processo de desenvolvimento sociocultural, aonde a grande maioria de seu povo compartilhava desta “fórmula”. Este valor agregativo, e não excludente, nos leva a crer que muito mais do que uma “herança cultural” perdida, os indivíduos sentem falta das relações pessoais experimentadas no convívio imediato, podendo ser incorporadas e utilizadas de acordo com o contexto vivido⁶¹.

Partindo deste princípio, pretendo neste capítulo desconstruir uma idéia de oposição entre pureza e impureza no campo religioso afro-brasileiro. O objetivo principal é tentar propor uma nova metodologia baseada em outros pressupostos e perguntas que acredito serem mais proveitosos na análise deste campo religioso, uma vez que ao invés de contrapor modelos que em princípio se mostram opostos, procuro perceber as

⁵⁹ PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato P. (2004). *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Campus.

⁶⁰ THORNTON, John (2004). *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

⁶¹ MINTZ, Sidney e PRICE, Richard (2003). *O Nascimento da Cultura Afro-Americana*. Rio de Janeiro: Pallas, Centro de Estudos Afro-Brasileiros.

mediações e pontos em comuns em ambas as abordagens. Farei isto baseado exatamente em uma análise feita através de trabalhos antropológicos e históricos tidos como referência no assunto, procurando demonstrar de que maneira percorreram seus caminhos, com que objetivo e com qual hipótese, com a intenção de avaliar seus pressupostos e mostrar que ambos caminham na mesma direção, ainda que pareçam marchar para lados opostos.

Digo isso, é claro, por vários motivos. O primeiro deles, e no meu ponto de vista o mais importante, é o fato da consolidação de determinada “rota” aceita pela grande maioria dos intelectuais que se debruçam sobre este tema, que tem como objeto de estudo as religiões entendidas hoje como afro-brasileiras. Mesmo com algumas divergências pontuais importantes e fundamentadas nos seus respectivos trabalhos, o que sem dúvida deixa-os mais interessantes, acabam por utilizar e desenvolver os mesmos pressupostos teóricos quando avaliam o que têm em mãos.

Seria como se todos iniciassem suas pesquisas de lugares diferentes e diversos, cada um com sua proposta metodológica objetivada em intenções próprias e particulares. Em um determinado momento, após estarem as informações recolhidas, cada qual em seu próprio lugar e contexto, surge a necessidade da lógica de estruturação do que foi observado e analisado. É nesse momento que surge o fenômeno que chamo de “pororoca da lógica”. É nesse exato instante de criação da inteligibilidade que os vários afluentes de diversas espessuras e volumes convergem para o mesmo caminho, no qual o rio se encontra com o mar no mesmo lugar, fazendo-o apenas mudar de cor ou corrente, mas sempre seguindo o mesmo fluxo e pairando na mesma onda.

Quem tem dúvida vai à África

Dois trabalhos servem de referência para que se exemplifique a proposta que estamos tentando encaminhar, pois falam exatamente dessas duas culturas, nagô e banto, e procuram em sua origem africana as respostas e os significados para as práticas analisadas em terras brasileiras. O primeiro é o trabalho de João José Reis sobre as festas da Bahia no século XIX, pelo lado nagô, e o segundo é de Marina de Mello e Souza, com a festa de coroação do rei Congo, pelo lado banto.

Em sua análise sobre as festas negras baianas, João Reis procura demonstrar como em determinados momentos estas festas tinham locais específicos e bem

delimitados para que acontecessem os encontros dos grupos étnicos, ou *nações* separadamente. Sendo assim, numa festa ocorrida em 1808 nos engenhos de Santo Amaro, “angolas” se reuniram em um lugar, “haussás” e “nagôs” em outro e assim por diante. Afirma que além de delimitar uma separação clara entre as nações africanas que neste momento existiam e viviam em conjunto, podiam também estas festas muitas vezes promover alianças em uma conjuntura política específica, que de alguma maneira respondesse pelos objetivos em comum dos escravos. Já em 1935, nos demonstra e conclui o autor que a superioridade numérica dos escravos nagô se transformou em uma verdadeira hegemonia cultural. Em suas palavras: “*com isso, as antigas divisões étnicas foram paulatinamente fenecendo para dar lugar a uma espécie de hegemonia nagô, hegemonia numérica que, em grande parte, traduziu-se culturalmente*”.⁶²

Exatamente como afirmava Édison Carneiro na década de 30⁶³, João Reis aponta para o fato de que os nagôs não tiveram dificuldade em se impor à massa escrava, sendo quase que “natural” seu domínio, seja ele no âmbito político ou cultural. É interessante notar que somente neste ponto o autor não percebe alguma forma de revolta, rebelião ou resistência contra este “furacão nagô”. É curioso perceber que aqui, e não por acaso, não aparece nenhum grupo de forma organizada se contrapondo a este modelo, como se todos tivessem aceitado esta situação sem nenhuma restrição, abrindo mão de sua cultura sem luta ou negociação, afinal, estavam ingressando em algo mais “evoluído”. Essa concepção adotada pelo autor, não de forma inconsciente, tem como base a utilização do “modelo nagô”, de baluartes da tradição e organização hierárquica, referência de comparação do que se tem como puro em termos africanos, capazes de submeter todos aqueles que desejassem, menos, naturalmente, aqueles que os fizeram escravos em África e os mandaram aos negreiros.⁶⁴

⁶² REIS, João José (2002). “Tambores e Temores: A Festa Negra na Bahia na primeira metade do séc. XIX” In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras Frestas - ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, Cecult.

⁶³ “Os negros nagôs, porém, tanto numérica quanto intelectualmente, dominaram e dominam na Bahia” Cf. CARNEIRO, Édison (1936) *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. P. 31

⁶⁴ Os iorubás, quando guerrearam com os povos Jejes e perderam a batalha, se tornaram escravos dessa nação, sendo posteriormente vendidos ao Brasil. Quando chegaram naquela região sofridos e maltratados, foram chamados pelos fons de anagô, que quer dizer na língua fon, piolhentos, sujos entre outras coisas. A

Já Marina de Mello e Souza tem também seu trabalho direcionado às festas, mas estuda especificamente as que eram ligadas à coroação do Rei Congo, de maior influência banto. Seguindo o mesmo trajeto que Reis, ainda que com objetivos diferentes, ela busca nessa região africana similaridades contextuais que de alguma maneira possam validar suas hipóteses e ajudar a entender a forma como se desenrolavam tais festas e seus meandros, sejam eles sociais, políticos ou econômicos. No seu entender, estas festas realizadas em Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Mato Grosso, São Paulo e Rio de Janeiro desencadearam um processo de supremacia congoleza “*que fez os reis de nação cederem terreno ao rei congo, na medida em que as diversidades foram sendo apagadas em favor de uma identidade comum, historicamente construída, de negros católicos*”.⁶⁵

Temos aqui dois pontos fundamentais para que possamos perceber justamente a questão dos pressupostos adotados por ambos, diferentes em seus objetivos e ao mesmo tempo equivalentes em seu método. No primeiro ponto, os dois autores afirmam em seus trabalhos que determinada nação, banto para Marina ou nagô para Reis, conseguiu através de determinadas “qualidades” alguma forma de supremacia étnica e, dessa maneira, como em uma seqüência lógica, fez com que as outras manifestações que não as suas cedessem espaço de forma consciente, pois sem disputa, para fazer parte de uma identidade maior. Ambos os fatos explicados pela lógica do pertencimento a um grupo mais amplo que poderia gerar maiores possibilidades com a ampliação das formas de interação e reconhecimento, pois as várias identidades existentes estariam cedendo para dar lugar a somente uma, mais forte e abrangente. Seguem na direção do roteiro de Barth, que falando dos grupos que analisou:

“Vimos vários exemplos de como indivíduos e pequenos grupos, em razão de circunstâncias políticas e econômicas específicas em suas antigas posições e em meio ao grupo assimilador, podem eventualmente mudar sua localidade, seu padrão de subsistência, sua forma de alinhamento político ou de pertença a um

palavra com o tempo se modificou e ficou nagô e passou a ser aceita pelos povos iorubás no Brasil, para assim definir as suas origens e uma forma de culto. Na verdade, não existe nenhuma nação política denominada nagô. Cf CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas

⁶⁵ SOUZA, Marina de Mello e (2002). *Reis Negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed.UFMG.

grupo familiar. Os incentivos para uma mudança de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias”.⁶⁶

Mas o autor não para por aí. Ele nos coloca que dentro desta situação “*as identidades não serão mantidas para além desses limites, porque o alinhamento a padrões valorativos básicos não poderá sustentar-se onde nosso próprio desempenho, por comparação, é totalmente inadequado*”.⁶⁷ Ou seja, mesmo aceitando que existiam conjunturas políticas especiais que permitiam uma aliança pontual em torno de algum objetivo comum, não é certo que tais concessões feitas de ambos os lados continuassem em voga após a vitória ou derrota dessa união. Nada indica que, a não ser nos momentos em que ocorrem disputas mais amplas, sejam elas quais forem, tais alianças fossem corriqueiras e formadas com frequência.

Ora, não é difícil conceber que um grupo “negocie” certos aspectos de sua cultura por um determinado tempo e com certo objetivo, mas afirmar que este mesmo grupo se desfez totalmente de suas referências para ingressar em outras sem levar nada do que tinha consigo é um tanto improvável. Conceber isto é fazer renascer a aculturação dos povos proposta por Ramos, onde o contato com o mais evoluído seria a solução para a evolução cultural... Temos que levar em consideração o fato de que:

“a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente ‘jogando o mesmo jogo’, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes da atividade”.⁶⁸

Portanto, quando tratamos de qualquer tipo de supremacia étnica, não necessariamente estamos tratando de elementos bem delimitados e demarcados de

⁶⁶ BARTH, Fredrik (1998). "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade, seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da Unesp.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibidem

forma clara. Devemos levar em consideração que este tipo de apropriação leva também em consideração algumas concessões ao grupo que é assimilado, pois não existem regras absolutas estabelecidas que não lhe permitam transitar por sua identidade “antiga” que, de certa forma, deve ter um relacionamento em algum nível com a nova pois, caso contrário, teria esse indivíduo que se reinventar totalmente enquanto pessoa, e não foi este o caso. Aqui existe um ponto fundamental, uma estrada ainda de terra percorrida por Márcio Soares quando nos diz, falando da relação entre catolicismo e crenças africanas:

“Mas daí a se pensar que o catolicismo foi uma espécie de rolo compressor sobre as crenças africanas é, no limite, considerar os presos como presas inertes de forças históricas externas e determinantes e negar sua condição de agentes culturais capazes de desempenhar, em larga medida, um papel ativo fundamental de sua própria história e identidades culturais no interior de um sistema normativo que lhes oprimia; **dominação política e cultural não são necessariamente sinônimo de aniquilação do outro**”⁶⁹ (grifo meu).

Utilizar esta lógica pode também nos levar a algumas considerações que fogem do debate atual por não estarem diretamente relacionadas às questões que são levantadas, e é esse um dos problemas que achamos que devem ser solucionados. Um bom exemplo da particularidade deste processo é analisado de forma pioneira no livro *Galinha D’Angola*. É tradição no candomblé, ou pelo menos era, que seus iniciados participem de uma missa católica para que a cerimônia de sua iniciação dentro da religião seja completa. Mas este fato não demonstra, como podemos ser levados a pensar, um reconhecimento da inferioridade hierárquica espiritual dos filhos dos orixás em relação ao catolicismo, ainda que este represente, mesmo que em declínio, uma superioridade numérica incontestável.

A ida até a Igreja para que o ritual seja completo é, na verdade, uma ação de reivindicação dos adeptos do candomblé no sentido de também poderem participar desta esfera específica de gestão do sagrado, no caso católica. O reconhecimento

⁶⁹ FARIA, Sheila Siqueira de Castro (2004). *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas na cidade do Rio de Janeiro e de São João Del Rey, 1700 – 1850*. Tese apresentada ao departamento de História da UFF, Niterói. P. 44.

quantitativo não causa necessariamente um “cessar fogo” na disputa pelos meios legítimos de manipulação do sagrado. O que de fato acontece é a tentativa, por parte da “minoría”, de se construir uma estratégia que possibilite capitalizar para si os ganhos simbólicos já constituídos pela “maioría”. Sendo assim a Igreja, palco de representação máxima da supremacia católica, fornece, ainda que a muito contragosto, sua estrutura e legitimidade para que um grupo menor possa se tornar visível.

Se tivermos como base e aceitarmos este tipo de raciocínio (superioridade numérica = superioridade cultural), poderíamos ter, e por que não, uma explicação altamente plausível para a aceitação da religião católica pelos negros que foram escravizados e transportados para o Brasil. Da mesma maneira que algumas culturas negras feneceram e deram espaço sem qualquer tipo de resistência, de forma gratuita, para outras que foram consideradas mais fortes e abrangentes, porque não poderíamos pensar que o mesmo se deu em relação ao catolicismo?

Se Reis, por exemplo, tem como fato a preponderância e a força numérica nagô para que se pudesse implementar sua supremacia, não teria a religião católica, também dispondo de uma maior inserção social e de uma ampla noção de pertencimento, com uma liturgia estabelecida, fixa e legível instaurada, realizado o mesmo processo com os bantos e nagôs? Em suma, se uma determinada forma de cultura negra deixou de existir sem resistência para fazer parte de algo mais amplo, capaz de garantir uma maior identidade, com maiores poderes de negociação, não seria a inserção no catolicismo uma ótima maneira de negociar de igual para igual? Ou a resistência cultural é um atributo típico somente dos negros de origem nagô?

Caminhar por estas estruturas amplas e demarcadas impede que se leve em consideração as interações existentes neste encontro, pois esta idéia pressupõe que uma determinada cultura se impõe sobremaneira sobre a outra, o que não deixa brecha para perceber suas concessões neste momento crucial de sua formação, aquilo de que abriu mão para se tornar hegemônica. É dentro deste processo contínuo de trocas e re-significações que ela novamente se organiza e passa a ter fundamentos e influências novamente diversificadas, pelo menos até o próximo momento de encontro e negociação entre outros dois grupos. Ou seja, uma supremacia nada “pura”, nada homogênea, mas constantemente negociada e exposta

a mudanças conjunturais. E esta é uma concepção africana, das mais importantes, não levada em consideração. Mintz e Price abordam esta questão quando dizem que algumas crenças e ritos sempre serviram de foco do conservadorismo, de insígnia de fidelidade ao passado africano, chegando a citar o candomblé baiano, que é de origem nagô, deixando claro o propósito, com o qual também concordo, de desvendar com um pouco mais de precisão os processos de mudança, e não optar por esta ou aquela “explicação” das raízes da Afro-América.⁷⁰

No segundo ponto atuam da mesma maneira, sendo que Marina é um pouco mais explícita que Reis quando trata do assunto. Os dois autores buscam em terras africanas a explicação para os processos que se desenrolam durante a festa, sendo indissociável sua relação com a religiosidade africana. Marina nos remete ao reino do Congo, referência banto, e Reis aponta de forma implícita para um modelo que se pressupõe nagô, afinal ele não concordaria com uma supremacia cultural e religiosa de uma nação se ele não a conhecesse muito bem, de forma profunda. Em suma, caminhos iguais com objetivos iguais. Então vem a pergunta: estaria assim estabelecida a rota da explicação legítima? Se assim for:

“O mais grave de tudo é que ela nos induz a assumir que a manutenção das fronteiras não é problemática e decorre do isolamento implicado pelas características itemizadas acima: diferença racial, cultural, separação social e barreiras lingüísticas, hostilidade espontânea e organizada. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com a sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para se descrever como se fosse uma ilha”.⁷¹

É ainda hoje impossível estabelecer de maneira inquestionável o grau de interação cultural entre os povos africanos e seus colonizadores, assim como a sua real influência no modo de pensar de cada indivíduo. Sabemos que foram influências as mais variadas possíveis: árabes, portuguesas, inglesas e de outros territórios da própria África, numa troca incessante de informação e costumes, que data de muito

⁷⁰ MINTZ, Sidney e PRICE, Richard Op. cit p. 7

⁷¹ BARTH, Fredrik Op.cit p. 15

antes das primeiras visitas européias ao continente⁷². O que podemos dizer é que existe uma grande certeza de que estas interações influenciaram nas formas de organização e identidade dos negros no Brasil, mas cabe cuidado ao afirmar o modelo exato que foi seguido, em que se deu essa formulação de idéias, afinal, estamos diante de vários grupos com interesses muitas vezes distintos e pontuais. Este cuidado parte da concepção de que:

“...alguns convertidos talvez estivessem interessados em apropriar-se de determinadas práticas e técnicas espirituais para incorporá-la ao sistema religioso local. É difícil dizer quem manipulava quem, mas é pelo menos claro que as diferentes partes do encontro operavam com diferentes definições da situação”.⁷³

Por exemplo, a festa de coroação do rei Congo ocorrida em terras brasileiras era uma festa tipicamente africana, desde os seus primórdios, ou a configuração tida como referência somente surgiu após a presença portuguesa e a grande e determinante influência católica na região, que fez com que a maioria dos seus reis e soberanos se tornassem católicos e ganhassem nomes portugueses? Se a resposta estiver na segunda opção, o que é mais provável, estamos diante de uma nova probabilidade, pois o caminho de volta ao Congo nos serve de lugar para constatar esta interação, assim como pode ser constatada de igual maneira em terras brasileiras, mesmo levando em consideração outros pressupostos. Se a explicação destas festas está nessa interação católico-africana, ela se reproduz aqui da mesma forma, sendo o país Congo somente um legitimador e ponto de referência para o entendimento da influência africana. O modelo de encontro africano é feito em bases

⁷² Em função da expansão islâmica a partir do século VIII d.C tudo que o mundo conhecia da África vinha das relações existentes entre os árabes do Iêmen e a Etiópia, separados apenas por um canal do Mar Vermelho. Sendo assim, durante toda a antiguidade, e até algum tempo depois, a denominação “etíope” era utilizada para designar qualquer habitante negro do continente africano, da mesma forma que futuramente seriam chamados de “sudaneses” em virtude de sua diferença de cor.

Surgia o “Bilad-Es-Sudan, ou seja, “País dos Negros” Cf. LOPES, Nei (1988). *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

⁷³ BURKE, Peter (2000). “Unidade e variedade na História Cultural” In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. P 233-267.

diferentes do modelo de encontro brasileiro ou de qualquer outra região onde o fluxo de escravos existiu.

E isto não quer dizer que pouco importam as influências africanas ou que elas não devem ser levadas em consideração, muito pelo contrário. A questão que acho importante e que quase nunca é tratada reside no fato de que aceitar que a festa sofreu uma transformação ainda em terras africanas por causa do catolicismo, é aceitar também que ela foi, já na África, re-significada e transformada de seu caráter original. Se a referência é aceita desta maneira, se seus significados são aceitos nessas condições, por que não se aceitar a re-significação ocorrida no Brasil como também legítima e digna de uma consideração de igual status, com seus próprios significados, provavelmente diferentes dos que existiam no Congo? Será que no Brasil o contexto social e político era o mesmo, a ponto de se estabelecerem os mesmos interesses e as mesmas relações de poder que lá existiam? Deveríamos então buscar as raízes portuguesas da festa de Rei Congo? O risco que se corre é o de procurar as respostas das interações ocorridas em terras brasileiras de acordo com pressupostos datados e contextualizados em território africano, forçando por muitas vezes um significado que foge à realidade dos fatos. Mas devemos entender que

“... já não é mais possível arrolar ‘traços culturais’ e sair em busca de suas sobrevivências, como no passado. Inseridos numa dada situação histórica, os grupos étnicos engendram diferentes respostas às novas condições que são submetidos”⁷⁴

Um caso clássico que exemplifica a primazia deste modelo a todo custo é citado por Yvonne Maggie. Roger Bastide em seus estudos faz uma análise exaustiva de uma coluna central encontrada nos terreiros nagôs da Bahia. Cita Frobenius, fala do vodú haitiano e descreve os mitos iorubanos da África. Finalmente chega a seguinte conclusão: “a abundância da representação destes espaços em pedra, em madeira e em ferro, comprova a importância, *mesmo se os fiéis esqueceram o significado*, desse

⁷⁴ SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

simbolismo da criação”. Ou seja, a re-significação que de fato é implementada e aceita pelos fiéis perde a validade e é ignorada em virtude de uma possível originalidade africana, em virtude de seu “encaixe” dentro de uma estrutura definida por um elemento externo ao grupo, ignorando as mais variadas formas de construção que foram utilizadas para que determinado elemento passasse a significar o que de fato significa.⁷⁵ Esses ouvidos moucos, na verdade, escutam muito bem e sabem que levar em consideração essa dinâmica maleável é soprar a base de seus castelo de cartas.

Atuar desta maneira perante a forma como a cultura se ordena e organiza é ignorar os meios pelas quais são concebidas as variáveis formas de interação responsáveis pela delimitação do conjunto de aspectos formadores de sua coesão interna, na maioria das vezes pontual e respondendo a interesses específicos de determinada conjuntura, que faz com que ela se torne visível, porém não eterna. Um caso bastante interessante que retrata esta dinâmica é analisado por Norbert Elias e fala sobre as estratégias utilizadas pelos sacerdotes brâmanes, entre 100 a.C e 100 d.C, em razão de sentirem seu poder ameaçado pela recente chegada de missionários budistas rivais⁷⁶.

Para que fosse criada uma particularidade distintiva entre eles e os outros, os brâmanes passaram a deixar de comer carne, fato este que foi utilizado como um sinal de carisma dentro do grupo, de reforço dos seus laços, deixando de fora todos aqueles que não obedecessem tais restrições. Ou seja, a tradição cultural foi criada de acordo com uma demanda particular em função de uma disputa datada pelo poder de representar aquilo que se quer ser representante, no caso a autoridade espiritual que traz no seu bojo o domínio nas outras esferas sociais, principalmente a econômica. Segundo Sahlins:

“A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os sistemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque,

⁷⁵ Interessante debate sobre este assunto é também encontrado em um outro enfoque, que procura problematizar esse “encaixe” estabelecido de grupos menores dentro de estruturas mais amplas que “propõem” de fora a maneira como devem se entender. É uma teoria baseada na impossibilidade dos povos e grupos, aqui os colonizados, pensarem sua própria história de acordo com seus próprios pressupostos e princípios. Cf. CHATTERJEE, Partha (2000) "Comunidade imaginada. por quem ?" In: BALAKRISHNAN (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto

⁷⁶ ELIAS, Norbert (2000). *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática (*grifo meu*)⁷⁷

Dessa forma, entendemos que “*a continuidade dos costumes e de algumas formas sociais existe realmente, mas suas funções simbólicas já não são as mesmas*”⁷⁸ e “*os símbolos funcionam não só por causa de seu poder metafórico, mas também devido à sua posição dentro de um quadro cultural*”.⁷⁹ Ou seja, a África possui um grande valor como **contextualizadora** de princípios gerais, normas e formas de organização social mas, com relação aos significados, dificilmente saberemos algum dia o seu verdadeiro paradeiro ou a sua real origem. É justamente no estudo dessas mudanças conjunturais que percebemos os motivos pelos quais tal objeto ou ritual ganhou determinado contorno. Nem introdução nem conclusão, é o estudo do processo de desenvolvimento dinâmico apropriado por cada grupo de forma particular, sem que por isso tal significado ou grupo seja mais ou menos importante do que qualquer outro. Em suma, creio que:

“Podemos lucrar muito mais ao considerar esse traço importante como uma implicação ou um resultado, mais do que como uma característica primária da organização do grupo étnico. Seria mais interessante entender estes conjuntos de fatores como resultado de diversas interações à que estão submetidos”.⁸⁰

Digo isto pensando em sair da rota e freqüentar um caminho alternativo, que pode até começar junto, na África, mas que se separa dela em determinado momento. Para o estudo da religião afro-brasileira hoje, pouco vale refazer este caminho, a não ser, como já foi demonstrado, para ganhar certo grau de legitimidade e pureza. Hoje, muito mais do que ontem, a busca por origens tem objetivos claros e é feita através da construção de modelos africanos quase que geometricamente delineados, feitos sob medida para corroborar de uma idéia ou mesmo para a fortificação de uma ideologia. Em suma, a busca desta **África mítica bibliográfica completamente inteligível**, muito pouco

⁷⁷ SAHLINS, Marshall (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

⁷⁸ COHEN, Abner (1978). *O Homem Bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar

⁷⁹ DARTON, Robert (1990). *O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.

⁸⁰ BARTH, Fredrik Op.cit p. 15

retrata verdadeiramente o constante processo de mudança no qual o continente sempre esteve inserido, assim como suas mudanças nos lugares que receberam escravos. Dar mais importância aos significados que aqui foram concedidos é entender que:

“os africanos que chegaram ao Novo Mundo mesclaram suas distintas cosmologias para chegar a uma cosmologia comum, que não era nem cristã nem semelhante a uma cosmologia africana específica. Ao contrário, era composta de elementos construídos a partir de uma ampla base comum a todas as religiões africanas atlânticas”.⁸¹

Esta é uma proposta que não deve ser vista como algo que renega ou de alguma forma esquece aquilo que lhe deu origem. O que acho insustentável é ignorar determinados contextos locais aqui construídos com seus próprios significados e organizações, em detrimento de outros constituídos da mesma maneira. Ou seja, a legitimação de determinado conhecimento acaba se tornando mais importante do que o próprio processo, do que as suas várias atribuições delegadas por aqueles que deles são criadores. É como se perguntássemos alguma coisa a um jovem de dezoito anos e ignorássemos suas interpretações autônomas e individuais do mundo, buscando no conhecimento de sua mãe o verdadeiro significado do que ele queria dizer.

Utilizando este exemplo, podemos perceber de maneira muito clara e bastante detalhada como os pressupostos construídos a partir de Nina Rodrigues ainda têm uma grande influência no debate historiográfico sobre as influências africanas na religiosidade afro-brasileira. Pode-se constatar nitidamente que tais idéias e concepções de modelos estáticos, sejam eles nagôs ou bantos, em nenhum momento deixaram de reproduzir um esquema que pretende delimitar o que deve ser visto como africano, como legítimo e original, sem levar em consideração a dinâmica e o constante processo de reorganização simbólica em terras africanas. Da África passa a ser utilizado o que serve para dada teoria, o que se encaixa, e tudo aquilo que dificulta esta ação é colocado à margem da avaliação, uma vez que estas impurezas formariam uma espécie de areia movediça que impediria a fundação de uma estrutura ou modelo inabalável.

⁸¹ THORNTON, John (2004). *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Em ambos os casos a África que constitui estas influências não é o território continental africano, mas sim regiões específicas que surgem como representações do que devemos entender como africano. Dessa forma, o que ainda hoje se produz em relação ao tema parte do pressuposto de que existem duas Áfricas: uma de origem nagô que tem na cidade da Nigéria sua maior representação, e outra de origem banto, que tem na região de Congo e Angola todas as delimitações e princípios religiosos necessários para o seu pleno entendimento. Deixam, desta maneira, de ser africanas para se transformarem em algo que poderíamos chamar de “*religiões de cartão postal*”, pois é exatamente através da sua imagem veiculada nos meios acadêmicos e dentro dos terreiros que a “África” vai se fazer presente, uma vez que:

“...a religião dos africanos e afro-descendentes no Brasil não pode ser a mesma da África. Elas podem se assemelhar, mas o grupo reorganizado, em novas condições, pode optar ou não pela reconstrução de suas antigas formas de organização, seja no nível da cultura, na política ou no social. E mesmo quando opta por ela, nunca reproduz a situação anterior. Da análise das procedências decorre ainda uma segunda afirmação. A procedência estudada por Nina Rodrigues designa indivíduos e está diretamente relacionada à teoria das raças, o que explica a preocupação do autor em buscar no passado tribal as razões da existência dos grupos negros baianos. A noção de grupo de procedência busca sustentação no conceito de grupo étnico, o que coloca a análise no campo das relações sociais e da cultura”⁸²

É neste processo de re-significação do que vem a ser africano que se estabelecem os mecanismos necessários para que a legitimidade de uma determinada parcela destes estudos possa gozar de um caráter científico, que valide o que foi abordado como legítimo. Portanto, para começar, não devemos pensar em re-significações de conceitos e de significados somente quando estamos falando do Outro, daquele que é objeto de nossa apreciação, uma vez que reside nesta idéia uma estrutura que perpassa todas as formas de avaliação, independentemente do lugar ou do aspecto estudado. Para que se pudesse estudar a religiosidade afro-brasileira, foi primeiro necessário que se construísse o que deveria ser esta África, ou seja, ela foi remodelada e também ganhou novos significados na medida em que se transformou de um simples conhecimento

⁸² SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

histórico em objeto indispensável para o estabelecimento de uma forma de poder. Era necessário então reinventar a África para, somente depois de remodelada, desempenhar as funções que dela se esperava. Como nos fala Teixeira:

“Neste processo de encontro e de síntese, novas *tradições* vão sendo geradas, estabelecendo parâmetros mais ou menos rígidos, sendo sua legitimidade – alguns autores falam de *pureza* – sustentada por uma maior proximidade com os sistemas de crenças *africanos*, referendada não só pelos participantes de cada grupo como também pelos estudiosos preocupados em encontrar a África no Brasil (*grifo meu*). Escritores que produziram uma vasta literatura e contribuíram efetivamente para a construção de modelos religiosos mais próximos ou mais distanciados do que foi estabelecido como *tradições africanas*, minimizando ou esquecendo os múltiplos processos de re-significação e de criação – de re-invenção – levados a efeito no contexto social brasileiro, primeiro pelo contingente escravo e seus descendentes e, em seguida, pelo povo-de-santo que assim vem tecendo sua história e memória coletiva.”⁸³

É dentro deste contexto de disputa do que seria uma África legítima que os intelectuais vão entrar como instrumento fundamental de legitimação, como membros de um corpo científico autorizado socialmente para desenvolver esta função julgadora. E aqui temos um ponto fundamental que deve ser levantado: a intervenção acadêmica atua no sentido de legitimar uma determinada origem, em detrimento de outras possíveis, o que de fato acaba por influenciar a organização ritual e cerimonial da religião afro-brasileira. É justamente partindo deste aval intelectual que um certo elemento, e não outro qualquer trazido por uma pessoa qualquer, poderá ser considerado como “digno” de fazer parte da estrutura religiosa indicada, uma vez que sua procedência catalogada afirma sua correspondência “genética” com o território africano.

O que está em disputa

⁸³ TEIXEIRA, Maria Lina Leão (1999). “Candomblé e a [re] invenção das tradições”. In: BACELAR (org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro : Pallas

Esta estrutura bem demarcada e consolidada historicamente não se construiu sozinha. A sua constituição e aceitação depende diretamente, para sua eficácia, da delimitação de fronteiras que explicitam o que deve ficar de fora e o que deve fazer parte, geralmente mais claras quando podem ser personificadas de maneira mais objetiva e exemplar. A pureza só existe enquanto ameaçada pela possível desordem que insiste em rondar suas fronteiras estabelecidas, fronteiras essas que servem como diretriz para um determinado modo de agir e pensar sobre algum assunto ou tema específico. *Não existe pureza sem a comprovação da existência da impureza*

Se levarmos em consideração os autores que são tidos como clássicos e referências, que forneceram as primeiras possibilidades de entendimento da religião afro e de todas as suas nuances – Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édson Carneiro e Roger Bastide, para ser breve – temos também que levar em conta que este modelo proposto e constituído ainda hoje como “rota”, assim como qualquer outra construção de modelo que se proponha, não se produziu sem realizar censuras, restrições, “esquecimentos” e ordenações, não deixando de observar que tal consolidação não se conquista sem que exista uma luta por sua imposição e prevalência, afinal:

“O campo científico é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo é o monopólio da autoridade científica – definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social. Capacidade de falar e agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade), que é socialmente outorgada a um agente determinado.”⁸⁴

É necessário que se criem elementos caracterizadores do impuro, e aqui em nosso caso eles passam a ser representados diretamente pela “mistura” em sua interpretação mais pejorativa. O fato de um grupo religioso de origem africana incorporar em seus rituais fragmentos que não remetem diretamente ao continente africano, como a cultura indígena por exemplo, exemplifica sua falta de organização e estrutura, sua “impureza”, visível pela manifestação nestes terreiros das figuras dos caboclos. Ultrapassar estes

⁸⁴ BOURDIEU, Pierre (1983). “O Campo Científico”. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática.

limites estabelecidos constitui um grande risco, mesmo que calculado, e normalmente leva ao caminho do isolamento.⁸⁵

Sendo assim, para que esta estrutura tivesse o resultado desejado era precedente se criar uma ordenação do que deveria ser entendido como nagô, quais as suas características, qual sua concepção de mundo, de tempo, de sociedade, de religião, de parentesco e etc. De outra maneira não seria viável instaurar uma explicação plausível, pois quando se escolhe o objeto, escolhe-se também o que passa a ser característico ou não de sua formação e estrutura. Seguindo neste raciocínio apontado, era necessário, como dito acima, estabelecer o que deveria ser visto como oposição, o que deveria ser percebido como conjunturas existentes além das fronteiras, fora dos limites acordados internamente e, por conseguinte, sua oposição clara e incontestada, lugar que não deve ser freqüentado. Sobre este ponto específico devemos entender que:

“Essa exclusão simbólica não é senão o inverso do esforço no sentido de impor uma definição da prática legítima, no sentido, por exemplo, de constituir como essência eterna e universal uma definição histórica de tal arte ou de tal gênero que corresponda aos interesses específicos dos detentores de um determinado capital específico. Quando bem sucedida, essa estratégia consegue garantir-lhes um poder sobre o capital detido por todos os demais produtores, na medida em que, através de uma imposição da prática legítima, é a regra do jogo mais favorável aos seus trunfos que acaba se impondo a todos...”⁸⁶

Nesse momento de deliberação sobre como o campo vai ser constituído e deve ser entendido, surgem então para atuar no papel do “outro” – que não deixa de ser principal porque a partir dele se reconhecem as fronteiras que não devem ser ultrapassadas- os

⁸⁵ Este isolamento ocorre principalmente dentro dos muros da universidade. Stefania Capone nos conta em seu livro o questionamento que lhe foi feito quando mostrou para a banca de sua dissertação de mestrado que falaria de um grupo religioso mais ligado aos bantos, considerados mais flexíveis e propensos a assimilações: “Qual não foi minha surpresa quando, na defesa de tese, todas as críticas dos examinadores se concentraram na própria singularidade desse discurso. Quem afirmava esse universo? Quantas pessoas também tinham essa visão de mundo? Não estava eu, com aquele trabalho, legitimando a autoridade do pai-de-santo? (...) estava habituada a ler, nos textos clássicos dedicados ao candomblé, descrições de um universo religioso em que a legitimidade da visão do mundo relatada nunca era questionada”. Cf. CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas

⁸⁶ BOURDIEU, Pierre (2004). “O Campo intelectual:um mundo à parte”. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.

negros da etnia denominada banto, os “forasteiros”, mesmo já estando presentes em terras brasileiras muito antes de qualquer nagô.⁸⁷ Partindo então do pressuposto da oposição como demarcação, se o nagô é homogêneo, o banto é heterogêneo; se o nagô é puro, o banto é misturado; se o nagô guarda, o banto troca; se o nagô organiza, o banto desorganiza; se o nagô canta em iorubá, o banto canta em português; se o nagô luta, o banto reluta; se o nagô lidera, o banto segue.

O candomblé, de origem histórica e cultural reconhecidamente nagô, foi então o palco escolhido de expressão maior deste modelo, por apresentar em sua estrutura, de acordo com seus estudiosos, mecanismos de delimitação mais claros, onde se faziam sentir mais presentes os diversos aspectos que deveriam ser peculiares ao modelo instituído, condição fundamental para sua consolidação enquanto grupo. É certo que essa não foi uma escolha aleatória nem muito menos inconsciente. Partindo do pressuposto construído e aceito de que nagôs eram sinônimo de preservação cultural e tendo em vista um interesse cada vez mais presente em relação aos estudos referentes à cultura e a sociedade africana, nada mais óbvio em se escolher tal campo para pesquisa, já que ali estariam os mantenedores das estruturas que despertavam cada vez mais a curiosidade dos intelectuais entretidos com o tema. Nada justificaria uma outra incursão, mesmo que especulativa, de um outro campo de apreciação, desregrada - a não ser como oposição - tendo em sua mão a possibilidade de se debruçar sobre algo já “historicamente” organizado. Dar forma é muito mais complicado que explicá-la quando já estabelecida, mas devemos levar em consideração que “o poder de nomear, sobretudo o inominável, o que ainda não foi percebido ou está recalcado, é um poder considerável”.⁸⁸

Esta ordenação foi concebida então em forma de aliança, que se articula entre o interesse do estudioso e o prestígio que será dado a determinada estrutura por ele estudada pelo campo específico do qual faz parte, ou seja, um reconhecimento prévio de

⁸⁷ Seja para a Bahia ou para o resto do Brasil, os escravos da região denominada como África Centro-Ocidental – leia-se bantos – chegaram a partir do século XVII, enquanto que os da Costa da Mina – leia-se nagôs – chegaram em maior número só a partir do XVIII, e mais especificamente para a Bahia. Cf VERGER, Pierre (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio.

⁸⁸ BOURDIEU, Pierre (2004). “O Campo intelectual:um mundo à parte”. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.

valor dos seus pares ao que ele mesmo vai analisar e estudar. “O que é percebido como importante é o que tem chances de ser reconhecido como importante e interessante pelos outros; portanto, aquilo que tem a possibilidade de fazer aparecer aquele que o produz como importante e interessante aos olhos dos outros”.⁸⁹ Aqui é necessário salientar e marcar de forma absolutamente clara que essa aliança de que estou falando não diz respeito a uma união legitimadora e “combinada” entre intelectuais e o “povo-de-santo”⁹⁰, ambos unindo seus interesses em prol de um reconhecimento conjunto e benéfico para ambas as partes⁹¹. Não me refiro a este tipo de aliança que se discute em quase todos os trabalhos, uns acusando ou denunciando e outros tentando provar que essa união é fruto apenas da imaginação de quem a delata. Sigo aqui a construção acadêmica deste modelo, a que acho de maior relevância, uma vez que somente a partir dessa formação e construção de legitimidade poderiam os membros do candomblé utilizar-se dessa formulação em causa própria ou não, já que se não fosse consolidada pelo campo intelectual e aceita socialmente não seria de muita valia. É na história de Mãe Stella do Axé Opô Afonjá que poderemos perceber os vários níveis que se articulam nesta relação simbiótica entre os terreiros “tradicionais” e a academia.

Maria Stella de Azevedo Santos, mais conhecida no candomblé como Mãe Stella, é uma das figuras mais representativas do dito candomblé tradicional baiano. É ela que está hoje à frente do Ilê Axé Opô Afonjá, também conhecido como candomblé de São Gonçalo, fundado em 1910 por Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha. Este terreiro de candomblé foi escolhido como exemplo por fazer parte do que chamo de a “santíssima trindade” do candomblé baiano, incluindo aí o candomblé do Engenho Velho, ou casa Branca, e o terreiro do Gantois. Exatamente nestes três terreiros foram efetuados os

⁸⁹ BOURDIEU, Pierre (1983). “O Campo Científico”. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu - Sociologia*. São Paulo: Ática.

⁹⁰ Como muitos se referem aos praticantes das religiões africanas.

⁹¹ Pensar neste tipo de aliança é partir do pressuposto, em meu entender equivocado, de que a pureza estabelecida hoje como “parâmetro”, pelo menos acadêmico, dentro do candomblé só se realizou a partir do momento em que ela se tornou objeto de estudo e interesse de alguns intelectuais. Cabe aqui salientar que este é um processo inerente à constituição dos grupos, analisados ou não, e que mesmo antes de entrarem na lista de inteligibilidade já possuíam suas próprias regras e limites estabelecidos, em caráter local e autônomo ou mesmo com uma amplitude maior de influência. Partir dessa lógica é imaginar que antes do “estudo de caso” ou mesmo se ele não existisse, nada do que temos hoje se apresentaria. Seria negar a capacidade destes grupos se organizarem de maneira própria, independente de qualquer avaliação externa e sujeita a desvios ideológicos.

trabalhos acadêmicos mais “conceituados” sobre o candomblé e suas tradições, sendo o Opô Afonjá o caso específico de pelo menos quatro deles: Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e Juana Elbein dos Santos.⁹²

Mãe Stella viveu de forma plena e atuante o momento em que esta tradição religiosa começou a extrapolar seus limites internos e passou a fazer parte do interesse de diversos artistas e intelectuais por volta dos anos 30, época-chave da construção da identidade nacional e do nascimento dos estudos afro-brasileiros, mas que teve seu pique já a partir de 1945.⁹³ Para se ter uma idéia de sua participação efetiva e da liderança que exercia na organização da estrutura religiosa do candomblé, foi ela uma das principais responsáveis por elaborar, no dia 27 de Julho de 1983, uma carta-documento elaborada e ratificada pelas principais lideranças religiosas da época contra o sincretismo católico dos Orixás africanos, em virtude da II Conferência Mundial da Tradição dos orixás e Cultura, acontecido em Salvador.⁹⁴ A chamada COMTOC tem como principal objetivo realizar eventos que possibilitem a troca de experiências e

⁹² Essa concentração implicou também o estabelecimento de vínculos muito especiais entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Assim, Nina Rodrigues e Arthur Ramos, nos anos de 1930, fizeram sua pesquisa no Gantois; Édison Carneiro no Engenho velho; Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e Juana E. dos Santos, entre outros, no Axé Opô Afonjá. Todos são terreiros originários do engenho velho, ou Casa Branca, considerado o primeiro terreiro de candomblé fundado em Salvador. Essa concentração implicou também o estabelecimento de vínculos muito especiais entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Assim, Nina Rodrigues e Ramos se tornaram Ogãs (cargo ritual reservado a homens que não entram em transe e que atuam como protetores do grupo de culto) do Gantois (LANDES 1947 : 83). Da mesma forma, Édison Carneiro era Ogã do Axé Opô Afonjá, terreiro ao qual também estavam ligados Bastide e Verger. Cf. CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas

⁹³ No plano das instituições políticas e científicas brasileiras, a discussão sobre Eugenia – que teve lugar, sobretudo, nas décadas de 1920 e 1940 – conjugava-se com os debates sobre imigração, que ocorriam desde o império. Como já foi observado, indagava-se sobre os efeitos da miscigenação sobre a população brasileira – quase sempre vistos como negativos – e as probabilidades de embranquecimento (prevalência da fenotipia branca). GONTIJO, Rebeca. “Identidade nacional e ensino de História: a diversidade como “patrimônio sociocultural” In: ABREU, Martha & SOIHET, Raquel (org) *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed Casa da palavra, 2003, p. 60.

⁹⁴ Dentre elas: Maria Escolástica Nazareth, a Mãe Menininha do Gantois; Juliana Baraúna, a Mãe Tetê da Casa Branca; Olga, do Alaketu e Mãe Nicinha, do Bogum Axé. Interessante notar aqui a presença justamente dos terreiros que foram alvo da maioria dos estudos realizados pelos intelectuais que se dedicaram a este tema. Coincidência? Acredito que não. Somente eles teriam o respaldo da mídia e da sociedade para se fazerem ouvir, uma vez que já se encontravam “legitimados”.

ofereçam apoio para as diversas ações imputadas no intuito de promover e valorizar a religião africana onde quer que ela se manifeste (mas que fique claro, é a valorização da cultura **iorubá** como símbolo da resistência negra nas Américas). Estão presentes na sua estrutura o candomblé brasileiro, a santería cubana, o vodu haitiano, orisha-voodoo norte americano e a religião tradicional iorubá.⁹⁵

Dois trechos deste documento são bastante representativos para, já a partir daí, levantar a questão que estou propondo. A partir deste exemplo concreto, acho possível tocar em pontos fundamentais e importantes relacionados à utilização da pureza como pressuposto para a aquisição do poder religioso e original, tendo como uma de suas principais funções a delimitação do seu campo de atuação. Como o discurso apresentado é feito no plural e tem como colaboradores exatamente os membros dos principais terreiros analisados pelos intelectuais já citados – que formaram e formam até hoje a referência para os estudos da “pureza” religiosa africana -, devemos entendê-lo como homogêneo, assim como eles para, a partir de sua própria lógica, tentar desconstruí-la e propor uma nova abordagem sobre o assunto.⁹⁶

Primeiro, Mãe Stella procura deixar claro no manifesto:

“... nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados”.⁹⁷

⁹⁵ Organizada em vários países, essas conferências têm como papel principal dar legitimidade aos cultos nos lugares que visitam, sendo por vezes utilizadas como fator de diferenciação entre eles. Seu “conselho” é formado por sacerdotes africanos – babalaôs – vistos como referências quando o assunto é Orixás, sendo a maioria de Ilê-Ifé, a cidade sagrada africana. Cf. CAPONE, Stefania (1999). “Uma Religião para o Futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos”. Texto apresentado na IX Jornada Sobre Alternativas Religiosas Na América Latina. Rio de Janeiro (UFRJ), 21 – 24 de Setembro.

⁹⁶ Até porque, dez anos depois desse manifesto, poucos foram os terreiros que realmente implementaram em suas casas as mudanças defendidas no documento. Somente um dos terreiros – o Axé Opô Afonjá – tinha tentado modificar os seus rituais, evitando ao máximo qualquer mistura com o catolicismo. Os outros – Gantois, Bogum, Alaketu e Engenho Velho – continuavam fiéis à prática anterior, porque isso faz parte da “tradição afro-brasileira”. Cf. CONSORTE, Josildeth Gomes (1999). “Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo”. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas.

⁹⁷ Idem

O segundo aborda de maneira direta sua posição em relação aos santos católicos. Nas suas palavras:

“Os santos e imagens católicos têm seus valores. Nós não estamos a fim de deixar de acreditar, por exemplo, em Santa Bárbara. Um espírito elevado, sem dúvida. Mas sabemos que Iansã é uma outra energia, não é Santa Bárbara (...) não tem nada a ver, por exemplo, arriar-se comida de Iansã nos pés da imagem de Santa Bárbara. Não tem sentido. A comida é de Iansã, é outra energia completamente diferente do que é a Santa Bárbara, entende?”

Avaliando de maneira bem detalhada as duas afirmações, podemos fazer uma primeira distinção clara entre uma posição que não se apresenta de maneira direta, que está implícita. Ela nos mostra que existe uma diferenciação, ou distinção, feita entre duas vertentes de um mesmo campo: uma separação entre a atuação do santo católico, divino e aceito como “espírito elevado”, e a do catolicismo enquanto corpo sacerdotal organizado, responsável pela política e gerenciamento de suas fronteiras religiosas. Ou seja, não se nega a importância e o reconhecimento dos santos católicos enquanto entidades que possuem também o poder de intervenção no mundo em que vivem mas, ao mesmo tempo, é apontado o catolicismo como influência maior para a prática do sincretismo, visto como um mecanismo de submissão imposto aos seus antepassados negros.

O que temos aqui de fato, é uma diferenciação entre duas formas de manipulação deste poder sagrado, sua estrutura, seu modo de utilizar os elementos que dele fazem parte e não os elementos em si, santos ou orixás. O que está em jogo é o grau de autonomia para a utilização de seus próprios elementos, sem que necessariamente só ganhem legitimidade através de uma referência a uma estrutura sagrada que não a sua própria (no caso, a base conceitual do sincretismo). Aqui fica exposta uma verdadeira luta contra o monopólio imposto pela igreja que tem como finalidade impedir que outros meios de salvação ganhem legitimidade e tornem-se concorrentes em seu campo de atuação mais imediato além do político que o respalda: a gestão do sagrado, uma vez que:

“...por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política”⁹⁸

Sendo assim, independentemente de uma questão ligada diretamente à resistência escrava, tendo a concordar com o fato de que essa resistência tem muito mais a ver com uma resposta à desapropriação simbólica do manejo de um poder religioso promovida pela igreja católica do que uma possível indenização dos maus tratos sofridos pelos negros sob os ouvidos moucos dos padres, uma vez que a real demanda é pela autonomia e não por uma reparação pública do catolicismo. Isto porque “na verdade, a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos.”⁹⁹

Dessa maneira, o primeiro trecho deste documento está diretamente ligado ao objetivo de libertação do estigma sofrido por este segmento religioso em detrimento da religião católica estabelecida e dominante, não só durante todo o período escravista mas também ainda nos tempos atuais. Ao afirmar que não são e nem devem ser vistos como seita, estão reivindicando, ao mesmo tempo, a sua maioria enquanto organização religiosa e também sua autonomia em relação às suas formas de organização particulares, sem a necessidade, imposta pela escravidão, do uso das “muletas” de aceitação social. É, de certa forma, um grito de independência preso na garganta e que só agora encontra um contexto favorável para sua emancipação, afinal, tal grito só foi possível na medida em que foram se estabelecendo parâmetros mínimos de entendimento construídos e abalizados por uma instância legítima e reconhecida socialmente para desempenhar tal função: o campo intelectual acadêmico.¹⁰⁰

Mas também é sabido perfeitamente que esta manobra não pode ser efetuada com o intuito deliberado de extinguir ou mesmo invalidar a atuação secular do catolicismo, integrada de maneira inseparável no modo de agir e pensar dos seus próprios praticantes

⁹⁸BOURDIEU, Pierre (1999). “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: *A Economia das Trocas Simbólicas* (Org: Sérgio Miceli.) São Paulo: Perspectiva.

⁹⁹ Idem

¹⁰⁰Capone nos mostra um exemplo notável dessa transformação em virtude do reconhecimento acadêmico. “Como explicar o fato de Exu, desde o início do século XX até os anos 1950, ter sido identificado com o diabo (de acordo com a informação dos iniciados), e a partir de Carneiro, Bastide e sobretudo Juana E. dos Santos, ter se tornado o mediador, o grande comunicador, o transportador da força divina? CAPONE, Stefania. Op.cit p. 13

e, portanto, digno de consideração. Forçar esta ruptura brusca seria de certa maneira correr o risco de se criar uma situação em que se deva escolher entre uma coisa ou outra, causando no meu entender a possibilidade de uma dupla perda, que surge em efeito cascata: perda de legitimidade perante os que não se adequem às mudanças propostas e, conseqüentemente, uma demonstração concreta e pública de que não respondem por quem dizem serem representantes, comprometendo assim de maneira perigosa sua autoridade constituída.

Fica aqui também provavelmente uma resposta, mesmo que não se possa afirmar com certeza absoluta, mas que não se pode negar o grande indício, ao conceito de animismo utilizado por Nina Rodrigues ainda no século XIX, nos primeiros estudos realizados sobre a religião africana em terras brasileiras¹⁰¹. A recusa expressa a este termo especificamente, que implicitamente tem uma certa conotação de desqualificação em detrimento de uma religião e civilização organizada, como o catolicismo por exemplo, tenta apagar a imagem de seita primitiva que tanto se acoplou a estes cultos, impedindo-os de alcançar o patamar por eles desejados para atuar no mercado religioso. Logo, mesmo que de maneira não deliberada, procurava-se aqui a criação de uma estrutura organizacional que pudesse falar e agir por si própria, respaldada nas suas leis internas constituídas e tolhidas até então. Em linguagem mercadológica, seria uma espécie de reengenharia com vistas à ampliação de sua atuação no mercado de bens religiosos e de salvação.

Já na segunda passagem, podemos perceber de maneira bastante elucidativa uma tomada de posição com o objetivo de construir os limites que deveriam ser entendidos, a partir deste documento produzido pelas “principais lideranças religiosas”, para todos os “verdadeiros” praticantes da religião dos orixás (ou seja, o não cumprimento destas deliberações pode transformar seu adepto de ontem em um “traidor” de hoje). Essa lógica é a mesma utilizada pelas chamadas “grandes religiões universais” com o intuito de capitalizar e demarcar um campo de atuação próprio, elegendo os representantes autorizados a falar em nome do seu “povo”, afinal, “toda seita que alcança êxito tende a tornar-se igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma”.¹⁰²

¹⁰¹ CONSORTE, Josildeth Gomes. Op.cit p. 14

¹⁰² BOURDIEU, Pierre. Op.cit p. 16

É lógico que este grau de autonomia – requerido e sob o risco de não ser concedido - não é o mesmo entre a umbanda ou o candomblé e o catolicismo por exemplo, mas o que está em discussão é o fato de que, mesmo diferindo substancialmente neste aspecto, a lógica do campo religioso permanece a mesma para ambos. O que de fato percebo é que, em vista da organização crescente deste campo, se faz necessário que surjam o mais rapidamente representantes desta “luta”, com legitimidade africana, pois é exatamente dela que vai surgir sua força já que muitos podem se dizer “africanos” mas poucos podem comprovar sua procedência. Um campo “organizado” requer este esforço maior de legitimação, uma vez que:

“O fato de se estar ou de se sentir autorizado a falar do ‘povo’ ou para o ‘povo’ (no duplo sentido: para o ‘povo’ e no lugar do ‘povo’) pode constituir, por si só, uma força nas lutas internas dos diferentes campos, político, religioso, artístico e etc. – força tanto maior quanto menor for a autonomia do campo considerado”.¹⁰³

Esta delimitação tem como pressuposto tornar claro (ou impor?) aos seus participantes - ou pelo menos tentar - as diferenças e particularidades existentes entre as duas esferas religiosas citadas. Dessa maneira, separando as práticas religiosas do candomblé de toda e qualquer ligação com os santos católicos, cria-se um campo autônomo de atuação do sacerdote (Babalorixá ou Ialorixá no caso do candomblé), que a partir de agora passa a ser a única pessoa autorizada a falar e deliberar sobre assuntos relacionados aos orixás, retirando assim o poder do sacerdote católico que atuava, mesmo que com vistas grossas, como intermediário desta ligação que se fazia com os orixás via sincretismo dentro das igrejas.

Um “bom” candomblecista deveria reconhecer neste manifesto a sua libertação, não só dos grilhões físicos que marcaram seus antepassados mas também das amarras culturais que os circundam. Quem aderisse ao manifesto, estaria excluindo de seu ritual religioso a partir daquele momento, por exemplo, a famosa lavagem da escadaria do Bonfim, de estreita ligação com a tradição cristã, assim como todas as imagens de santos católicos existentes dentro de seu terreiro. Ora, em palavras mais sucintas, uma divisão clara de competências no âmbito religioso, não só simbólica mas também espacial.

¹⁰³ BOURDIEU, Pierre (2004). “Os usos do povo” In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.

Um exemplo claro e bem demonstrativo dessa separação de espaços e atuação perante o sagrado foi por mim constatada em visita que realizei ao candomblé do Engenho Velho, membro da “santíssima trindade”, em Setembro de 2005 na Bahia. Aliás, visita esta realizada em função de um encontro com temas acadêmicos sobre a religião dos orixás, promovido por outro terreiro deste grupo, o Axé Opô Afonjá.¹⁰⁴ Após assistir o toque dos atabaques e o conseqüente transe de seus participantes, cada um incorporando seus orixás, permaneci no local para tentar conversar com alguém que fizesse parte do terreiro. Mente em alerta, fiquei durante todo o ritual procurando elementos que demonstrassem a presença de influências católicas, na tentativa de consolidar minhas suspeitas de que são elementos que não desapareceram e ainda fazem parte do candomblé “tradicional” baiano.

Confesso que por certo momento pensei em mudar tudo o que vinha pensando em face de não ter encontrado nenhum indício que pudesse ser relacionado ao panteão católico. Mas sem ao menos suspeitar, teria eu uma surpresa inacreditável e reveladora (o que no fundo foi um alívio já que, caso não acontecesse, teria que pensar outra coisa para a tese. Enfim, minha hipótese continuava viva!). Logo após o encerramento, depois de todos irem se retirando aos poucos, abre-se uma cortina e lá aparecem não só uma, mas várias imagens de santos católicos, todos eles cobertos e “escondidos” enquanto o ritual religioso da casa acontecia. Tamanha foi a minha surpresa no olhar quando percebi esta presença que um de seus membros, acho que vendo minha expressão um tanto modificada, veio em nossa direção, como que para fornecer uma explicação daquilo que agora se mostrava às claras. Sem que eu formulasse nenhuma pergunta ele disse: “Da porta pra dentro é orixá, da porta pra fora é santo. Um não é o outro. São Jorge é São Jorge e Oxóssi é Oxóssi”. A minha cabeça fervilhava.

Ou seja, muito mais importante de ser ou não de uma tradição religiosa específica, o que fica demonstrado de fato é a prevalência de culto e o respeito pelo lugar - e suas concepções - sagrado em que se encontra. Esta mesma pessoa não nega a figura de São Jorge e provavelmente ao freqüentar a igreja reza um Pai-Nosso e pede a proteção do santo. Um não inviabiliza o outro. Sua afirmação está baseada no fato de que dentro do

¹⁰⁴ VIII Alaiandê Xirê. Festival Internacional de Alabês, Xicarangomas e Runtós. O seu tema era “Oito e Oitenta: as Guardiãs da Sabedoria”. Alaiandê é uma das qualidades do orixá Xangô, aqui no caso a de grande mestre ‘tocador’ dos atabaques. Xirê significa festa, o ritual de dança dos orixás em círculo. Alabê é o nome dado ao responsável por tocar os atabaques na tradição nagô; Xicarangoma é o responsável na tradição Congo e Angola e Runtó na tradição Jêje e Mina.

terreiro, São Jorge pode até ser “convidado”, mas quem manda é uma outra representação, não baseada na católica, mas independente e autônoma, se bastando em si própria, de nome Oxóssi. O lugar determina o culto, logo, quem o conduz e responde por ele.

A estratégia aqui, como podemos perceber, não é romper deslegitimando aquilo que de certa forma não possibilitava ao candomblé tomar corpo próprio, ou seja, acusar a Igreja Católica de produzir e ser conivente com a escravidão (além de não reconhecer suas divindades até hoje). O importante não era atentar que eram quase todos cristãos os que exploravam o negócio com escravos, eram cristãos os que possuíam as companhias de tráfico de escravos, eram cristãos os que compravam, vendiam e utilizavam os escravos nas Américas. Se pensarmos direito, este debate poderia muito bem ter entrado em pauta tendo em vista seu caráter historicamente comprovado, mas não era esse o intuito do ato¹⁰⁵. O ponto principal era realizar a separação distintiva entre santos católicos e orixás, cada um com sua autonomia espacial – igreja é igreja e terreiro é terreiro - e com seus respectivos responsáveis por fornecer os meios de aquisição dos bens de salvação, muito mais uma separação estratégica e com vistas ao poder que emerge da criação do novo campo, mesmo que de novo não tenha lá muita coisa, do que alguma proposta de reorganização religiosa de fato, com mudanças em sua concepção ou em sua organização hierárquica.

Fica aqui então estabelecida a verdadeira disputa que se deve analisar. Não a que estipula como deve ser tal ou qual ritual, ou como devem se comportar os verdadeiros herdeiros da tradição legítima africana, mas sim a disputa sobre quem tem o poder para estabelecer tal critério, quem é legitimamente reconhecido, seja através de descendência ou de viagens de volta à terra natal, em busca de descobertas mirabolantes que elevem seu status ainda que não exista nenhuma prova concreta da veracidade dos fatos. Neste

¹⁰⁵ “O sistema simbólico do catolicismo e a Igreja católica Apostólica Romana tiveram importância decisiva na história do candomblé. Citarei um aspecto dessa participação que nunca deve ser esquecido: a perseguição aos adoradores dos Orixás foi instigada, provocada, açulada insistentemente dos púlpitos. A igreja formou opinião que estigmatizou o referido culto como “feitiçaria primitiva”, “coisa do diabo”, “obscenidade”, “barbárie”...Antes suscitava contra os “feiticeiros” o terror da inquisição; mesmo depois que a liberdade de culto já era lei no País, seguiu – de modo apenas mais indireto – mobilizando a polícia contra o “paganismo” dos negros”. Cf. SERRA, Ordep (1995). *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes/Koinonia.

sentido, basta para a validação o passaporte devidamente carimbado. Na verdade, valem muito mais os argumentos utilizados na defesa pela prevalência de poder no campo, do poder de representar e ser representante ao mesmo tempo, do que de fato as medidas tomadas em si, que na verdade só funcionam se estes argumentos forem constantemente renovados por seu detentor.

Este poder de representar está ligado ao reconhecimento por seus pares de sua interação com elementos religiosos na própria África, da veracidade do que por ele será trazido ou contado. Já o poder de ser representante, tem a ver com a sua volta, no momento em que passa a ser uma referência da tradicionalidade resgatada. Na medida em que os elementos africanos religiosos não são “renovados” dentro do terreiro, este pode estar sujeito a perder seu posto de tradicional em virtude de outra casa que mantenha este processo de forma contínua. Do movimento emana o poder e a estagnação demonstra uma falta de vontade em estar aprendendo o que de novo surge.

Capítulo III

A Pureza da Impureza

“A dificuldade para organizar estas possibilidades em esquemas compreensíveis e rigorosos indica que, a todo momento, na mente das pessoas se apresentam diferentes destinos possíveis. Qualquer sujeito percebe estas possibilidades à sua maneira, e se orienta de forma diferente em relação a elas. Mas esta miríade de diferenças individuais nada mais faz do que nos lembrar que a sociedade não é uma rede geometricamente uniforme como nos é representada pelas necessárias abstrações das ciências sociais, parecendo mais com um mosaico em que cada fragmento, cada pessoa, é diferente dos outros, mesmo tendo muitas coisas em comum com eles, buscando tanto a própria semelhança como a própria diferença”

Alessandro Portelli

Neste capítulo o principal intuito é tornar objetiva a tese proposta teoricamente até então, de que a “impureza” é a prática efetiva e característica principal da religiosidade afro-brasileira. Nele estarão presentes os discursos e a prática cotidiana dos terreiros, principalmente de umbanda, com o objetivo de demonstrar como se constroem e se articulam as variadas formas de concepção do culto na visão de seus dirigentes espirituais. É dentro desta proposta de avaliação que procuraremos analisar o papel desempenhado pelos pais e mães-de-santo dentro do terreiro, avaliando a liderança incontestada exercida e, principalmente, suas estratégias de manutenção de poder mediante às constantes modificações do contexto social em que se inserem.

A intenção é demonstrar efetivamente, a partir de entrevistas e de uma ampla observação feita nos mais variados terreiros de umbanda e candomblé, a constante recriação dos argumentos defendidos por estas pessoas, característica fundamental de sua conduta religiosa uma vez que seus compromissos de ordem espiritual estão unicamente ligados às demandas de seus orixás e entidades¹⁰⁶. Os terreiros de umbanda que tiveram seus dirigentes entrevistados são os seguintes: Templo do Vale do Sol e da Lua, Cabana de Pai Miguel das Almas e Templo Espiritualista Aldeia de Xangô e Oxum.

Ainda que com ênfase na religião umbandista, outro ponto fundamental a ser colocado em pauta através desta dinâmica fala sobre a forma e a maneira de avaliação deste discurso. Pretendo demonstrar e sugerir, ciente das particularidades substanciais e irreduzíveis entre a umbanda e o candomblé, uma abordagem comum para o estudo da religiosidade afro-brasileira, tendo em vista o argumento principal de que ambas têm como princípio de organização ritual, precedente a qualquer outro existente, o cumprimento, muitas vezes sob risco de mortes e enfermidades, das ordens enviadas por suas respectivas divindades, da revelação divina e contínua.

Dois pontos serão fundamentais neste debate: a origem dos saberes implementados, responsáveis pelas constantes reorganizações ritualísticas dos terreiros e a concepção de progresso e evolução, fator presente como explicação e justificativa para as

¹⁰⁶ Usarei orixás quando estiver me referindo ao candomblé e entidade quando falar sobre umbanda. Para o candomblé o orixá é uma força da natureza que nunca teve vida, nunca encarnou. Para a umbanda, a entidade é alguma pessoa que já viveu e que, depois de sua morte, retorna a este mundo através da incorporação para realizar o trabalho espiritual. Esta é uma definição tida como “tradicional”, mas em grande parte dos terreiros, seja de umbanda ou candomblé, orixás e entidades encontram-se atuando no mesmo espaço ritual.

transformações. Em ambos os casos sempre que o argumento for apresentado e defendido, tentarei demonstrar como tais características ultrapassam a fronteira artificial constituída academicamente na abordagem dos princípios religiosos fundamentais entre a umbanda e o candomblé. Deixo claro que não procuro negar a construção de uma identidade comum baseada nesta forma de abordagem mas pretendo, sobretudo, apontar as flutuações constantes no modo em que são re-apropriadas e re-significadas em função de sua legitimidade.

A Trinca de “L”

Para que seja proporcionado um entendimento pleno de suas falas e concepções acerca do tema proposto, faremos uma apresentação do perfil dos dirigentes dos terreiros abordados. O Templo do Vale do Sol e da Lua fica localizado em Itaipuaçu, distrito de Maricá, mais precisamente no bairro de Itaocaia Valley. A frente do surgimento deste terreiro umbandista está Luiz Antônio Martins, físico nuclear formado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e hoje aposentado do cargo que ocupava na Comissão Nacional de Energia Nuclear – CNEN. Assim como a determinação do lugar onde ficariam os terreiros mais famosos do candomblé baiano, esta foi uma escolha que seguiu estritamente o caráter prático de sua localização, tendo em vista que Luiz Antônio possuía neste lugar uma pequena casa de veraneio ocupada por sua família nos finais de semana.

O terreiro foi fundado em 20 de janeiro de 1989 com sete pessoas, incluindo sua família e amigos mais próximos, e hoje conta com mais de cem pessoas. É na figura de Luiz Antônio que são centralizadas todas as transformações dentro do terreiro, assim como a forma como serão feitos os rituais, escritos por ele próprio. É de autoria dele uma série de apostilas oferecidas aos médiuns, com conhecimentos sobre umbanda, magia, datas especiais, mandalas e orixás dentre outros.

Originalmente de família católica, é através da resolução de um grave problema de saúde, não diagnosticado pela medicina convencional, que vai começar a “tatear” o espaço umbandista, em virtude de sua namorada, hoje esposa, possuir uma tradição familiar ligada ao espiritismo e à umbanda. Depois de passar por alguns terreiros resolve montar em sua casa, no Cachambi, um pequeno altar para que pudesse rezar algumas crianças. E é em virtude do crescimento do número de pessoas que passam a

frequêntá-la, aliado aos constantes fenômenos “poltergeist”, que decide então ir para aonde se localiza ainda hoje o terreiro em Itaipuaçú.

Inicialmente com uma visão bem fechada sobre o que deveria ser a umbanda, hoje demonstra uma aceitação maior da pluralidade existente. Isso ocorreu devido ao início de constantes visitas a outros terreiros, tanto de umbanda quanto de candomblé, onde diante da diversidade encontrada mudou de opinião.

Possui também um espaço esotérico na Barra da Tijuca onde ministra aulas de Teosofia¹⁰⁷ e joga tarô. Extremamente curioso, tem em mãos praticamente toda a bibliografia sobre umbanda e candomblé, muitas vezes utilizada para a implementação de determinados elementos dentro do terreiro. Inicialmente não prestava culto aos orixás, mas hoje fazem parte integrante e fundamental do ritual.

Localizada no bairro do Pechincha, em Jacarépaguá, a Cabana do Pai Miguel das Almas tem à sua frente o pai-de-santo Luiz Antônio Cardoso Araújo, hoje gerente de fiscalização do SENAI. Para diferenciar do Luiz Antônio já citado, será chamado de Luizinho, como aliás é conhecido no meio umbandista.

Luizinho, assim como Luiz, era também membro de um outro terreiro localizado em Oswaldo Cruz e frequentado por seus parentes antes de começar a constituir e conceber o seu próprio terreiro. Começou a fazer parte do grupo com doze anos de idade e sua entrada foi em 8 de março de 1974. Já com 14 anos dava consultas incorporado com as entidades dentro do terreiro.

Em virtude de problemas de saúde pelos quais passava seu pai-de-santo, resolve construir um lugar próprio para que, caso o pior acontecesse, não precisasse ficar sob as ordens de outra pessoa. Constrói seu terreiro em cima da casa de sua mãe em Turiaçú mas inicialmente sem a intenção de atender ao público, somente para atender as pessoas quando precisassem. Na sessão de inauguração estavam presentes todos os irmãos de santo do terreiro que ainda fazia parte e já na segunda sessão, marcada nesta primeira, Luizinho já é responsável por dois filhos de santo, quantidade esta que se ampliaria cada vez mais de acordo com o desenrolar de seus trabalhos:

¹⁰⁷ Corpo doutrinário que sintetiza filosofia, religião e ciência, originado no século XIX na Europa, com base em conhecimentos budistas e que tem como pontos básicos a busca da verdade, a crença na reencarnação a imortalidade da alma e a sua evolução. Sua figura mais importante foi Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) que sistematizou os conhecimentos na publicação do livro *A doutrina secreta* de 1888.

“Na segunda sessão eu já tinha 2 filhos de santo, na terceira sessão eu já tinha meia dúzia de filhos de santo, que era uma sessão por mês, mas eu continuava lá no meu pai de santo, mas mantinha o meu centro uma vez por mês. E fiquei nessa, 3 anos fiquei dando sessão uma vez por mês, né, e desenvolvia as pessoas e orientava e a coisa foi crescendo, quando eu vi já tava com 20 filhos de santo, e aí caramba...quando eu dei por conta de mim, lógico que eu voltei pro espaço real digo: “meu Deus, minha vida já tomou esse rumo”...

Impossibilitado de continuar mantendo seu terreiro em cima da casa da sua mãe, tendo em vista a quantidade cada vez maior de pessoas que passavam a participar dos seus rituais, começa a procurar um lugar maior onde possa se estabelecer com mais tranquilidade e sem causar transtornos. Muda-se em 1990 para o local onde até hoje se encontra, na rua Samuel das Neves, 930, e por causa desta constante entrada de novas pessoas se vê impossibilitado de continuar frequentando o antigo terreiro, passando somente a realizar algumas visitas esporádicas onde levava seus filhos de santo junto.¹⁰⁸

Seu terreiro funciona todos os dias da semana e pode ser considerado uma grande escola holística e de tratamentos alternativos. Lá são desenvolvidos trabalhos kardecistas como as sessões de mesa todas as terças, preces especiais com vidência, psicografia, sessões de cura de quinze em quinze dias, tratamentos com cristais, tratamento de Reiki¹⁰⁹, cromoterapia, diagnóstico através da íris, leitura corporal, fitoterapia, massoterapia¹¹⁰ e etc. A maioria destes ensinamentos foi passado por Luizinho que, depois de fazer determinados cursos, passava tudo que tinha aprendido para os seus médiuns. Tudo, nas suas palavras, “aprovado pelo mundo espiritual por eles mandarem a gente buscar conhecimento”.

Lú Bandeira está à frente do Templo espiritualista Aldeia de Xangô e Oxum, localizada na Rua 5, quadra 3, lote 8586 em São José do Imbassaí, Maricá. Começou a participar da umbanda ainda criança em virtude de sua mãe, que passou a frequentar o centro espírita Seara de Oxóssi Rompe-Mato, onde enquanto os pais realizavam os

¹⁰⁸ A Cabana de Pai Miguel das Almas hoje possui 210 médiuns.

¹⁰⁹ Terapia tibetana de cura que trata o ser humano como um todo procurando a sua harmonia.

¹¹⁰ Massoterapia é a aplicação de técnicas de massagem para finalidade terapêutica, anti-estresse, relaxamento, estética e esportiva. A massoterapia utiliza-se da manipulação manual dos tecidos moles do corpo, sendo que alguns massoterapeutas também podem realizar movimentos nas articulações do cliente e fazer aplicações de calor, frio e vibrações

trabalhos espirituais, as crianças participavam de uma série de atividades propostas pelo centro.

Foi durante os anos 80 que teve um programa de rádio voltado para as tradições afro-brasileiras e neste mesmo período começou a sua atuação política. Hoje ela é uma das principais responsáveis pela realização dos diversos eventos que acontecem no Rio de Janeiro, como os festivais de cantigas, que reúnem adeptos tanto da umbanda quanto do candomblé, sendo inclusive uma das organizadoras da festa de Yemanjá no dia 2 de fevereiro, que acontece na Praça XV. Conhece muito bem inúmeros terreiros e seus dirigentes e a cada semana realiza visitas em algum deles, o que a possibilita ter uma visão bastante abrangente do que ocorre nesta forma de religiosidade na cidade. Trabalha atualmente no gabinete do antes vereador e agora Deputado Estadual Jorge Babú que tem na defesa dos cultos afro-brasileiros a base de sua atuação parlamentar. É dele a lei que criou o feriado de São Jorge, Ogum, no dia 23 de abril.

Devido ao teor do trabalho que desempenhava não ficava ligada definitivamente a nenhum terreiro, tendo em vista a necessidade de não assumir compromissos para que pudesse se dedicar à articulação entre os terreiros, seja para sua organização, na tentativa de torná-los legais perante a lei, ou para sua defesa mediante aos constantes ataques de igrejas evangélicas, tanto verbais quanto físicos. Essa situação mudou recentemente quando em uma visita a um terreiro de uma grande amiga sua, o Templo Espiritualista Aldeia de Xangô e Oxum, a entidade espiritual que comandava os trabalhos que eram realizados indicou seu nome para a direção do terreiro enquanto o sucessor, ainda uma criança, não puder assumir o cargo que lhe pertence. Tendo em vista uma certa “dívida” anterior com esta entidade espiritual, Lú acatou sua ordem e hoje dirige o terreiro.

É claro que tais informações prestadas não estão isentas de uma problematização que leve em conta alguns aspectos fundamentais que orientam sua construção enquanto narrativa de vida e identidade religiosa. Luiz Antônio tem seu primeiro contato com a umbanda não por vontade própria, mas sim em virtude de uma grave doença não diagnosticada pela medicina tradicional. Luizinho inaugura o terreiro em que seria o dirigente não por vontade própria, mas pela necessidade de encontrar um espaço que não causasse transtornos aos vizinhos e pudesse comportar todos os “filhos” que chegavam em boa quantidade. Lú Bandeira assume a chefia de um terreiro não por vontade própria, mas sim por ter uma dívida espiritual que faz com que ela pague na

moeda estipulada pelo credor, no caso uma entidade de umbanda.

Em todos os casos o que fica ressaltado é a não intenção própria destes chefes de terreiro em desenvolver um trabalho religioso. Por motivos diferentes, são levados a realizar estes trabalhos em virtude de ocasiões e situações especiais que de certa maneira fizeram com que tivessem um contato com as entidades da religião. Esta falta de vontade própria assume na verdade uma pré-condição para que possam ser legitimados diante das pessoas pelas quais se tornarão responsáveis, uma vez que, sendo escolhidos pelas entidades espirituais, se tornam aptos enquanto mensageiros autorizados.

Esta humildade típica da umbanda, em conjunto com a não intenção, reforça os laços de identidade já que se coadunam com os códigos aceitos dentro desta esfera religiosa. Realizar este caminho sem que em nenhum momento ele passe por alguma forma de independência da própria vontade pode muitas vezes soar como ambição e prepotência, além de fornecer os argumentos para uma acusação de charlatanismo. Numa religião construída a partir da vontade do mundo espiritual, tomar as rédeas da situação é, na verdade, assumir sua condição de incapacidade de interlocução, que gera como consequência a falta do principal atributo para o desempenho de sua função.

Eram os Deuses intelectuais?

Um dos pontos fundamentais sobre o qual necessariamente precisamos nos debruçar ao discutir qualquer relação social, em nosso caso religiosa, que se pretenda pura é de que maneira e de que forma esta pureza foi construída e, mais além, de que maneira ela será mantida. Dentro do campo religioso encontramos algumas tentativas, com grandes êxitos, de institucionalização deste poder de nomear o que deve ser visto como o correto e puro, o que deve ser seguido por qualquer adepto, o que deve ser feito por todos os sacerdotes de maneira idêntica com a intenção de demonstrar homogeneidade e, conseqüentemente, o poder que emana desta estrutura. A Igreja Católica talvez seja o exemplo mais óbvio e expoente desta relação. Sabemos, em qualquer lugar do mundo, o que vai acontecer durante uma missa de domingo. Mas aqui estamos falando de um estágio precedente à formação da uniformidade, ou seja, onde o que está em disputa é a definição do que será posteriormente aceito como legítimo. É neste momento que o

saber intelectual, em função da fragilidade de organizações burocráticas neste âmbito, consegue angariar para si a função de estabelecer as “regras do jogo” a serem seguidas:

“Quando bem sucedida, essa estratégia consegue garantir-lhes um poder sobre o capital detido por todos os demais produtores, na medida em que, através da imposição de uma definição da prática legítima, é a regra do jogo mais favorável a seus trunfos que acaba se impondo a todos (e sobretudo, pelo menos no limite, aos consumidores), são as suas realizações que se tornam a medida de todas as realizações.”¹¹¹

Em relação a religiosidade afro-brasileira, mais especificamente a umbanda e o candomblé, esta parece ser uma questão que causa algumas discussões, mas que em suma consegue-se chegar a um consenso. Hoje, ainda que existam em grande número, nenhuma federação ou confederação que se pretenda porta-voz dessa forma de religiosidade consegue angariar para si algum tipo de legitimidade reconhecida pelos membros de suas respectivas religiões no sentido de oferecer ou mesmo indicar quais seriam as formas corretas de culto ou comportamento de seus sacerdotes e fiéis dentro de cada espaço religioso. Sendo assim, não é somente no campo acadêmico que existe a dificuldade em defender e comprovar a existência de determinado modelo, já que também seria muito improvável sua observação na realidade dos fatos.

Só para se ter uma idéia, segundo o recenseamento de Setembro de 1997, realizado pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB), haveria 1.144 terreiros apenas na cidade de Salvador (tanto terreiros de candomblé de caboclo quanto terreiros nagôs).¹¹² Podemos imaginar, sem muito esforço, a quantidade de rituais e práticas cerimoniais diferentes que aconteciam nesses mais de 1.000 terreiros, mesmo sendo pertencentes a um mesmo grupo, tanto de caboclos quanto de nagôs.¹¹³ Isto ocorre porque, ao contrário do que pensamos, ou pelo menos do que fomos levados a acreditar, não existem meios de controle burocrático que unifiquem a sua constituição, por mais que sejam criados com este objetivo. As federações de umbanda e candomblé, que

¹¹¹ BOURDIEU, Pierre. (2004). “Da regra às estratégias” In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.

¹¹² CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas

¹¹³ Existe uma diferenciação de acordo com a origem africana. O candomblé de caboclo é o que tem influência da região de Congo e Angola. O candomblé dito tradicional, Ketu, não cultua esse caboclos, pois não são ancestrais africanos.

supostamente uniriam os terreiros, não funcionam, pois não há autoridade acima do pai ou da mãe-de-santo.¹¹⁴

Dessa forma, podemos ver que cada terreiro funciona independentemente de qualquer restrição ou imposição que seja alheia à sua própria formação. Sendo assim, além de não interferir objetivamente dentro dos rituais que acontecem, estas instituições também não se apresentam em momento nenhum como referência para a implantação ou não de determinada cerimônia ou forma de organização. Uma constatação contundente desta forma de relação entre estas instâncias e os terreiros de umbanda salta aos olhos quando emitidas as opiniões acerca das federações. Primeiro, Luiz Antônio:

“funcionam mais como um meio de entretenimento entre os umbandistas, organizando festas e eventos caritativos, como por exemplo o festival de pontos cantados que é organizado uma vez por ano. Pelo que eu sei nunca se prontificaram a reprimir qualquer tipo de culto em alguma casa... Quando cheguei com os papéis para fazer a filiação do nosso terreiro eles ficaram assustados, porque eu tinha vários documentos oficiais e estava tudo batido em computador e registrado, enquanto que o normal era aparecerem com coisas escritas em cadernos ou papel de pão...qualquer um poderia se filiar mas são muito poucos os que fazem...”

Aqui o principal aspecto levantado é a atuação da federação como uma instituição fomentadora de entretenimento, muito mais do que propriamente legislativa sobre a religião umbandista. Ainda assim, decidi proceder com a filiação e, ao fazê-la, teve a constatação também de sua precariedade burocrática e de organização, uma vez “*que o normal era aparecerem com coisas escritas em cadernos ou papel de pão.*”.

Já para Luizinho:

“Pra mim tinha que ter uma federação sim, que tivesse força, federação nenhuma ela tem força, a federação ali de Cascadura até dão assistência médica, né, jurídica, mas pra mim isso aí é nada porque isso aí é só a parte material (...) E aí eu saí da federação, da federação, não sou filiado a nenhuma, hoje, tem uns dois anos que eu saí fiquei numa lá, eu saí de uma que me deu uma vantagem lá

¹¹⁴ CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias Nogueira. "Umbanda: da repressão à cooptação". *Umbanda & política*. Cadernos do Iser, 18. Rio de Janeiro, Iser e Marco Zero, 1987

de, uma federação de lá de Nova Iguaçu, sei lá daonde, São João de Meriti, mas também não foi nada.”

Já aqui, o que fica ressaltado sobre a federação é o seu caráter assistencialista, oferecendo assistência médica e jurídica. Reconhece também a falta de “força” das que existem, tendo em vista o trabalho que se propõe a desenvolver, afastado das questões ligadas ao culto. Esta assistência jurídica oferecida, comentada por Luizinho, foi oferecida pelas federações em função de muitos terreiros procurarem sua legalização para que pudessem usufruir de verbas públicas destinadas a este segmento religioso. Um caminho árduo e que dificilmente pode ser percorrido sem a ajuda de um advogado.

Lú Bandeira, por fim, nos conta:

“Hoje em dia as federações são empresas, sabe, particulares, tá? Elas não querem saber o que você faz dentro da sua casa, não tão nem aí pra isso. O que importa é que você pague a mensalidade, entendeu? Mas muitos, às vezes, até não tem nem conhecimento hoje dos fundamentos¹¹⁵, sabe? Ah, dizem que freqüentam, “eu sou isso, eu sou aquilo”, mas na verdade...entendeu?”

Ao fazer esta comparação com uma empresa, fica ressaltado em seu ponto de vista o caráter mercadológico que guia sua atuação, pouco importando o conhecimento sobre a própria religião que “representa”. Uma instituição voltada muito mais para o lucro do que para uma organização mais ampla da esfera religiosa umbandista.

Ainda que ressaltados aspectos diferenciados em cada relato, uma questão fica muito clara e perpassa todos os discursos. A federação em nenhum momento se propõe a intervir ou mesmo a influenciar a organização ritual em qualquer terreiro de umbanda. Sua função fica aqui restrita e três pontos levantados: entretenimento, assistencialismo e arrecadação financeira, o que demonstra sua total falta de ingerência sobre a forma, o modo ou a tradição que deve ser seguida por seus filiados.

¹¹⁵ Como fundamentos devemos entender aquilo que é básico da religião, o que é característica específica de cada orixá ou entidade, suas particularidades e os elementos que fazem com que sua energia possa ser invocada e permaneça no terreiro.

Como afirma Prandi, “Existem federações e associações, mas nenhuma tem autoridade religiosa para falar do candomblé de forma unitária”¹¹⁶ (o que, como podemos notar, se aplica perfeitamente à religião umbandista). Não existem regras estabelecidas para que se “inaugure” um terreiro de candomblé ou de umbanda. Toda e qualquer pessoa, independente do seu passado ou de sua posição social pode, a qualquer momento, estar apta a realizar esta incursão. Não é preciso nem mesmo um conhecimento prévio da religião, uma vez que este pode muito bem ser revelado a cada instante pelos orixás que a escolheram para desempenhar determinada função. Aliás, isto é mais comum do que geralmente supomos, pois muitas vezes a pessoa pode ser “notificada”, até mesmo contra a sua vontade, a desempenhar um papel espiritual estabelecido pelos orixás.

Neste ponto surge uma questão bastante interessante e normalmente comentada nos vários terreiros visitados. Ainda que escolhido pela divindade como seu mensageiro, este indivíduo não está livre de algum tipo de contestação por parte dos outros adeptos deste campo religioso. Na maioria das vezes para que esta dúvida seja sanada é necessário que a pessoa que está incorporada com uma entidade ou orixá passe por uma série de testes que confirmem o seu transe e sua ligação com o mundo espiritual, como por exemplo rolar em cima de cacos de vidro sem se cortar ou passar dendê fervendo no corpo sem se queimar. É em muitos casos conhecida como a prova do santo. Luizinho nos mostra um relato surpreendente de como foi sua prova:

“... as pessoas vinham, né, porque eu com 14 anos, 13 pra 14 anos eu já consultava então as pessoas ficavam assim: “ah isso é mentira, não pode”, então iam lá pra conferir. Porque tinha muito isso naquela época, né, “ah, tem um médium lá que trabalha no centro do Valdemar que tem 14 anos e já dá consulta e manda passar trabalho e faz não sei o quê e faz isso...”, então as pessoas iam lá pra poder checar. Então eu fui aquele tipo de pessoa que fui queimado com cigarro dos outros que iam lá pra saber se eu tava com o santo mesmo, né, era tipo assim, as pessoas me queimavam quando eu estava com a entidade pra saber se tava com santo, então eu tenho várias marcar aqui. Eu só trabalhava com Pombagira naquela época, com Maria Padilha, então o povo entrava em gira de Exu, muita gente fumava que o Exu dava, né, então as pessoas encostavam pra saber se eu tava com santo mesmo.”

¹¹⁶ Conferência do Prof. Reginaldo Prandi na Sessão Especial da 53ª SBPC, proferida em 14 de julho de 2001

Algumas histórias podem muito bem ilustrar de forma detalhada o que estou tentando demonstrar. A primeira diz respeito a um conceituado zelador-de-santo, pois é dessa maneira que ele mesmo se define¹¹⁷, e as outras nos são fornecidas por nossos entrevistados umbandistas. Agenor Miranda da Rocha era o responsável pelo jogo de Búzios que indica os representantes na sucessão para as grandes casas tradicionais de candomblé da Bahia. Tamanho é o respeito que se tem pela sua pessoa que foi o seu jogo que nomeou mãe Stella para a sucessão no Opô Afonjá, e Tatá, para o Casa Branca, por exemplo. Falando sobre como surgiu esta sua vocação, ele explica:

“Eu tinha 5 anos. Na verdade, não fui eu quem procurou o candomblé, o candomblé é que me procurou. Minha família era toda católica, apostólica, romana, nunca “assistiu” a um candomblé. Nasci em Ruanda, capital de Angola. Vim para a Bahia com 5 anos. A vocação surgiu desde que eu nasci. Um africano disse isso para minha mãe antes do meu nascimento. Ela não acreditou, mas ele acertou em tudo. Ela me esperava para Outubro, ele disse que era para Setembro. Eu nasci no dia 8 de Setembro de 1907. disse que eu ia trazer uma mancha vermelha na cabeça. Eu trouxe. Quando chegamos aqui, na Bahia, eu fiquei para morrer. Os médicos desenganaram-me. Minha mãe Aninha, a que fundou o Axé Opô Afonjá, fez o jogo e disse que eu não tinha nada, que era o Orixá que iria ser feito. Fez-se o Orixá, em 1912, e eu estou aqui”¹¹⁸

No segundo caso, Luís Antônio Martins, quando questionado sobre qual a maneira em que foram delimitados e escolhidos os símbolos e elementos de seu terreiro, nos explica:

“... no dia 4 de Outubro de 1988 veio uma entidade chamada Caboclo do Sol e da Lua e falou que estava vindo para formar uma grupo, mais nada. Aí pediu que se providenciasse um uniforme, porque ele não queria as pessoas ali com qualquer roupa, a minha esposa e minha prima resolveram lá como ia ser a

¹¹⁷ Perguntado sobre qual seria a diferença entre pai-de-santo e zelador-de-santo ele respondeu: “Se eu sou pai-de-santo, o santo é propriedade. Para mim, os orixás são fragmentos da natureza. Cada orixá tem encantado um fator natural: Iansã, no vento; Iemanjá, no mar; Oxóssi, nas matas, caçando; Ogum, desbravando entradas. Então, como eu posso ser pai deles? Quero que me chame de zelador. Pai, não. O zelador trata dos orixás, faz, todas as semanas, uma obrigação, que se chama ossé. Entrevista ao Jornal A Tarde. 24/06/2001

¹¹⁸ Idem

roupa. Ai passou 15 dias e ele veio de novo para dar novas diretrizes. Em Janeiro de 1989 ele veio para dar o nome, vai se chamar Templo do Vale do Sol e da Lua. Ai nesse dia ele deu o nome e o ponto dele, dizendo que aquele símbolo que ele estava passando seria o símbolo do local...a essa altura já tinha um nome, um símbolo um dirigente...já tinha tudo...”

Luizinho, da Cabana de Pai Miguel das Almas também nos relata quando perguntado sobre seus rituais:

“Não, não fui criando não, foi acontecendo. Isso pra mim é uma mágica, né, cada santo que recolhi na minha casa era um desafio pra mim, eu dizia “meu Deus, não sei fazer santo”, né, aprendi lá [em seu terreiro de origem] mas...aprender, você ver, fazer, você ver, olhar, você participar é uma coisa e você ter que transmitir pro outro é uma outra coisa, né, você sentir em você e vai se desenvolvendo, se desenrolando todo o ritual que nem você...ah, não fui eu que criei, vem do alto. Vem do alto e te intui”...

Por fim, Lú Bandeira nos conta sua experiência. Perguntada sobre como são tomadas suas decisões no terreiro:

“Olha, normalmente as decisões é ligadas ao culto, a parte religiosa, é pelo, né, é através da indicação, da orientação dos orixás, né. Agora quando se fala de administrativo, nós temos o presidente da casa, né, onde eu digo a minha necessidade e ele se encarrega de transcrevê-la pra parte administrativa juntamente com a equipe, né, que administra lá a parte material da casa (...) eu só quero falar pra você que dentro do culto, lá na minha casa, normalmente quem traz as mensagens é a cabocla Jurema da Cachoeira. Então ela normalmente é quem trás ou então os mensageiros, né, a cabocla Jurema, a Maria Padilha, Dona Maria Padilha, ou a Vovó Maria Conga. Esses são os que trazem as mensagens lá, as ordens lá de cima, superiores, né.”

Ou seja, em todos os casos expostos fica extremamente claro quem é o responsável pela deliberação de quem vai ou não desenvolver alguma atividade dentro da religião e também de como deve se proceder. Fica também claro que cabe ao membro do candomblé ou da umbanda, seja ele qual for, aceitar as ordens enviadas por seus deuses ou por suas entidades, promovendo o ritual necessário para que todos possam desenvolver suas competências de acordo com o que foi passado, ou em uma linguagem

mais apropriada para o tema, “revelado”.

Ora, se é esta instância espiritual que tem a verdadeira função de deliberar sobre estes aspectos, que papel poderia desenvolver neste sentido, além dos já citados, uma organização ou federação criada pelos homens? Se as orientações religiosas são dadas através de manifestações extra-mundanas, de que valeria se filiar ou mesmo manter algum vínculo com estas instituições? Alguma federação, confederação ou qualquer outra forma de organização burocrática, vamos supor, ousaria questionar uma ordem desta magnitude, uma revelação direta da divindade?

Agenor não teve escolha e, caso não fosse feito para o orixá determinado, como o revelado, poderia até mesmo morrer como ele mesmo disse. Com certeza ninguém se colocaria na situação de ser o responsável por seu falecimento caso ele “obedecesse as regras do regimento tradicional” em detrimento do que fora estipulado pelo orixá. Luiz Antônio, Luizinho e Lú Bandeira não consultaram nenhum órgão superior para saber se o que lhes foi estabelecido estava de acordo com algum tipo de estatuto.

Sendo assim, levando em consideração esta possibilidade real, uma instância burocrática e laica, mesmo com poderes de “veto”, assim digamos, se encontraria em uma posição muito delicada pois, de certa maneira, teria que atuar e agir contra uma indicação dos orixás que cultuam, criando assim uma instância na terra (Aiyê) superior aos seus deuses no céu (Orum).

Isto posto, uma suposta organização estatutária não fornece os meios necessários e dinâmicos fundamentais ao funcionamento interno da concepção religiosa adotada e praticada. Dessa maneira, uma discussão sobre este assunto se torna um tanto improdutiva, pois deixa de levar em conta o aspecto principal deste processo em curso, que se traduz no fato de que a lógica é uma só, apropriada apenas de maneira diferente pelo candomblé, pela umbanda ou por qualquer outra tradição religiosa, de acordo com a conjuntura propícia para que tal fato ocorra.

Todo este argumento encontra-se de fato baseado na concepção de conhecimento religioso dos africanos e em uma distinção extremamente valiosa e elucidativa, feita por John Thornton, entre o que ele denomina de *revelação descontínua* e *revelação contínua*. A revelação descontínua teria sua base fundamentada na formação de um corpo sacerdotal forte e coeso o suficiente para manter e organizar uma determinada conduta em relação a determinada religião, como por exemplo a constituição do clero católico. A Bíblia, enquanto livro religioso sagrado, contém todas as revelações

necessárias, permitindo apenas novas interpretações, mas nunca revelações que não constem em suas escrituras. .¹¹⁹

Já a revelação contínua – ou ausência de ortodoxia - era tipicamente africana e mantinha sua existência em grande parte pela pouca ou quase inexistência de um corpo sacerdotal organizado que tivesse o poder de atuar como mediador das práticas religiosas então efetuadas. Além disso, mesmo se existisse a presença deste sacerdócio organizado que pudesse orientar de alguma maneira a estrutura religiosa existente, as revelações continuamente recebidas pelos africanos não “viabilizariam” cosmologias ou filosofias rígidas, incompatíveis com o constante acréscimo de novos dados.¹²⁰

Ainda que demonstrada aqui como uma particularidade da religiosidade africana, fundamental na concepção e na formação do entendimento da religiosidade afro-brasileira, esta não é uma característica somente inerente a ela. Segundo Bourdieu:

“Qualquer uma das grandes religiões universais apresenta tal pluralidade de significações e funções: seja no caso do judaísmo que, segundo Louis Finklestein, conserva através da oposição entre a tradição farisaica e a tradição profética os vestígios das tensões e conflitos econômicos e culturais entre os pastores seminômades e os agricultores sedentários, entre os grupos sem terra e os grandes proprietários, entre os artesão e os nobres cidadãos; seja o hinduísmo, diversamente interpretado pelos diferentes níveis da hierarquia social, ou o budismo japonês com suas numerosas seitas, seja enfim o cristianismo, religião híbrida construída com elementos tomados de empréstimo à tradição judaica, ao humanismo grego e a diferentes cultos de iniciação, que no começo foi veiculada,

¹¹⁹ É necessário lembrar que mesmo depois de “edificadas” pelo clero católico, essas revelações continuaram a acontecer, como as feitas por santos ou virgens. Só que, a partir deste momento, tudo o que não faz parte do seu “panteão” religioso, ou seja, revelações que não tem o seu reconhecimento, passam a ser revelações diabólicas. O julgamento destas manifestações, se “puras” ou não, faz parte até hoje de sua doutrina, tendo em vista os processos abertos em determinados casos para avaliar ou não a canonização de determinada pessoa por seus milagres apresentados em vida. Existe uma distinção que a igreja faz entre magia natural e magia diabólica, sendo a primeira somente possível nos homens que não fossem pecadores e a segunda é o próprio pacto em si, daqueles que ignoram a lei cristã e se perderam nos prazeres mundanos. Cf. BETHENCOURT, Francisco (2004). *O Imaginário da magia – Feiticeiros, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo : Companhia das Letras.

¹²⁰ THORNTON, John (2004). *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

observa Weber, por artesão itinerantes até tornar-se em seu apogeu a religião do monge e do guerreiro, do servo e do nobre, do artesão e do comerciante.”¹²¹

Sem uma homogeneidade ritual que possa servir como capital de barganha para usufruto de alguma forma de poder mais amplo na sociedade, as federações de umbanda e candomblé mingam pela sua quase nula representação e legitimidade perante os adeptos das respectivas religiões. Sem força para serem “estabelecidas”, restringem sua atuação ao assistencialismo e, por vezes, ao direcionamento político.¹²²

Cada macaco no seu galho

Partindo então do pressuposto da não existência de uma instância burocrática que seja capaz de padronizar os cultos da umbanda ou do candomblé, iniciamos um outro caminho. Quais são então as referências utilizadas para o surgimento dos terreiros? Seriam elas somente vindas “do alto”? Se não existem estas referências, como classificá-los em puros e impuros? Quais os argumentos utilizados? Qual a dinâmica seguida como orientação para as constantes mudanças existentes nos terreiros de umbanda?

Começaremos abordando então a generalidade do campo religioso afro-brasileiro para tentar responder estas perguntas. É sua característica geral que a revelação contínua atua como fator fundamental e preponderante na sua organização ritual religiosa, em detrimento de instituições laicas como já vimos. Sendo assim, chegamos a uma primeira conclusão lógica que se respalda no fato de que mesmo não sendo acessível para todos, somente para os escolhidos pela divindade, todos estes escolhidos, sem restrição, têm na revelação contínua que lhes é passada uma característica comum. Tanto a umbanda quanto o candomblé. E este fato não chega a ser uma novidade pois, como nos mostra Thornton avaliando as religiões africanas do século XVI e XVII:

¹²¹ BOURDIEU, Pierre (1999). “Gênese e estrutura do campo religioso” In: *A Economia das Trocas Simbólicas* (Org: Sérgio Miceli.) São Paulo: Perspectiva.

¹²² Cf BROW, Diana (1996). *Umbanda: religions and politics in urban Brazil*. Michigan: Umi Reserch Press.

“...as idéias e as imagens eram ‘recebidas’ ou reveladas por seres do outro mundo de alguma maneira, e o único papel dos humanos era interpretar essas revelações e agir de acordo com elas. Assim, a filosofia religiosa não foi a formadora da religião; as revelações sim. A filosofia religiosa apenas as interpretava”.¹²³

A grande diferenciação vai surgir no exato momento em que se estipula uma hierarquia destas revelações, o que acaba por criar uma categorização utilizada como base para o julgamento de sua afirmação e poder. Esta hierarquia é criada de várias maneiras, com várias possibilidades, sem que em nenhum momento seja necessária uma lógica que seja abrangente, tendo em vista que a escolha é individual e responde à questões estratégicas de luta por legitimidade. É neste exato momento de definição e de escolha que cada pai ou mãe-de-santo começará a utilizar como referência para seu modelo aqueles elementos que fazem parte de seu próprio *habitus*, definido assim por Bourdieu:

“O *habitus* está no princípio de encadeamento das “ações” que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum o produto de uma verdadeira intenção estratégica (o que suporia que elas fossem apreendidas como uma estratégia entre outras possíveis) (...) O *habitus* nada mais é do que essa lei imanente, depositada em cada agente pela educação primeira (...) posto que as correções e os ajustamentos conscientemente operados pelos próprios agentes supõem o domínio de um código comum e que os empreendimentos de mobilização coletiva não podem ter sucesso sem um mínimo de concordância entre os *habitus* dos agentes (profetas, chefes de partido) e as disposições daqueles cujas aspirações eles se esforçam em exprimir”¹²⁴

Ou seja, cada chefe de terreiro de maneira particular e de acordo com seu posicionamento dentro de determinadas estruturas relacionadas a uma série de padrões variáveis, vai colocar em prática aquilo que lhe é mais familiar, que mais lhe causa identificação. Isto será feito sem que esta seja uma ação arquitetada, fruto da

¹²³ THORNTON, John (2004). *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

¹²⁴ BOURDIEU, Pierre (1983). “Esboço de uma teoria da prática”. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu - Sociologia*. São Paulo: Ática.

implementação de algum tipo de estratégia. O que será deliberado vai estar diretamente ligado aos fatores coletivos, formadores dos grupos e de identidade, ainda que sejam representados como interesse individual do pai-de-santo. Mas, ainda que cada um tenha um ponto de partida diferente, em alguns casos, este *habitus* compartilhado não é somente o de seu grupo particular, mas também o de sua inserção em algum espectro mais amplo de organização, como por exemplo a religião. Este é um procedimento que gera uma homogeneidade no discurso, como estratégia de inserção, ainda que em seu *habitus* particular, digamos assim, sua autonomia seja bem maior. Vamos analisar alguns exemplos que podem facilitar este entendimento.

Na grande maioria das casas de umbanda, a revelação se dá através da figura do pai-de-santo. Principalmente no momento do surgimento do terreiro, é necessário que cada um dos seus dirigentes passe a estipular de que maneira vão ser constituídos seus rituais e suas cerimônias. Ainda que passíveis de enormes diferenças entre si, algo aparece como básico para a denominação do terreiro como de umbanda. Segundo Luiz Antônio:

“O que eu sempre tinha em mente que tinha que ter, que era fundamental...o altar principal, que pra mim era uma coisa fundamental, até hoje é, por exemplo, o altar eu não admito que ninguém coloque a mão, até hoje sou eu que limpo, eu que cuido dele, os assentamentos¹²⁵, todos direitinho, a casa de Exu¹²⁶, o cruzeiro da almas¹²⁷ e todos os assentamentos, enfim, essas coisas assim que eu julgava básico dentro de um templo (...) o que caracteriza a Umbanda é o culto ao que nos chamamos das falanges. Então é o culto aos pretos-velhos, aos caboclos, as crianças, exus e pombagiras que isto é típico da Umbanda. Então qualquer lugar, né, que professe um ritual aonde a um culto aos pretos-velhos, aos caboclos, crianças, exus e pombagiras e hoje em dia com tantas outras falanges dentro do ritual como de ciganos, boiadeiros, marinheiros então isso se diz é umbanda. Esse culto às falanges é tipicamente da Umbanda.”

Aqui podemos notar uma descrição detalhada de todos os elementos que devem fazer parte de um ritual que se proponha umbandista. É importante ressaltar que estamos

¹²⁵ Representação material do orixá ou da entidade. Por exemplo, o assentamento Ogum deve ter sua ferramenta, sua comida, sua bebida e vários outros elementos que fixem sua energia na casa para que ela possa ser manipulada quando necessário.

¹²⁶ Normalmente localizada na entrada da maioria dos terreiros, como se fosse uma pequena “portaria”.

¹²⁷ Cruzeiro da linha de preto-velho (almas) onde se ascendem as velas e são feitos pedidos e algumas saudações.

falando de aspectos básicos e tudo aquilo que extrapola não descaracteriza uma definição de umbanda. Podem existir várias outras possibilidades, mas se tiver o culto às falanges, como nos fala o entrevistado, é umbanda.

Para Luizinho:

“A umbanda me cheira a roupinha branca, uniforme, caboclo, preto-velho, atabaque e aquele altar característico. Eu acredito que isso aí é uma coisa que caracteriza bem a umbanda (...) Ah, pra mim rituais de umbanda característicos é sessão de caboclo e preto-velho. É aquela consultinha básica do preto-velho, orientação do caboclo, passe, né, dá aquelas charutadas no corpo pra sair as energias negativas, né?”

Em princípio esta é uma caracterização bem parecida, falando também do altar e do culto aos pretos-velhos e caboclos. Só que sua definição é ainda mais básica, pois não estão presentes alguns itens antes relacionados como os assentamentos, a casa de exu e o cruzeiro das almas, por exemplo. Sua visão vai mais de encontro ao que se entende por umbanda no senso comum, com sua roupa branca e a consulta somente aos pretos-velhos e caboclos com sua “charutadas”, ambos aceitos por todos os estudiosos como os primeiros a constituírem um culto característico da umbanda. Ainda que em seu terreiro existam também as crianças e os exus e pombagiras, estes não aparecem como sendo típicos da umbanda.

Para Lú Bandeira:

“Que a umbanda antigamente ela era vista só como aquela coisa, né, mais simples, né, de chegar só, ditada pela entidade, né, ou caboclo, ou preto-velho, ou mestre, né, ou o guia espiritual¹²⁸, o mentor espiritual (...) a base da umbanda é o médium, não é, onde o médium se prepara para que as entidades venham até ele, incorporem, e daí fazer a caridade para os outros seres humanos em todos os sentidos, saúde, trabalho, conforto, sentimento, tudo isso.”

A definição para ela aparece como algo que já não procede atualmente, pois ela caracteriza o que seria a umbanda “oficial” como um ritual que acontecia antigamente, mais até parecido com o que podemos encontrar em muitas casas kardecistas. Fica claro

¹²⁸ Entidade de umbanda que fica responsável por um cuidado mais particular com o médium. Cada um possui o seu mestre espiritual que pode ser conhecido assim que se faz parte do terreiro ou somente depois de alguma cerimônia específica para que ele possa ser revelado..

também que, mesmo reconhecendo o que seria fundamental, hoje o ritual umbandista não se desenrola desta forma idealizada, ampliando em muitos aspectos sua atuação ritual.

Estes relatos apresentam uma série de questões muito importantes para que possamos discutir de que maneira pode ser definida a religião umbandista. Todas as entrevistas e conversas realizadas com chefes de terreiros sobre este assunto mostraram que, ao falar de umbanda e defini-la, todos estavam conscientes de que seus terreiros não se encaixavam dentro de suas próprias definições, ainda que soubessem o que deveria ser visto como tipicamente umbandista. Isto fica ainda mais claro no depoimento de Luizinho quando nos conta que em uma festa que seria realizada na sua casa ele teria decidido fazer um ritual de umbanda, ainda que seu terreiro seja de umbanda!

“A sessão hoje, eu quero uma sessão...hoje é uma sessão de umbanda. Porque e tal...hoje eu só quero que cante assim, só quero que faça assim...porquê? Não sei. E olha, todo mundo saiu daqui assim: “nossa Luizinho, que sessão foi essa”? Todo mundo cantou muito, dançou, uma sessão diferente das outras, não teve nada, não teve uma decoração diferente, não teve nada que fosse, que dissesse assim, ah, que vestisse um santo, que fizesse uma coisa diferente, não. Fizemos uma reza no ariaxé¹²⁹ com todo mundo, bateu-se paô¹³⁰, né, cantei só pra caboclo”.

Lú Bandeira segue na mesma direção. Ela nos informa a sua “corrente”, demonstrando também que seu terreiro não se encaixa em uma concepção tida como “tradicional” da religião umbandista:

“Ah, na minha casa eu pratico a umbanda, a umbanda que eu acho que é a umbanda de chão, né, onde a gente aceita as oferendas de flores, de frutos e até da comida seca mesmo. A umbanda que eu acho que é a umbanda de chão. Não, porque eles dizem que a umbanda tradicional é aquela umbanda mais ligada à linha branca e tudo mais.”

¹²⁹ Banho ritual com folhas sagradas para os iniciados. Ariaxé também é o nome do local onde são feitos estes banhos.

¹³⁰ Batidas de mão ritmadas. Existe uma forma para Exu e outra para os demais orixás.

Expressões como “ela” e “antigamente” denunciam que esta diretriz religiosa, ainda que praticada nestes terreiros, já se ampliou e se modificou muito, como podemos ver acima. Na maioria dos casos ela é citada no passado e termos como estes são naturais. Acabam por exemplificar o modo como era feito e cada um tem em sua concepção o que era visto como tradicional da umbanda em sua origem. Em grande parte do material acadêmico existente sobre umbanda são exatamente estes aspectos que ressaltam nas suas características: suas falanges, suas linhas de orixás que abarcam as falanges, sua roupa branca e seus altares, marcados principalmente pelo forte sincretismo com os santos católicos.

Isto acontece porque cada um dos dirigentes tem referências diferentes quando instituem rituais dentro de seus terreiros, cada um deles possui um *habitus* distinto e definidor do seu rumo que de alguma forma ou em algum momento passa a ser compartilhado de maneira mais ampla:

“O *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído. Em consequência, o *habitus* produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas; mas elas só são imediatamente percebidas enquanto tal por agentes que possuam o código, os esquemas classificatórios necessários para compreender-lhes o sentido social”¹³¹

Mais do que isso, cada um deles deve estar constantemente “aberto” às determinações imprevisíveis passadas por suas divindades, diferentes umas das outras, que não respeitam regras ou padronizações, uma vez que é justamente esta a sua base de sustentação e a sua característica principal. Esta sua particularidade, tanto da revelação quanto do *habitus*, faz com que cada terreiro tenha uma referência particular, moldada em parte pela experiência anterior mas, principalmente, calcada nas constantes demandas que surgem para que sejam solucionadas.

Umbanda ao vivo

¹³¹ BOURDIEU, Pierre (2004). “Espaço social e poder simbólico” In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.

No Templo do Vale do Sol e da Lua os rituais passaram a ser estabelecidos de acordo com as já proclamadas demandas que surgiam em virtude dos trabalhos desenvolvidos. Por exemplo, foi pedido pelo Caboclo do Sol e da Lua que um dos membros fundadores fosse batizado já no novo terreiro. Como este ritual nunca tinha sido feito, foi o próprio Luiz quem o elaborou com a ajuda “intuitiva” das entidades, mesclando a estes pedidos seus conhecimentos até então adquiridos em razão das suas passagens pelos terreiros de umbanda do qual fez parte antes de abrir o seu. Outras pessoas surgiram, pedindo que fossem realizados rituais específicos, como para a cerimônia de 15 anos da filha de uma amiga ou para o casamento de outros dois amigos. E de acordo com esta demanda o procedimento adotado ia se repetindo, da mesma maneira que ocorrera antes com o batizado.

Ainda que estes rituais fossem escritos e feitos de acordo com os pedidos, em nenhum momento eles foram dados como acabados e repetidos sistematicamente durante os anos que se seguiram. A cada novo pedido, o ritual, seja para casamentos, batizados ou outras demandas ritualísticas, estava, e está, sendo continuamente renovado e re-elaborado, não só em virtude dos novos conhecimentos adquiridos por Luiz em virtude de visitas a outros terreiros e a novos livros pesquisados sobre a religiosidade afro-brasileira como também em função das rotineiras mudanças propostas pelas entidades espirituais que fazem parte do terreiro. Nos conta Luiz:

“Então ao logo do tempo, eu me lembro que aí uma pessoa chegava pra mim, e tudo foi acontecendo assim, ah, tem que batizar...isso antes de virmos pra cá ainda, o caboclo do sol e da lua um dia ele disse, tem que batizar o José Alberto...E aí, eu não havia nunca batizado ninguém, eu já tinha visto um ritual de batismo, mas achava aquele ritual muito simples, eu sempre gostei de rituais elaborados. E aí quando ele falou isso deixou essa mensagem dizendo que tinha que providenciar o batizado, aí um belo dia eu sentei, escrevi e aí saiu quase que eu diria, psicograficamente, todo o ritual do batizado. Um dia uma pessoa chegou assim pra mim e disse, ah Luiz, que a minha filha vai fazer 15 anos e eu queria fazer uma, uma cerimônia de ação de graças. E aí, como eu falei, eu sempre achei que as religiões tem que se bastar, quer dizer, você não tem que ir pra uma outra religião pra buscar um ritual. E aí eu sentei novamente e saiu...e saí com o ritual psicograficamente falando. Um dia, uma outra filha chegou e falou assim, ah Luiz eu quero me casar e tem que ser aqui, eu nunca tinha feito um casamento, eu falei assim, bom, vamos ter que fazer, novamente sentei e assim

saiu todo o ritual. E assim foram todos os nossos rituais...”

Esta imprevisibilidade, esta constante recriação dos seus elementos é por muitos autores vista como um dos fatores principais de atração de pessoas para este tipo de religiosidade¹³². Ainda que exista uma proposta de como deve ser o ritual e como ele deve se desenrolar, não há nada que garanta a sua repetição no próximo encontro. Esta forma de adaptação, de demanda, pode aparecer também em virtude da necessidade de se adaptar um novo elemento que surge com o intuito de encontrar um lugar para ele dentro do espaço ritual do terreiro. Na Cabana de Pai Miguel das Almas temos um exemplo deste procedimento.

Mesmo não considerando como característica fundamental da umbanda “tradicional” o culto aos orixás, Luizinho realiza uma série de cerimônias em sua homenagem. No decorrer dos trabalhos, surge a necessidade de se criar um ritual para o orixá Oxalá que, anteriormente, não tinha necessidade de ser feito porque ele não incorporava no médium.¹³³ Na medida em que as mudanças iam acontecendo dentro do terreiro foram sendo buscadas alternativas e referências para que tal ritual pudesse ser estabelecido, para que pudessem ser buscados os fundamentos deste orixá:

“...fiz Oxalá agora na minha casa, tem um quê, uns três anos, que eu fiz o primeiro Oxalá na minha casa, né, de corporificar né, até então tinha feito mas sem corporificação, não fiz os fundamentos todos, então agora é tudo novo, se eu fizer agora...nunca fiz esse orixá porque eu nunca me, eu cultuo, não chega na minha casa ninguém de Logun¹³⁴, acredito que não chegou porque a gente não cultua muito. Mas se aparecer amanhã não boto fora, vou ter que fazer. “E como é que vai ser, Luizinho”? nunca fiz um Logun, vai ser o primeiro. Então isso aí acontece no ritual, no fundamento de cada santo, no preparo das coisas, é... pra mim assim na minha casa, na minha vida, vem e acontece. Assentei a primeira

¹³² KARASCH, Mary (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1800-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.

¹³³ Como o orixá não se manifestava no terreiro bastava ter alguma coisa que representasse o reconhecimento da sua existência e da sua força. Não era necessária a realização de nenhum ritual próprio. Para que o orixá seja “feito” em alguém isso se torna imprescindível.

¹³⁴ Sendo filho de Oxóssi e Oxum, Logum-Edé assume características de ambos. É dito que ele vive metade do ano nas matas - domínio do pai, e a outra metade nas águas doces -domínio da mãe. Um dos seus símbolos é o Ofá (arco e flecha), suas cores são azul claro e amarelo, seu dia é quinta-feira. Sua saudação é Loci Loci Logum !

Oxumarê¹³⁵ agora e foi assim um ritual lindíssimo, lá atrás na mata, e...nunca na minha vida tinha visto, mas vem, e quem assentou foi seu Arranca-Toco¹³⁶, as coisas chegam.”

Aqui podemos perceber nitidamente a forma como se dá a interação entre alguns aspectos que seriam inicialmente característicos da umbanda e outros do candomblé. Na necessidade de realizar uma cerimônia para um orixá, originariamente típico do candomblé, Luizinho vai recorrer a uma entidade, típica da umbanda, para que seja realizado o ritual. Sendo assim foi um caboclo, Arranca-Toco, que assentou um orixá, Oxumarê, sem que em nenhum momento fosse estabelecido algum critério hierárquico entre os dois envolvidos. Tendo em vista a demanda da feitura do orixá coube a entidade proporcionar a melhor forma de encaixá-lo na organização ritual do terreiro, uma vez que realizar esta cerimônia seria simplesmente acatar o que estava sendo necessário fazer. O orixá precisava se manifestar e somente a entidade sabia como proceder, revelando uma aliança de arrepiar os cabelos dos defensores da pureza africana, ainda que ambos façam parte da mesma lógica religiosa. A oposição, como na maioria dos terreiros, se transmuta em complementaridade e coloca por terra as classificações rígidas e imutáveis construídas sobre o tema.

No Templo do Vale do Sol e da Lua, no início deste ano que corre, um fato exatamente igual aconteceu e foi por mim presenciado. Após estar incorporado com uma entidade, Luiz Antônio relata aos médiuns do terreiro que existe a necessidade de prestar culto ao orixá Oxumarê, pois ele estaria precisando “chegar” para a realização de um trabalho espiritual na casa. Em sua fala fica claro que a idéia não foi sua, mas que ele apenas está sendo o mensageiro do pedido da divindade. Como este era um orixá que não era cultuado dentro deste terreiro, da mesma forma que ocorrera com Luizinho, surge a necessidade de se procurar meios para que o orixá possa ser assentado. Nesta dinâmica de adaptação nada nem ninguém é, a priori, excluído do ritual, qualquer pessoa pode ter sua necessidade própria e individual adaptada e passar a fazer parte do grupo, uma vez que nos terreiros encontram-se os elementos necessários para que seu “encaixe” seja realizado.

¹³⁵ É o orixá representado pela serpente e pelas cores do arco-íris. Pode ser macho ou fêmea e sua principal característica é trazer a prosperidade, Sua saudação é Arroboboi Oxumarê!

¹³⁶ Guia Mentor espiritual de Luizinho. Normalmente na umbanda estes guias são caboclos.

Temos então uma vasta lista de recomendações para que ocorra este encaixe. Cada entidade espiritual que surge pela primeira vez no terreiro, seja ele qual for, deve ter alguma coisa que represente a sua energia, mesmo em sua ausência. Deve se providenciar uma imagem, alguma bebida que seja do seu gosto, alguma comida, uma vela na sua cor preferida, objetos ritualísticos como pulseiras, leques, cajados, cachimbos, bonés, cartas e uma infinidade de outras coisas que podem ser pedidas de acordo com a entidade e sua falange¹³⁷. Sendo assim, a cada nova “chegada”, o ritual deve ser complementado com o que foi pedido, a cada nova demanda devem ser feitas modificações que servem por um período determinado de tempo, ainda que em alguns casos possam ser definitivas.

Estas referências necessárias para dar prosseguimento ao novo ritual que surge constantemente partem então de uma série de livros, que passam a ser consultados para saber quais são suas comidas, suas cores, suas lendas, suas ferramentas, suas quizilas, seu toque de tambor específico e suas músicas rituais. Mas, contrariando o que podemos concluir apressadamente, cada apropriação vai ser feita de maneira diferente e cada elemento vai ganhar uma determinada dimensão de acordo com os desígnios de suas respectivas divindades. Ainda que partindo de um mesmo ponto em comum, mesmo que ambos consultem os mesmos livros, cada terreiro irá construir um ritual diferente. O fato é o mesmo para todos e reside na revelação dos deuses. A diferença fundamental aparece na forma como esta revelação vai ser representada. Em relação à utilização de material acadêmico e de conhecimentos disponíveis na Internet dentro do terreiro nos fala Lú Bandeira:

“Eu digo assim, quando você entre na internet você já tem uma lista do iaô, você já tem todos os cargos de santo, seja no iorubá ou no ketu, você tem várias letras, né, as poesias das letras que se cantam, mas eles não te dão ritmo. Eles dizem lá: “o toque é o congo”¹³⁸, mas mesmo sendo o congo, tem que ter uma linha melódica, entendeu? E isso ele não te dá. Entendeu? Então, o quê que

¹³⁷ Cada falange tem uma particularidade. Caboclos pedem chocalhos e penas; Crianças pedem brinquedos e doces; Pretos-velhos pedem cajados e cachimbos e Exus e pombagiras pedem cigarros e baralhos por exemplo.

¹³⁸ Um dos toques característicos em vários terreiros de umbanda, assim como o cabula e o ijexá entre outros. Cada orixá tem um toque individual que segue no ritmo as peculiaridades “pessoais” dos orixás. Enquanto o de Ogum, um guerreiro, é mais corrido, o de Oxum, mãe das águas doces, é mais lento e cadenciado.

acontece? Eles não te dão, né, a harmonia, o compasso da música. É o pulo do gato. Aí você quer cantar. Como é que você canta? Você não sabe como. A mesma coisa a gente tá lá. Ah, você compra lá uma vela e tal, mas e aí? O que você vai rezar ali naquele momento? Entendeu?”

Apenas ter acesso ao conhecimento disponível não basta para garantir sua plena eficácia. Somente com o “pulo do gato”, ou seja, somente com a vivência dentro do terreiro e a orientação das entidades e dos orixás é que eles passam a se tornar passíveis de aplicação ritual. É preciso que este conhecimento seja executado por alguém autorizado, no caso os membros da religião. Da mesma forma acontece com a hóstia católica. Qualquer um pode produzi-la em casa mas é somente depois de sua consagração religiosa pelo padre, somente após sua inclusão dentro de um sistema aceito e compartilhado por seus fiéis que ela vai passar a desempenhar a função que se espera que ela desempenhe.

Segundo Luizinho:

“... outra coisa a gente vai buscar em livro, né, mas livro é apenas conhecimento, é diferente de você fazer, olha vou te explicar: Rogério, pra você fazer um santo é isso, isso, isso, faz um negocinho assim, te explico todos os passos, você vai entender. Na medida em que você tiver que fazer é diferente. Porque o que você vai sentir em você é muito diferente, quando eu vou, quando seu Arranca-Toco bota a mão no ori¹³⁹, e um ori no outro, e pega ali eu sinto sair de dentro de mim, o orixá é de um mas parece que vira em mim, não é que vira¹⁴⁰, mas vibra no meu corpo e sai ali dentro, né, é diferente e cada um, cada orixá novo é um desafio.”

Sem o contato com as entidades, de muito pouco adiantaria todo o conhecimento uma vez que somente ela pode fazer o uso correto do que foi aprendido. Por mais que o acesso a tais informações seja público, reside na figura do pai-de-santo o poder de estabelecer a maneira como este conhecimento vai ser utilizado. Ainda que todos os médiuns sejam representantes de alguma manifestação espiritual, é ele quem dá a penúltima palavra, pois a última é normalmente a brecha deixada para a

¹³⁹ Significa cabeça.

¹⁴⁰ “Vira” significa a manifestação do orixá no seu corpo, sua incorporação física. Como não “virou” ele sentiu somente sua presença.

imprevisibilidade da atuação da divindade. Esta improvisação típica da umbanda gera alguns detalhes importantes. Primeiro o depoimento de Luizinho:

“Eu não sou daqueles que planejam com um mês a sessão que vai ser daqui...amanhã. Minha mãe de santo, a última, ficava comigo apavorada quando eu recolhi um filho de santo, fazer o Exu dele¹⁴¹, dez dias, quase dez dias, nove dias depois eu...é a saída de santo¹⁴² aí ela falava assim: ‘como é que vai ser o ritual hoje?’ Vai ser assim, assim, assim, assim...o caminho. Aí: ‘como é que vai ser a saída?’ Eu nem sei ainda como é que vai ser a senzala, o bori¹⁴³, como é que eu vou saber como é que vai ser a saída? Eu não sei. Aí: ‘mas quando é que você vai saber?’ No sábado, no dia da saída. ‘Mas Luizinho, a gente precisa se organizar’ e eu dizia: ‘vó Dulce, eu não sei como, eu não posso dizer como é que vai ser que vai chegar na hora vai ficar frustrado”

Um outro exemplo ressalta a importância da improvisação e o papel fundamental que desempenha, na medida que cria determinadas situações rituais inesperadas e reveladas em “tempo real”, garantindo seu sucesso:

“Teve um trabalho que eu fiz aqui a Melissa preocupada: ‘meu pai, como é que vai ser a gira hoje?’ Eu, ‘Melissa¹⁴⁴, não caiu a ficha ainda...’ Mas falta cinco minutos pra começar...então vamos começar porque eu não sei como é que vai ser. E olha, foi um ritual que as pessoas choravam de emoção, como que acontece isso? Seu Arranca-Toco pega um, sei lá, de repente algo assim que faz assim, vai fazendo, e a coisa vai acontecendo, e quando você vê você diz assim, nossa, foi lindo, né, e eu perco essa, essa naturalidade se eu me planejar, né, saiu

¹⁴¹ O recolhimento acontece para que o médium passe por um ritual especial, que requer sua presença durante um certo número de dias, variando de acordo com cada terreiro analisado. Fazer Exu significa unir a força deste orixá ao médium, para que sirva como seu protetor e o acompanhe durante toda a sua vida.

¹⁴² É quando o médium sai de seu recolhimento dentro do terreiro, onde não pode ser visto por ninguém. Esta saída é pública e festejada por todos, pois representa mais uma etapa na sua evolução hierárquica dentro do terreiro e, conseqüentemente, mais força espiritual.

¹⁴³ Senzala é um ritual feito por Luizinho onde são evocadas uma grande quantidade de preces, normalmente dirigidas pelos pretos-velhos. Neste caso, o ritual é feito para que seja desejada sorte e também proteção para os que passaram pelo recolhimento. Bori é uma obrigação ritual feita na cabeça do médium, uma determinada comida referente ao seu orixá que vai, simbolicamente, comer na sua cabeça que representa o elo de ligação com a divindade.

¹⁴⁴ A mãe-de-canto do terreiro, responsável por cantar as cantigas específicas das entidades e dos orixás.

bonito e tal mas falta o 'tchan', falta aquela coisa da emoção, falta aquilo que você sai e, aiiiiiiii, tô assim, tô me sentindo maravilhosamente bem.”

Sendo característica inerente ao dirigente, só ele tem o poder de realizar os rituais, uma vez que somente a entidade espiritual incorporada com ele pode arcar com esta responsabilidade de dirigir o ritual, só ela sabe como proceder. Qualquer outro médium que tente realizar ou propor alguma forma de organização ou roteiro prévio tende a ter sua demanda negada, pois atendê-la seria o mesmo que abrir mão, ou pelo menos compartilhar, do poder de estabelecer o que deve ser feito. E como podemos ver através do depoimento, esta característica do improvisado irá se transformar na sua principal virtude, ressaltada pelo sucesso do ritual assim organizado, fortalecendo sua ação e posição na mesma medida que enfraquece o poder da organização que poderia rondar como ameaça.

Outro ponto nos mostra como é tratada a questão das mensagens vindas do mundo espiritual:

“...eu recebo muitas sugestões, né, inclusive do mundo espiritual, eu recebo muita sugestão. Não é só pelo ritual não, mas eu sou muito assim, eu faço muito aquilo que eu sinto que tenho que fazer. Não adianta você falar assim: Ah, que tal a gente fazer assim, colocar todo mundo de guia vermelha porque é gira de Exu hoje...” inventar uma maluquice dessa qualquer, né, de repente se eu achar que aquilo ali é uma coisa importante, se bater no meu coração, porque eu não sei como é que são as pessoas, né, eu achava que todo mundo era igual a mim, mas se bater aqui em mim, se eu sentir é por aí, vamos...”

Após deixar claro que a última palavra é sempre sua, de acordo com a sua vontade, podemos também perceber o destaque da função desempenhada por ele próprio. Ele pode receber a informação da divindade e, caso exista algum problema nesta conexão, ela pode se utilizar de outros membros para fazer com que a mensagem chegue até ele. Reconhecer a igualdade da revelação recebida por ele e a recebida por qualquer outro médium é, na verdade, admitir que sua função pode ser desempenhada por todos no terreiro que tem este tipo de mediunidade:

“Eu vejo que não é porque você me trouxe a informação, você foi um escolhido pra trazer pra mim, né, eu vejo, eu escuto muito as pessoas, né, e não falta aquele: Ah Luizinho, porque você não volta, não faz matança na sua casa, prepara os seus filhos de santo assim...” Ah tá, ah tá, ah tá, não dou nem resposta porque

não vibra mais, ou seja, não vibra, não tá vibrando mais aqui pra mim, né. “Ah, mas eu gosto de casa com matança” Eu digo assim, olha tem a casa do Salvador de Oxalá, que é meu filho de santo, né, tem pessoas que trazem “Ah, porque que não faz assim hoje”? às vezes eu já tive até aquela intuição que a pessoa também me traz. Então eu quando mudo, eu mudo pela intuição, e se bateu no meu coração bem vai, se não bateu não vai, né, e eu vejo que a espiritualidade ela não traz somente através de mim aquilo que precisa ser trazido, mas as vezes acontece coisa, às vezes um passarinho voou você já sabe o que vai ter que fazer. Só aquele passarinho ter saído dali foi pra lá e voou, parece que aquele passarinho te traz a mensagem. Então as pessoas podem trazer mensagem, as pessoas podem fazer algum toque, alguma modificação, alguma coisa, e eu fico muito alerta pra isso, né, me alerta muito pra as vezes um toque que o outro me traz...”

Aqui Luizinho ressalta que as mudanças realizadas por ele em nenhum momento podem ser questionadas ou mesmo entrarem em discussão. Aqueles que não estiverem satisfeitos devem procurar em outros terreiros aqueles aspectos com que mais se identificam. É na verdade uma coerência que se coaduna com o fato de que ele é o responsável pela implementação da vontade da divindade e, logo, questioná-lo é incorrer na pretensão de discordar dela e não dele:

“Teve mudanças que saíram pessoas da minha casa, teve uma mudança grande, saíram 32 pessoas da minha casa, e eu: “se vocês pensam dessa forma eu espero que vocês saiam mesmo”, né? Porque a mudança é no sentido de sair um pouco daquela coisa do paternalismo, né, pra responsabilidade, então cada um passou a ter sua responsabilidade, né, isso foi ao longo dos anos, a gente foi educando quem abraçou a idéia, mas quem não abraçou a idéia, que reagiu, saíram, né, saíram, hoje tão em outras casas, uns saíram com raiva de mim, porque queriam ficar mas queriam mudar da forma dele, que tem isso, não falta aqueles que vem de fora que quer mudar a sua casa, e eu falo, quem manda aqui dentro são as entidades, não sou eu, eu apenas obedeco como cada uma das pessoas aqui deve obedecer.”

Ainda que todos possam receber mensagens e diretrizes de como deve ser feito ou excluído algum tipo de cerimônia, é ele quem faz uma espécie de “filtragem” para saber o que deve ser colocado em prática ou não. Tudo que chega até ele nestas circunstâncias não recebe o mesmo status das revelações recebidas por ele individualmente, pois os que chegam com as propostas, quando efetivadas, são considerados simples

mensageiros, utilizados para que a mensagem pudesse chegar até seu destino principal. E no momento em que, de alguma forma, estes mensageiros insistem na aplicação de sua sugestão e entram em confronto ou, por alguma mudança radical, os fiéis não aceitam as novas condições colocadas pelo pai-de-santo, eles não têm mais espaço dentro do terreiro porque estão desobedecendo não uma ordem do dirigente e sim da divindade que o utilizou apenas como interlocutor, um claro sinal de insolência e desrespeito.

O terreiro é constituído, principalmente, através destas mudanças implementadas pelos seus dirigentes em função de ordens superiores, podendo ele dar ou não explicações aos médiuns sobre o que foi modificado. Normalmente, o que pude perceber é que estas explicações são sempre repassadas com o objetivo de evitar questionamentos e problemas dentro do terreiro, principalmente entre os membros mais antigos que extraem da tradição do ritual como era feito o seu poder e respeito dentro do culto.

Fala Luizinho:

“Então, na minha casa isso aí não tem muito, porque logo no início sempre tive muita mudança, sempre tem muita mudança na minha casa, e só que antigamente eu mudava assim “dhouuuuuu”, de repente, aquele impacto. Hoje não, hoje eu levo a consciência, quando o povo tá preparado com a consciência eu faço a introdução de uma mudança, né, então mudou-se muita coisa, muita coisa, e a cada ano, eu não falo nem a cada ano, a cada dois anos na minha casa a gente tem uma mudança, né, considerável em termo de ritual, em termo de organização, né, as pessoas as vezes, todo mundo reage à mudança. Hoje eles reagem muito menos porque a gente é...aqui tudo tem curso, então, já nos cursos eu já vou colocando uma nova forma de ver, uma nova maneira...”

Podemos dizer então que esta busca encontra três possibilidade de referências que podem ser utilizadas das mais variadas formas possíveis: a primeira está ligada à própria história do dirigente do terreiro, pelos outros terreiros que ele passou, pelas pessoas que ele conheceu, pela sua formação escolar e moral, pela sua inserção social, enfim, seu *habitus*. Cada momento desse aparece como possibilidade ritual na medida em que precisa se estabelecer o funcionamento do próprio terreiro. Em segundo lugar está a demanda da divindade, trazendo a possibilidade constante de mudança de tudo o que

está sendo realizado, de certa forma impossibilitando qualquer tipo de organização prévia que poderia diminuir consideravelmente sua força de atuação e participação dentro do ritual. E por último aparecem os livros acadêmicos sobre o tema, hoje em dia consultados por grande parte destes dirigentes, fonte constante de reordenação de sua conduta enquanto sacerdotes.

Progresso + conhecimento = evolução

Fica clara na avaliação dos depoimentos uma questão que nos servirá de ponto fundamental de reflexão, além de responder a uma série de dúvidas quanto ao caminho que seguimos até agora. Todo o material recolhido e observado de maneira bruta apresenta uma visão quase que idílica das relações entre os terreiros diferentes, onde todos respeitam a diferença existente entre os cultos e sabem das particularidades de cada um. Mas esta característica acaba quando o que está em debate é a questão moral, quando passamos a ter como foco as condições morais que cada pai-de-santo deveria ter para que pudesse se tornar uma pessoa digna de estar a frente de um terreiro.

Outro aspecto de grande relevância surge quando o que está em questão é a necessidade deste dirigente espiritual adquirir cada vez mais conhecimento, independente da sabedoria espiritual já proclamada. É somente através do discurso da constante evolução e do aprimoramento que poderão estar aptos para realizar a verdadeira caridade, de trabalhar com bons espíritos. É também uma necessidade fundamental para que se encontrem em sintonia com o progresso da sociedade, sendo capazes de adaptar seus rituais às constantes mudanças sociais. Primeiro a questão moral. Segundo Luizinho:

“... cada casa é uma casa mas falta um pouco de moralidade (...) uma casa que não pratica o bem eu não posso chamar ela de uma casa espírita, né, não posso dizer que seria uma casa de umbanda, né, umbanda não é isso, né (...) porque tem muitas casas fazendo muitas coisas difíceis, né, matando, fazendo, acontecendo, e a nossa religião fica, pra mim, fica mal vista (...) Meu desejo não seria modificar as casas pra fazer todo mundo igual, que eu acho que é impossível isso, né, que cada um é um, eu acho que não dá pra fazer...tinha que ter uma linha, tinha que ter uma caminho, e esse caminho pra mim tem que ser o caminho moral, tem que ser, a casa tem que tá ali prestando caridade, fazendo alguma coisa pelas pessoas, né, tentando...ah, chega lá a casa...fulana pega o marido, em

três dias, faz se separar, faz voltar, aí tu olha assim, meu Deus, falta conhecimento, falta doutrina, falta é...educação..."

Luizinho faz uma distinção entre o que pode ou não ser considerado umbanda usando como critério o padrão moral, a prática do bem e a caridade. E o caminho para que isto possa se tornar viável é o estudo e o conhecimento, a educação. Esta distinção ocorre em detrimento de qualquer diferença ritual, pouco importante se comparada com o peso deste quesito.

Para Lú Bandeira:

"Eu falo pra você assim: "Rogério, você vai ser professor." Como é que você pode ser professor se você não tiver uma didática, se você não tiver uma técnica, se você não tiver uma prática naquilo? Tem que ter alguma coisa, você tem que ter uma seqüência de coisa, tem que ter um aprendizado, você tem que fazer teste, você tem que...você entendeu? Tem que ter uma prática pra lidar com aquilo. Não é assim. Ainda mais quando é coisa invisível. Então quando você vê algumas atrocidades, algumas coisa, eu também sou partidária de que o orixá não mata ninguém, entendeu, mas que você, você mesmo, cabe pra você a sua própria condição."

Neste relato não percebemos nenhuma menção de forma direta e objetiva sobre o que pode ou não ser considerado umbanda, ainda que possa estar implícito. A questão central aqui é a prática, entendida como um determinado tempo de vivência dentro da religião para que se possa aprender a maneira como as coisas devem ser feitas. Seria como uma espécie de "estágio espiritual" onde você se qualificaria para exercer sua função, seja ela qual for. Para Luiz Antônio:

"... não existe assim um princípio básico, né, dentro da Umbanda, como eu tô te falando é esse culto às falanges, e é claro, toda religião, no fundo, ela busca uma elevação do nível de consciência daqueles que a professam. É, quando um indivíduo ele entra pra Umbanda como médium, ele passa a ser um sacerdote daquela religião. E como um sacerdote ele vai passar por várias iniciações, né, esse processo de iniciação que toda religião tem. E esse processo de iniciação ele visa a elevar o nível de consciência daquele ser."

A iniciação que passa o médium na umbanda passa a ser equiparada ao processo de iniciação de qualquer religião, com o mesmo objetivo, de fazer com que esta

pessoa “eleve” sua consciência. Sendo assim, não coloca este fato como uma característica típica da umbanda, uma vez que seu processo é inerente a toda estrutura religiosa, seja ela qual for. Luiz também não chega a fazer nenhuma distinção entre o que deveria ou não ser visto como umbanda pelo âmbito moral, mas com certeza a elevação da consciência aqui colocada não permite que a relação bem/mal seja descartada.

Ainda que a religião umbandista seja obra de seres da espiritualidade como foi constantemente aqui apresentado, podemos perceber diante destes relatos que não basta somente estar em contato com esta divindade através da incorporação para que se esteja apto a realizar um trabalho que possa ser reconhecido pelos seus pares como sendo de umbanda. É necessário que se siga uma conduta que aponte para o caminho do bem e da caridade. Quando escutamos que “falta conhecimento, falta doutrina, falta é...educação” estamos diante então de uma classificação, de uma separação entre o joio e o trigo. É este o verdadeiro discurso que vai servir de base para a diferenciação entre os rituais onde a pureza vai estar presente na caridade, no fazer o bem para lidar com espíritos elevados. A impureza vai passar a ser representada por aqueles que ignoram a prática do bem e se deixam levar pelo caminho da maldade e da má utilização da força espiritual “chega lá a casa...fulana pega o marido, em três dias, faz se separar, faz voltar...”

O que passa a ser característico então como fator de delimitação de fronteiras dentro deste campo religioso é esta questão ética/moral. Todos os outros fatores relativos ao cerimonial, aos rituais, às cantigas, aos toques, às vestimentas, às comidas, às bebidas e aos outros tantos elementos existentes são passíveis de aceitação, ainda que com alguma resistência. Agora, utilizar sua casa para realizar trabalhos que não sejam para o Bem, para a Caridade, que sejam por conta própria para conseguir dinheiro, este sim, pode estar realizando o que seria o mais perfeito dos rituais umbandistas, mas nunca será de umbanda. Tendo em vista a aceitação da diversidade comum aos terreiros e a sua falta de homogeneidade, fica praticamente impossível apontar um defeito que possa ser comprovado em algum ritual visto, ainda que isso aconteça. Como nos fala Luiz Antônio, “a umbanda ela é dirigida por entidades, seres da espiritualidade, e esses seres é muito difícil que a gente vá uniformizá-los, é como se eles viessem de escolas diferentes.”

É em relação a esta classificação que surgem uma série de outras denominações para designar o trabalho que está sendo realizado por quem não segue o caminho da

moralidade e do bem. Termos como quimbanda, feitiçaria, umbandomblé e magia negra são algumas definições utilizadas para apontar aqueles terreiros onde “faz-se o que for necessário”. A forma pejorativa que assumem não está ligada ao ritual religioso que desenvolvem e sim aos objetivos que procuram alcançar. Sendo assim, em nenhum momento se nega o poder das divindades que atuam neste tipo de terreiro, até porque os críticos sabem que é possível que se faça isso que se faz, mas procuram deixar bem clara a sua posição do lado do bem. O ponto principal é a forma, a maneira como se chega ao resultado esperado que, nesse caso, ultrapassa a fronteira do moralmente correto e esperado.

Esta foi sem dúvida uma das características históricas da umbanda, que no seu surgimento procurou se desvencilhar das marcas africanas para que pudesse estar de acordo como o novo projeto de civilização por qual passava a sociedade brasileira na década de 20. A África e seus costumes representavam a barbárie e o atraso que entravam em choque com o alto teor moral kardecista que foi usado como uma das bases de sustentação da umbanda. Segundo Renato Ortiz, isto representou *A Morte branca do feitiçeiro negro*¹⁴⁵.

Mas não é só na umbanda que estes termos de classificação se fazem presentes e aparecem como critérios a serem levados em conta no julgamento de determinado ritual. Quando o assunto é candomblé a questão da evolução espiritual e a caridade também não são deixados de lado. Em recente obra publicada, Prandi constrói uma idealização do candomblé perfeito. Nele estão todas as origens africanas, todos os seus costumes, todas as suas referências e a maneira correta de entender sua dinâmica. O único problema é que tudo está relacionado à África como se este fosse um continente uno e homogêneo e nenhum processo de mudança, do contexto africano ao contexto social brasileiro é levado em consideração. A raiz africana recriada é imposta como se tendo mais valor do que os elementos que aqui foram criados, mesmo sendo ambos processos idênticos. Mas, voltando à discussão moral, Prandi afirma literalmente a existência de casas de candomblé que não seguem os padrões morais estabelecidos socialmente e que são, em suas palavras, uma espécie de “candomblé bandido”:

“Em candomblés deste tipo, geralmente frequentados e às vezes dirigidos por pessoas que estão longe de se orientar por modelos de conduta mais aceitos

¹⁴⁵ ORTIZ, Renato (1991). *A morte branca do feitiçeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Ed. Brasiliense

socialmente, é possível contratar qualquer tipo de serviço mágico, qualquer que seja o objetivo em questão. E Exu, o diabo de corpo retorcido, postura animalesca e voz cavernosa, é a entidade mobilizada, juntamente com a espalhafatosa e desbriada companheira pombagira, para os trabalhos mágicos nada recomendáveis que fazem o negócio rentável de um tipo de terreiro que eu não hesitaria em chamar de candomblé bandido”.¹⁴⁶

Ora, o “candomblé bandido” de Prandi não foi assim classificado porque estava realizando um ritual de maneira diferente ou porque cantava cantigas em português e não em iorubá. Ele foi transformado em impuro e perigoso na medida em que os padrões morais que se esperam que sejam seguidos foram ignorados por determinados dirigentes de terreiros mal intencionados. Estes são exatamente os mesmos padrões morais utilizados pelos terreiros de umbanda para classificar outras casas, como já foi mostrado. Mas tendo em vista a proximidade dos argumentos de alguém que fala pelo candomblé com os argumentos utilizados por uma mãe e um pai-de-santo da umbanda, seguiremos com o relato de Luizinho:

“...fico muito chateado quando eu vejo aquela casa que neguinho fala é... ‘macumba de esquina’, naqueles portõezinhos de esquina que a pessoa não tem conhecimento nenhum, trabalha a mediunidade porque recebeu alguma entidade, desenvolve ali, e aí pela falta de moralidade começa a atrair espíritos que não são, que não estão compactuados com a moral, com as coisas boas e eles começam, porque são médiuns, né, eles começam a fazer contato com essa qualidade de espírito e aí começa a matar, a fazer acontecer, a derrubar, a fazer macumba p’raqui, pra ali, e aí isso aí ficou um pouco meio, né, virou uma feitiçaria, não virou umbanda, né (...) porque hoje em dia tem pessoas que abrem casa, com respeito a qualquer pessoa, que não estão voltados à espiritualidade, que estão voltadas ao comércio.

Aqui o que podemos avaliar é a questão do mercado religioso, onde os bens de salvação são ofertados para a resolução de qualquer problema, seja ele qual for. Como trabalhadores autônomos estas pessoas oferecem seus serviços sem estarem vinculados a qualquer instituição moral, garantindo a solução e fazendo o que for necessário.

¹⁴⁶ PRANDI, Reginaldo (2005). *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

Passam a representar a feitiçaria, o “impuro”, aquilo que foge ao entendido e aceito como correto. Para Lú Bandeira:

“...uma grande maioria aí nos anos 80 só adentrava pra nossa religião com segundas intenções, “não, eu vou pra lá porque eu quero um carro novo, o santo tem que fazer eu subir no meu emprego, eu quero comprar minha casa”, então a gente tem histórias aí de pessoas que já entraram pra fazer santo ou entraram pra dentro da religião com propósitos fixos, e não conseguiam? Saíam, e depois tiveram que, apanharam da vida e tiveram que voltar para o conhecimento...”

A questão aqui é entendida pela ótica do “consumidor” que, para resolver seus problemas, de qualquer jeito e por qualquer meio, busca estes serviços no intuito de utilizá-los de acordo com suas necessidades particulares. Se antes observamos a oferta, aqui nos deparamos com a procura que a torna viável.

O mais contraditório de tudo é que Prandi nos mostra em seu livro que a cultura africana não fazia distinção entre o Bem e o Mal, que não existia essa divisão maniqueísta de forças e que ela só foi implementada pelos contatos posteriores, em virtude do tráfico de escravos, pela moral cristã ocidental. Ora, se fossemos seguir então a verdadeira tradição religiosa pura e legitimamente africana, a questão moral não deveria nunca existir nem ser usada como critério de julgamento. Caso existisse um verdadeiro padrão ou algum outro elemento que pudesse servir de referência em termos estritamente religiosos, tanto na umbanda quanto no candomblé, não seria necessário dar tanto destaque a esta questão moral, uma vez que bastaria um deslize ritual para que o terreiro fosse classificado como impuro ou “bandido”. Como existe grande diferença entre os rituais o único critério que pode ser utilizado é aquele que faz parte do senso comum e é aceito da mesma maneira por todos, talvez o único que não cause divergência, que é a diferença entre bem e mal, entre proporcionar a felicidade ou a tristeza, em praticar a caridade ou o roubo dos desavisados e desesperados.

Em relação à evolução no sentido kardecista do termo, ou seja, buscar sua elevação espiritual, temos também novamente uma outra comparação que serve de suporte para avaliar a esfera religiosa afro-brasileira. Ainda que a umbanda tenha sido a eleita como mantenedora da moral católica, não é difícil que possamos ver esta mesma questão quando tratamos do candomblé. Ainda que se apresentem como zeladores da pureza africana podemos constatar que sua construção do entendimento religioso, por mais que

se insista em remeter a África, se apresenta eivada das conotações cristãs acerca do mundo espiritual. Como exemplo, basta analisarmos o depoimento de duas respeitáveis mães de santo de dois dos mais tradicionais terreiros de candomblé da Bahia: Mãe Stella do Axé Opô Afonjá e Olga de Alaketu, do terreiro Alaketu. Nos fala Stella:

“No candomblé, os ewo ou quizilas, proibições, não são coisas boas para nós, tanto espiritualmente quanto materialmente. Mas se você rompe com as restrições, sua alma não irá para o inferno; caso não cumpra aquele ewo você se atrasa espiritualmente, você não consegue evoluir”¹⁴⁷

Depois Olga de Alaketu, falando sobre a relação entre santos e orixás nos conta que é:

“uma transposição de espíritos, em épocas diferentes (...) não um espírito qualquer, mas um espírito que seja elevado, para ser um orixá”¹⁴⁸

Não é difícil perceber que estas noções citadas como características do candomblé, não qualquer um pois estamos falando dos que são vistos como referências para a tradição, são típicas do discurso espírita kardecista. Temos aqui então a importância assumida de conceitos como **elevação espiritual** e **evolução** mesmo nos terreiros mais “africanos”. Poderíamos então dizer, que assim como a umbanda, o candomblé reprovava determinados costumes e os coloca de lado para que seus ideais de pureza e civilidade não sejam maculados? Que o candomblé expulsa quem não trabalha com objetivos mais elevados, objetivos estes calcados na moral católica ocidental? Ora, não foi a umbanda que expulsou de seu ritual os costumes dos negros para que ele ficasse mais “branco” e moralizado? Se o critério utilizado é simplesmente o da “moralidade” – da distinção em bases cristãs do que é fazer o bem e do que é fazer o mal - para ambos os casos, não se justifica uma apreciação que parta de pontos diferentes.

É neste sentido que aparece também outra questão relevante e contraditória. Para que se chegue a ter uma evolução espiritual que possa proporcionar que bons espíritos, e somente eles, venham se comunicar é pré-condição a evolução intelectual da própria pessoa. Ou seja, independente de qualquer outra relação, ela precisa conquistar na sua vida uma série de conhecimentos que farão com que ela possa alcançar os padrões

¹⁴⁷ CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas

¹⁴⁸ Idem.

requisitados da moralidade e do bem para que se torne apta e desempenhar sua função ritual de liderança dentro de um terreiro.

Estes conhecimentos podem ser adquiridos de duas formas que se apresentam conjugadas: por meio do estudo sobre sua religião tendo em vista as várias publicações, acadêmicas ou não, sobre o assunto, guardadas as interpretações diferenciadas, ou através da vivência ao longo dos anos dentro do terreiro. Mas é importante deixar claro que estamos falando de um conceito construído posteriormente e dentro de uma dada conjuntura específica, no caso aqui explicitado a moral. A simples revelação continua valendo como princípio agregador, ainda que em alguns momentos seja vista como impura. E é neste momento que passamos a contar com o apoio fundamental do conceito de reflexividade cunhado por Giddens, que nos será muito útil neste ponto. Diz o autor:

“Com o advento da modernidade, a reflexividade assume um caráter diferente. Ela é introduzida na própria base de reprodução do sistema [...] A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. Ou seja, a modernidade reflexiva ainda é um processo em andamento, no qual o sujeito se vê livre das tradições para escolher sobre seu destino, ao mesmo tempo em que convive com as velhas tradições.”¹⁴⁹

Ainda que ambas possam ser vistas como complementares é através delas que podemos perceber um grande conflito que normalmente é vivido dentro de um terreiro.¹⁵⁰ Originariamente estabelecida com base na transmissão dos saberes religiosos através da fala e do convívio, da participação nos rituais e nas cerimônias, esta forma de conhecimento passa por um momento distinto. Era na figura destes dirigentes espirituais que residia toda a fonte de conhecimento, era deles que emanavam a sabedoria e a maneira correta de se proceder ritualisticamente dentro do culto e era exatamente esta

¹⁴⁹ GIDDENS, Anthony (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo : UNESP

¹⁵⁰ Yvonne Maggie trata muito bem desta questão. Em sua análise de um terreiro de umbanda no Rio de Janeiro ela relata o conflito existente entre o pai-de-santo e um membro do terreiro que tinha nível superior, ambos disputando seu controle. Era o que ela define como o *Código do “santo” e o código burocrático*, duas maneira diferentes de organizar o terreiro em virtude da legitimidade e da procedência mais valiosa do saber, espiritual ou acadêmico. Cf. MAGGIE, Yvonne (1997). *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

condição reconhecida e legitimada por todos que fornecia o alicerce para sua manutenção enquanto tal. Bastava o seu conhecimento de vida e os anos de terreiro para que não fossem em nenhum momento questionados, para que suas decisões fossem imediatamente cumpridas à risca.

Com a publicação cada vez maior, a partir da década de 80, de um vasto material intelectual sobre a religiosidade afro-brasileira, esta autoridade baseada somente no conhecimento de vida passa a sofrer uma série de transformações. Rituais, comidas, cantigas, cerimônias, toques, vestimentas, dicionários, mitos e uma série de outros conhecimentos passam a se tornar públicos e a estar disponíveis para seu adeptos. Uma série de viagens acontecem em direção a África e cada um que volta traz na sua bagagem um novo elemento, uma nova lógica, uma maneira de ver diferente.

Quem nos informa de maneira impressionantemente clara essa nova utilização é Muniz Sodré, ele próprio um “Obá de Xangô”, em uma entrevista concedida ao jornal O Povo, de Fortaleza:

“Eu sou obá de Xangô. Num terreiro da Bahia que é uma das três casas fundadoras do candomblé na Bahia. Chama-se Axe Opô Afonjá, que é o terreiro hoje da mãe Stella de Oxóssi. Eu sou obá de Xangô. O último obá lá do terreiro é o Gilberto Gil. São 36 obás. São pessoas reunidas em torno do culto a Xangô. Portanto, todo mundo é de Xangô, tem Xangô como paternidade cósmica e são pessoas que têm um pé dentro e um pé fora do terreiro. São pessoas que representam o terreiro para fora. E têm funções lá dentro. Em geral, são pessoas que o terreiro considera como valiosas para lidar com o mundo externo, com a sociedade global. São pessoas que o terreiro considera que têm um certo prestígio mas ao mesmo tempo são pessoas de confiança da comunidade e que são escolhidas”.¹⁵¹

É aqui que acontece a diferenciação proposta, pois seu novo significado vai estar em consonância com seus objetivos específicos, ainda que possam existir, em diversos outros lugares, propostas diferenciadas. De doze “originalmente africanos” eles passam para 36, com o intuito de ampliar as possibilidades de componentes que fortaleçam seus vínculos e cedam sua legitimidade social em benefício do terreiro. A representação foi escolhida, mas o representado continua à disposição de novas transformações. Chega assim a era do progresso, a era do resgate das raízes que traria no seu bojo uma

¹⁵¹ Jornal “O Povo”. Entrevista realizada em 9 de Julho de 2006

importante mudança na correlação de forças deste campo. Segundo nos informa Lú Bandeira:

“Antigamente, os antigos, né, era tudo, tudo muito difícil pra gente pro aprendiz porque tudo era assim: não tá no seu tempo, não tá na sua hora. E quando você é ignorante você aceita isso, né, ignorante não, não eu sou ignorante pelo caráter, do bruto, mas ignorante da cultura, agora, quando você já tem, né, a cultura vai, vai crescendo até em nível da grade escolar e até da intelectualidade também, e como tem aí a mídia que informa tudo, a televisão, o jornal, então você não aceita mais isso, você tem que ter resposta para os seus porquês, daí a coisa teve que mudar, entendeu.”

Garantidos no conhecimento adquirido durante os anos de santo, os responsáveis pelos terreiros começam a ter suas ordens questionadas em virtude dos novos conhecimentos intelectuais absorvidos pelos fiéis, que constantemente fazem interrogações sobre o que está se realizando e acabam até mesmo sugerindo novas formas de organização do ritual praticado até então. A fonte de poder passa a sofrer um deslocamento de ênfase onde sua constante reavaliação e sua rápida atualização, adequações necessárias a um mundo moderno e em constante mudança, passam a representar a nova forma de poder onde a novidade, de preferência mais tradicional e “de raiz”, enobrece o ritual e faz com que o terreiro seja visto como mais autêntico.¹⁵² Para que este novo momento seja entendido se faz necessário um novo retorno ao conceito de Giddens:

“A reflexividade da modernidade significa que as práticas sociais modernas são enfocadas, organizadas e transformadas, à luz do conhecimento constantemente renovado sobre estas próprias práticas. Nas condições da modernidade reflexiva o *conhecer* não significa estar certo, ou seja, o conhecimento está sempre sob dúvida e incide sobre as práticas sociais e estas sobre o mesmo. E isto se aplica tanto às ciências sociais quanto às naturais.”¹⁵³

¹⁵² A autenticidade é um dos principais fatores para que os fiéis sejam atraídos para a religião. Tendo em vista a enorme concorrência neste mercado de bens religiosos, cada religião terá como estratégia ressaltar este aspecto na disputa pelos fiéis. Cf PIERUCCI, Antônio Flávio (2004). "Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000" In: *Estudos avançados*, dezembro, vol.18, no.52, p.17-28

¹⁵³ GIDDENS, Anthony Op.cit p. 45

É em virtude dessa necessidade de constante *download ritual* que surgem algumas questões interessantes. Não é só a escolha da divindade que passa a ser requisito para que se possa estar à frente de um terreiro. A partir de agora é necessário também que se busque incessantemente o conhecimento, se faz urgente a necessidade de seus dirigentes se “reciclarem” para que possam manter sua legitimidade perante os fiéis. Se isto não for feito de maneira autônoma, por conta própria, surge a possibilidade, quase que inevitável, de se abrirem canais de interlocução que antes não existiam e que carregam consigo, conseqüentemente, algum nível de diluição da autoridade exercida até então. Uma vez rompido este limite, fica implícita uma equiparação de forças que desmonta a relação hierárquica básica que define a organização dentro do terreiro, uma inversão: quem manda passa a obedecer. Para que não ficasse à reboque dessa situação, algumas medidas foram tomadas, como nos relata novamente Lú Bandeira falando sobre a necessidade deste movimento dentro do que ela denomina “metiê” espiritual:

“...isso se tornou necessário pela, pelo crescimento intelectual do povo, né, que hoje as pessoas que frequentam nossa religião, hoje são já, até principalmente pessoas de terceiro grau, né, formados, nível superior, e antes não, antes eram pessoas humildes, analfabetas e tudo mais, entendeu, então isso fez com que os zeladores de hoje, que eu falo, o quê que é um zelador são todos...o cargo, né, ou o babalorixá, Ialorixá, Doné, Mameto, sabe, o Doté, foram buscar, foram buscar, tiveram que se, é...também, buscar o aprendizado pra poder tá dentro do metiê.”

Colocados diante desta encruzilhada, ainda que acostumados, os pais e mães-de-santo fazem suas opções e, diante delas, ficam com a primeira que reside no fato de se aceitar o livro como um instrumento legítimo de modificação ritual. Inseridos de maneira irremediável nesta nova conjuntura, surge a necessidade da revisão dos seus conceitos para que possam continuar a exercer seu papel de liderança na nova dinâmica iminente. Além disso, passam a ver também neste quesito um fator fundamental e, estrategicamente, passam eles mesmos a serem também produtores de material intelectual e acadêmico. As transformações, dessa forma, passam a partir de suas próprias ordens, de suas próprias pesquisas, de seus próprios descobrimentos e o poder acaba por retornar de onde estava sendo retirado. Ao se apropriar do discurso e da lógica que semeava o questionamento do seu poder, eles retomam as rédeas da deliberação e centralizam novamente na sua figura a última instância de decisão.

Terreiro de biblioteca

É dentro deste novo arranjo religioso que o material produzido academicamente vai ganhar um grau de importância mais elevado, uma vez que fica reconhecido e aceito pelos próprios líderes dos terreiros como de suma importância para que o trabalho religioso seja desenvolvido. Não basta mais simplesmente ser “aparelho” de alguma entidade ou “filho” de algum orixá. É necessário que se saiba também a história de sua religião, suas origens, seus fundamentos e toda sua concepção de mundo para que se possa desempenhar sua função ritual da maneira “correta”. O conhecimento da divindade deve ser subsidiado pelo conhecimento da própria pessoa, ambos atuando no intuito de garantir sua legitimidade em função da importância do cargo desempenhado. Defender e explicar as novas normas e procedimentos rituais implementados passa a ser não só uma necessidade de legitimação dos chefes de terreiro, mas uma pré-condição para que ela seja usufruída sem que seja questionada. Analisando os dados do censo realizado em 2000, Prandi nos demonstra a magnitude desta transformação “erudita”:

“Surpreendentemente, o censo de 2000 mostrou também que as religiões afro-brasileiras apresentaram a segunda maior média de anos de escolaridade de seus seguidores declarados, ficando atrás apenas do espiritismo kardecista, religião sabidamente de classe média e de seguidores com escolaridade elevada. Para o ano 2000, a média de anos de escolaridade dos membros declarados do candomblé e da umbanda foi de 7,2 anos, quando a média da população total do Brasil era igual a 5,9 anos, a dos espíritas kardecistas 9,6 anos, a dos católicos 5,8 anos e a dos evangélicos pentecostais 5,3 anos. São indicadores inequívocos da penetração da classe média branca escolarizada”.¹⁵⁴

Este fato por si só causa uma grande revolução na maneira de se conceber e analisar a religiosidade afro-brasileira. O principal alicerce de sustentação da sua lógica espiritual – os desígnios dos céus - passa a dividir espaço em termos de importância com a sabedoria laica e letrada. Se antes bastava a escolha pela divindade para o reconhecimento do seu poder, hoje ela é reconhecida apenas como um dos quesitos necessários, o mais básico, para que ele seja exercido. Se antes a sabedoria emanava da

¹⁵⁴ (2004). “O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso” In: *Estudos avançados*, vol.18, no.52, p.223-238.

experiência e do tempo de terreiro que as pessoas tinham, hoje ela é substituída em grande parte por pesquisas acadêmicas recentes. Se antes era na oralidade que moravam os mistérios da religião, hoje é na palavra escrita que eles são decifrados.

No afã de defender o flanco da pureza religiosa africana, ainda que sob estas novas condições, os trabalhos acadêmicos sobre o candomblé mergulharam em uma perturbadora contradição. Ao afirmar uma pureza da tradição baseada na oralidade africana, estes trabalhos escritos passarão a servir de referência para o que deve ser entendido como tradicional. Todas as possibilidades de um conhecimento passado de ouvido em ouvido passam a ser padronizadas, reiterando somente uma forma de interpretação. E na medida em que estas possibilidades são padronizadas ocorre outra contradição, essa mais essencial porque atua no cerne da pureza religiosa defendida. A revelação contínua da África e de suas divindades passa lentamente a seguir o rumo de outras religiões mais antigas e sua revelação passa a ser descontínua. Na medida em que a academia produz cada vez mais livros aceitos por todos como fontes legítimas da tradição religiosa, determinados “clássicos” passam a atuar como a Bíblia católica ou como o Alcorão muçulmano, pois a implementação do que está escrito neles em determinado terreiro reforça seu conhecimento laico-intelectual, necessário para que se exerça o poder, ao mesmo tempo que o eleva ao grau de seguidor da verdadeira tradição africana comprovada cientificamente.

Dessa forma, um terreiro pode ser avaliado tendo em vista não somente suas soluções espirituais e suas divindades, mas também de onde foram tirados os elementos presentes nos rituais - um atestado de procedência, uma genealogia de nobreza -, pois é exatamente neste ponto que poderá surgir um dos critérios para a qualificação de “puro” ou “misturado”. Uma brincadeira pode ser feita para que seja exemplificado o tamanho da mudança de que estamos tratando e a necessidade urgente de se pensar novas formas de interação com este tema. Vamos construir um terreiro de candomblé juntos. Não um terreiro qualquer, mas um decididamente “tradicional”.

A primeira questão que surge é como este terreiro vai ser construído e dividido espacialmente. Para isso iremos consultar a obra de Edison Carneiro – *Candomblés da Bahia* – onde eles nos mostra detalhadamente através de uma planta com é organizado o terreiro da Casa Branca, o mais antigo de todos¹⁵⁵. Lá estão presentes o salão de festas ou “barracão” em forma de quadrado; a disposição dos quartos respectivos para cada

¹⁵⁵ CARNEIRO, Édson (1977). *Os Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

orixá, dentre eles Oxossi, Xangô e Oxalá. Também podemos observar a localização da sala de estar, da sala de jantar e da cozinha, onde se prepara o ajeum¹⁵⁶. Bom, já temos as instalações.

Ainda precisamos saber quais os orixás que vamos cultuar, quais são os mais presentes em terras brasileiras e quais os mitos que utilizaremos como referência, os mais conhecidos. Aqui não teremos surpresas, acredito. Em *Mitologia dos Orixás* Reginaldo Prandi faz um estudo fantástico dos mais variados mitos existentes, a partir de uma grande pesquisa realizada ao longo de alguns anos em muitos terreiros e com um grande número de sacerdotes¹⁵⁷. Xangô, Oxum, Yemanjá, Oxossi, Nanã, Omulu, Ossãe, Ogum, Exu, Oxalá e Iansã sabemos que não podem faltar de jeito nenhum. Oxumarê, Obá e Logun Edé podem fazer parte, mas não entram no critério de obrigatórios.

Agora que já temos o local e os orixás, precisamos saber como vesti-los e alimentá-los. Suas vestimentas também não serão problema. Utilizaremos as inúmeras fotografias existentes em livros e na Internet feitas por Pierre Verger, todas analisadas detalhadamente¹⁵⁸. Já para sua alimentação teremos como base a obra de Raul Lody, *Santo também come*, com prefácio da segunda edição escrito por mãe Stella do Axé Opô Afonjá, onde ele nos mostra entre outras coisas os pratos de Nanã, bebidas rituais e os animais do sacrifício. As cozinhas devem ter:

“...a presença do fogão a lenha e, ainda, de muitos fogareiros e outros tipos de fogões. Os muitos utensílios são colocados nas mesas ou bancas. Panelas de barro, alguidares, travessas, tigelas *najé*, quartinhas, talhas, pratos de cerâmica, gamelas, pilões, pedras de ralar, moinhos, abanos, colheres de pau, peneiras, bacias em ágata e folha-de-flandres, tachos de cobre, entre outros, são os objetos que constituem o ferramental do trabalho das *iá-bassês*, mulheres que cozinham para os santos”.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Comidas e bebidas servidas nos terreiros de candomblé depois de terem sido realizados os rituais, após as danças dos orixás.

¹⁵⁷ PRANDI, Reginaldo (2001). *A Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

¹⁵⁸ Cf. www.pierreverger.org (Fundação Pierre Verger) onde podem ser encontradas mais de 5.000 fotos dos orixás, de suas vestimentas e de outros elementos religiosos africanos que são comparados aos que existem no candomblé brasileiro. Em um livro podemos conferir VERGER, Pierre (1993). *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio.

¹⁵⁹ LODY, Raul (1951). *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas

Precisamos também aprender o iorubá para poder realizar qualquer ritual e faremos isso com a ajuda de Fernandes Portugal Filho e seu livro *Yorubá – A língua dos Orixás*, com prefácio do professor Agenor Miranda Rocha, nesta época Babalaô do Axé Opô Afonjá.¹⁶⁰ Para o estabelecimento da hierarquia dentro do terreiro usaremos Vivaldo da Costa Lima, *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*, onde aprenderemos as suas duas vertentes: a de mando e a honorífica.¹⁶¹ Para a utilização e eficácia das ervas rituais usaremos *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*, de José Flávio Pessoa de Barros.¹⁶² Para realizar o contato com os deuses através dos búzios sacaremos da estante *O Jogo de Búzios: Um Estudo de Adivinhação no Candomblé* de Júlio Braga¹⁶³ ou então *Caminhos de Odu* de Reginaldo Prandi.¹⁶⁴

Poderíamos aqui continuar exaustivamente a construir academicamente cada detalhe de um terreiro, mas esse não é nosso propósito. A intenção é demonstrar alguns aspectos constituintes de um terreiro tradicional de candomblé que dificilmente seriam questionados por alguém, tendo em vista a origem acadêmica e legítima de sua produção. Todos eles em algum momento apontam e definem como deve ser tal ritual, como deve ser feita aquela comida, o que deve ter na cozinha, como deve ser pronunciado determinado termo iorubá entre outras coisas sem que, em nenhum momento, isso tenha partido de alguma divindade ou revelação. São procedimentos descontínuos que passam a ser percebidos como elementos definidores de pureza uma vez que todos reconhecem sua fonte de produção como fruto de um resgate às raízes. O que não está respaldado cientificamente passa a ser observado com um certo desdém,

¹⁶⁰ PORTUGAL, Fernandes (1985). *Yorubá: a língua dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas.

¹⁶¹ LIMA, Vivaldo da Costa (1977). *A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador. Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA

¹⁶² BARROS, José Flávio Pessoa de (1993). *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ

¹⁶³ BRAGA, Júlio (1988). *O Jogo de Búzios: Um Estudo de Adivinhação no Candomblé*. São Paulo: Brasiliense.

¹⁶⁴ PRANDI, Reginaldo (2001). *Caminhos de Odu*, (Org.) os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele revistos em 1998. Rio de Janeiro: Pallas. Odu significa caminho, e cada posição em que os búzios ficam quando caem remete a um caminho específico, um mito que vai revelar o que deve ser feito para que o problema seja solucionado. Ebó significa a comida, a oferenda que deve ser feita.

com uma ironia do tipo “aqui vocês fazem as coisas um pouco diferentes, né” para depois, entre seus pares, comentar o absurdo presenciado, a falta de tradição. Como o conhecimento laico se tornou tão importante quanto o espiritual, possuí-lo é um sinal de distinção, de percepção da nova dinâmica, de atualização das regras do jogo religioso.

Mas quando analisado de perto este discurso não demonstra tanta uniformidade, ou pelo menos a que foi originalmente idealizada. Por mais que estejam disponíveis para todos o que deve ser entendido como tradicional de determinada religião este conhecimento não estará imune a constantes adaptações e até mesmo reconhecimento da legitimidade dos que não seguem determinada diretriz. Por exemplo, na tradição do candomblé nagô, assumido pela maioria dos intelectuais como mantenedor da raiz africana, a figura do caboclo é vista de certa forma como um elemento que não é africano. Logo, os terreiros que prestam algum culto em sua homenagem são caracterizados, pelo critério acadêmico, como impuros. Mas mesmo assim, ele está presente no terreiro do Alaketu, um dos mais tradicionais de Salvador. Olga de Alaketu, a mãe de santo do terreiro, “tem” um caboclo Jundiara ao qual dedica uma grande festa todos os anos em janeiro. “Esta festa é reservada a um grupo restrito de pessoas e os membros do terreiro demonstram certa relutância em falar de tal caboclo, como se sua existência fosse algo desabonador para o terreiro”.¹⁶⁵

A pureza tão proclamada e reivindicada cai por terra quando confrontada com a realidade dos terreiros, principalmente os de candomblé nagô, utilizados nos estudos em questão. Novamente com outra mãe de santo aqui já conhecida por nós, Stella do Opô Afonjá, percebemos o quanto de discrepância existe entre o que é proclamado e o que acontece de fato. Não devemos esquecer que esta mãe de santo foi, como já vimos, uma das principais lideranças na luta contra o sincretismo com os santos católicos nos terreiros de candomblé, inclusive com a produção de um manifesto assinado também por Olga. Em suas palavras:

Um brasileiro que nasceu de um pai “jêje” e de uma “mãe angolana”, a qual nação religiosa pertence? Respondo: terá direito à própria escolha... Com isso afirmo que no Brasil não existe nação pura.(grifo meu) Considero que a energia que vem tanto dos Orixás, Voduns ou Inquices seja a mesma. Exemplo:

¹⁶⁵ SANTOS, Jocélio Teles dos (1995). *O Dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador : SarahLetras

Xangô poderá ser chamado de Nzazi, no Angola e de Sobô, no jeje-mahi, ou Quevioçô, no jêje-mina. Mas sempre será o senhor do fogo, independentemente de nação. Oíá, a popular Iansã, poderá ser reconhecida como Bamburucenavula, no Angola, ou Avessan, no Benin, mas sempre será a senhora dos ventos. Ossain poderá ser denominado de Águe, no jêje, ou Catendê, no Angola, mas será o padroeiro das folhas.”

É aqui que se escancara na realidade a proximidade do que foi falado por Mãe Stella e o que podemos perceber nas entrevistas realizadas com os dirigentes dos terreiros umbandistas, principalmente na trajetória religiosa de Lú Bandeira:

“Bom, a gente... eu venho de uma família, né, assim, de uma família com duas vertentes espirituais, tá. A vertente do meu pai que é o jêje-nagô-vodum, do meu pai carnal, né, ele...essa vertente ela vem de...de Recife, certo, então a família já cultua isso a muitos anos, né, e a minha mãe vem da linha de...católica daí entrou no que eles chamavam na época do científico que hoje é o kardecismo”

Mas como sua mãe começou a ter alguns problemas espirituais e não gostava muito dos trabalhos que eram realizados pela vertente de seu pai, por trabalhar com muitas matanças e sacrifícios, ela optou por resolver seu problema pela linha kardecista e começou a incorporar um caboclo de nome Jagaratú. Foi quando em virtude também de problemas de saúde de uma de suas irmãs eles rumaram para um terreiro da “linha” de Angola onde sua tia Maria participava dos trabalhos na posição de dirigente:

“...meu pai ali sempre presente, dando apoio às irmãs, até que uma começou a ter problema também de doença e tal, foi quando a gente mudou pro lado de Angola e que ela tomou obrigação com, com o Arnaldo, né, pai, Babalorixá Arnaldo do Ogum, que era...angoleiro da raiz, da raiz de Berú, né, uma raiz vinda da Bahia e que deu obrigação e com isso a norma é que a casa modifique sua forma de trabalho e tal, mas é aquele negócio, que você nasce aqui no Brasil e depois tem que ir pra França, aquilo que você aprendeu aqui no Brasil você nunca esquece ainda mais que né... mas você chega e adapta as coisas, né”

Aqui existe um dado muito importante. Em tese, seguindo os padrões de pureza oficiais, no momento em que sua família “trocou as águas”¹⁶⁶ para a tradição Angola, o

¹⁶⁶ Termo usado normalmente para indicar a mudança da tradição religiosa adotada na casa ou para demonstrar que uma pessoa saiu de um determinado terreiro e foi para outro diferente. Essas “águas” que

correto seria que esta tradição fosse seguida à risca, abandonando todas as outras praticadas até então. Mas como fica claro no final, Lú Bandeira, sabendo deste possível questionamento e também das regras existentes no que chama de “metiê espiritual”, explicita de maneira clara sua opção por não abandonar o que era feito antes e sim adaptar ao que era cultuado os novos elementos que agora se apresentam. Não se trata de substituição e sim de reorganização ritual uma vez que o conhecimento até então adquirido, e em nenhum momento negado, continua tendo o mesmo valor que antes.

A escolha por Arnaldo de Ogum não se deu devido a critérios fixos estabelecidos e sim por uma questão de confiança, o que denota claramente que a escolha pessoal e autônoma é na realidade muito mais importante do que acontece de fato dentro do terreiro em relação a alguma forma de pureza. A aceitação da entidade também aparece como um dos principais fatores, pois sua aprovação precede a escolha uma vez que sem ela provavelmente o enlace não daria certo. Com relação a esta escolha ela nos fala:

“Primeiro porque a questão foi confiança mesmo, a falta de conhecer alguém dentro da tua, da própria nação, as vezes você conhece mas não tem aquela confiança, né, aquele negócio de você bater o olho e falar assim pô, é aqui, sabe, a entidade também indicar e a entidade aceitou bem, né, que era Ogum, o Arnaldo era de Ogum também”

Novamente por questões familiares, essa tia teve que voltar para o Recife deixando no comando sua irmã mais nova, Celina, que ficou muito triste com a ida da irmã e acabou não dando continuidade aos trabalhos do terreiro. Foi quando sua mãe resolveu então entrar para a umbanda:

“...essa minha tia Celina por ser mais jovem que ela, era o esteio dela, e isso acho que contribuiu e ela ficou muito triste porque teve que parar, né, minha tia teve que voltar a Recife e ela teve que dar uma parada e daí a consequência da doença dela foi se agravando e a gente, daí ela não conseguiu mais voltar com as atividades do terreiro e em contrapartida aí minha mãe falou ôpa, tá bom, vamo todo mundo pra dentro da umbanda, e foi o que a gente fez”

Ou seja, o pai era jeje-nagô-vodum; a mãe era católica, depois virou kardecista e em virtude de problemas familiares foi para a nação de Angola. Por fim terminou na

são trocadas estão relacionadas à água que fica dentro das quartinhas nos terreiros, uma espécie de jarro pequenino, onde fica guardada a essência do fiel e de sua tradição.

umbanda. Como bem disse Mãe Stella na sua colocação, tendo em vista o leque de possibilidades existentes, cada um teve direito a sua própria escolha. Em nenhum momento ultrapassar a fronteira de alguma pureza estabelecida foi problema para que se realizasse aquilo que se achava melhor realizar. Fazer parte de outra tradição não suplanta o que já foi anteriormente adquirido como conhecimento e, ao mesmo tempo, faz com que esta seja uma das características inatas dos terreiros uma vez que, reconhecendo o poder de outras tradições, nada melhor do que utilizá-las todas ao mesmo tempo ao seu favor. Como nos fala Lú:

“... meu espírito é africano mas minha alma, se é que dá pra separar, é umbandista. Então é, se me tirar é como se dividir no meio, de um lado vai o pulmão, do outro lado vai o coração, mas um sem o outro não pode funcionar. Então, para mim, é muito bom.”

Este reconhecimento de outras tradições como legítimas também aparece em outros depoimentos, não em uma escala hierárquica mas sim em uma escala de igualdade, de semelhanças que diferem apenas na sua forma de louvação. Este fato aparece de forma nítida quando os entrevistados foram perguntados sobre qual o cargo religioso que ocupam no terreiro. Lú Bandeira nos diz:

É hoje, é Mameto de Inquice...é um cargo que...ele equivale ao...a Yalorixá, a Doné de outros, outros caminhos da nação, além né do de babá de Umbanda que é o comandante de Umbanda...

Lú faz uma equiparação entre um termo que designa o líder do terreiro na tradição Angola “Mameto de Inquice”, depois se remete ao candomblé nagô, “Yalorixá”, seguido pelo termo “Doné”, que é o cargo feminino na tradição jeje e, por fim, babá, utilizado na umbanda.

Respondendo a mesma pergunta, fala Luizinho:

Babalorixá, chefe de terreiro, zelador de santo, dirigente de uma casa espírita... cada um entende, né?

Sua resposta já demonstra uma menor importância atribuída ao modo, à maneira pela qual será chamado uma vez que, como são termos todos equivalentes, qualquer que

seja o nome designado ele estará dentro dos parâmetros plausíveis de entendimento. Ao falar “*cada um entende, né*” ele está previamente demonstrando a pluralidade existente dentro do campo religioso afro-brasileiro, podendo assumir sem problemas cada um dos nomes que disse. Ou seja, nos parece muito mais provável que determinadas distinções regradas e imutáveis respondem muito mais a questões acadêmicas de inteligibilidade do que ao que de fato ocorre no cotidiano dos terreiros. Em suma:

“Os conflitos pela conquista da autoridade espiritual que se instauram no sub-campo relativamente autônomo dos sábios (teólogos) produzindo *para outros sábios* e instados pela busca propriamente intelectual da *distinção* a tomadas de posição cismáticas na esfera da doutrina e do dogma, estão destinados por sua natureza a permanecer restritos ao mundo ‘universitário’.”¹⁶⁷

Temos aqui então o delineamento de uma lógica estrutural que vai nos permitir traçar os vários momentos por que passam as diferentes e divergentes considerações sobre o campo religioso afro-brasileiro, o que irá nos permitir perceber a particularidade de cada etapa. A primeira, como já vimos, está ligada à moralidade dentro do terreiro e poderia ser chamada de **defesa contra o ataque externo**. Ela é ressaltada de maneira incisiva tanto pelos praticantes do candomblé como da umbanda e funciona como uma defesa prévia, um tipo de explicação precedente antes mesmo de se falar da própria religião em si. É uma uniformidade no discurso que traz arraigada ainda a preocupação em se demonstrar que não se trata de práticas satânicas nem rituais diabólicos, não-civilizados, tão arraigados ainda hoje no imaginário da maioria da população. É a defesa da religiosidade afro-brasileira, sem distinção alguma entre este ou aquele culto, contra os ataques questionadores vindos “de fora”.

A segunda etapa, feitas as devidas defesas, trata da relação de legitimidade dentro do próprio campo religioso afro-brasileiro e se chamaria **disputa interna**. É aqui que irão surgir as disputas que terão como principal critério de julgamento a definição do que deve ser visto ou não como puro. Respalhada pela academia e pelos inúmeros autores que se dedicaram ao tema, sai vencedora deste embate a tradição nagô do candomblé, relacionada de maneira “inquestionável” ao que de mais africano se pudesse ter em

¹⁶⁷ BOURDIEU, Pierre (1999) “Gênese e estrutura do campo religioso” In: *A Economia das Trocas Simbólicas* (Org: Sérgio Miceli.) São Paulo: Perspectiva.

termos religiosos. Dessa forma, a tradição banto, mais presente na umbanda, fica como a “mistura” que somente mais tarde vai passar a ser revitalizada, ainda que sob o mesmo modelo. É principalmente dentro deste vácuo de legitimidade acadêmica da umbanda que vai se consolidar o argumento de que esta é uma religião sem tradição.

A terceira etapa desmonta a segunda e reforça a primeira, podendo ser chamada de **um beliscão da realidade**. O discurso de uniformidade religiosa feito para “fora” não encontra respaldo no que acontece dentro dos terreiros, de candomblé ou umbanda. Fica evidente através das falas de seus próprios dirigentes o uso de diversos elementos não africanos, logo “impuros”, como a moral católica ou a evolução kardecista. Quando mãe Stella afirma que não existe nação pura no Brasil ela equipara em um mesmo nível todas as religiões de origem africana, admitindo a importância e valor de cada uma delas na sua particularidade. Destroçada a pureza, o critério moral passa a ser o único plausível.

A quarta etapa, **tradição personalizada mutante**, demonstra como estas lideranças religiosas constroem suas estratégias para a manutenção do poder em vista do novo contexto religioso, apoiado no saber laico e escrito. A evolução intelectual, para ambos os casos, será fundamental para que seu cargo e suas decisões não sejam contestadas e, para isso, devem estar sendo constantemente reavaliadas com a intenção de responder às constantes demandas feitas por seus “filhos”. A pureza então não reside mais na tradição enquanto palavra que denota um longo prazo de tempo, a manutenção de algo por décadas e realizada da mesma forma por um grupo de pessoas. Tradição aqui irá ganhar um novo sentido, um novo significado, passará a representar o processo de constante atualização dos elementos presentes nos rituais religiosos. Tradição passa a ser uma implementação do novo a cada instante, assim que se faz necessária, seja por motivos mundanos ou espirituais.

Cada etapa dessas está relacionada à umbanda e ao candomblé e em nenhum momento creio que poderia ser utilizada de maneira distinta para uma ou outra religião. São etapas que remetem diretamente à forma como se desenrolam as lutas por legitimidade dentro de um contexto religioso que, ao mesmo tempo que se pretende amplo e universal, responde na maioria das vezes a questões e anseios individuais, representados pela figura de seus dirigentes. Colocados diante de novos questionamentos, estas figuras irão, cada uma de maneira particular, procurar os elementos de sustentação de seu poder, que serão normalmente encontrados no

conhecimento intelectual, aceito socialmente como de valor real. Mas não seria esta tradição de estudos e do cientificismo uma particularidade típica do kardecismo, procurando dar ares de ciência e civilidade ao seu culto inicialmente branco e avesso às tradições africanas? E o ciclo recomeça, puro na sua impureza...

Conclusão

Vou caminhar que o mundo gira

Jogando a tarrafa

Aceitar as diferenças, principalmente aquelas que inviabilizam o encadeamento lógico das idéias que se espera provar, não é uma tarefa fácil para o pesquisador. Munido de seus levantamentos e ansioso pela retribuição ao seu esforço intelectual, a tendência é de que tudo que escape à jogada da tarrafa, ou seja, tudo que não esteja coberto pela rede de significados tecida por ele, seja avaliado como uma variante sim, mas não com possibilidades reais de gerar uma transformação substancial no seu objeto de análise específico.

E foi neste sentido que a religiosidade afro-brasileira, repleta destas variações que por muitas vezes tornam seu estudo de difícil encaixe, foi modelada de acordo com

pressupostos teóricos que passaram a ditar a maneira como deveriam ser diagnosticadas. Imbuídos do espírito codificador que cerca a apreciação científica, os diversos intelectuais que abordaram sua estrutura procuraram criar métodos que dessem conta dos fenômenos observados e, mais do que isso, estabelecessem critérios que estruturassem a maneira correta de observar esta forma de religiosidade.

O primeiro passo dado neste sentido, de uniformização desta análise, teve como ponto principal a delimitação do que deveria ser levado em consideração, do que deveria ser visto como puro e coerente com a sua tradição africana original. Se fazia urgente, para a própria legitimação do que passaria a ser estudado, a criação da legitimidade de uma determinada tradição, algo que justificasse a importância da análise e demonstrasse a relevância da sua contribuição, seja para o entendimento da própria sociedade brasileira e de suas transformações ou então para a percepção de uma nova manifestação cultural.

Nenhum outro lugar apresentaria tantos requisitos para este empreendimento quanto a Bahia, eivada de manifestações religiosas africanas e palco efervescente de suas tradições culturais. Mas dentre tantas possibilidades existentes a escolhida foi o candomblé, não só por serem seus orixás conhecidos de longas datas dos viajantes e dos senhores que escutavam seus cantos na sacada da Casa Grande mas também por apresentar uma forma de culto que, a princípio com uma organização hierárquica definida e clara, permitia a inserção do pesquisador em um universo que não seria de todo intocado. Oriundo da tradição dos negros nagôs, que chegaram em terras brasileiras – principalmente baianas - por último e em grande número, o candomblé foi eleito como representante do que deveria ser considerado resistência cultural contra a opressão desagregadora dos valores culturais existentes.

A pedra fundamental, o ponto de partida, foi então estabelecido com a constatação feita por Nina Rodrigues ainda no século XIX do terreiro mais antigo de candomblé existente, ainda que não seja negada a hipótese da existência de outros mais antigos¹⁶⁸.

¹⁶⁸ João José Reis revela a presença na cidade de Salvador, no início do século XIX, de outros terreiros de diferentes tradições religiosas. Essa afirmação se baseia na análise dos processos criminais relativos às perseguições religiosas deste período. Em 1944, Luís Vianna Filho, ao falar da existência de vários candomblés bantos, cuja fundação era anterior às pesquisas de Nina Rodrigues, escreveu que “era de admirar que tivessem passado despercebidos a um estudioso da inteligência do ilustre mestre”. Cf CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas

Fundado em 1830, o terreiro do Engenho Velho passa então a figurar como uma referência do que deve ser entendido como prática do verdadeiro candomblé. O Gantois e o Opô Afonjá, que tiveram origem neste mesmo terreiro por conta de divergências internas sobre a sucessão, fecham a divina trindade que passou a ser entendida e reconhecida como sinônimo de originalidade e pureza. Tendo em vista esta legitimidade construída pela academia, já que a maioria dos estudiosos realizaram seus trabalhos nestas casas, a pureza passou a ter um nome e a representatividade necessária para pleitear seu espaço.

Inventada e alocada no seu devido lugar, tudo que escapa de sua configuração e de sua lógica passa a ser visto como algo pouco digno de atenção, muitas das vezes apreciado somente com a intenção de demonstrar sua quase nenhuma organização se comparada com a que surgia como lícita. É nesse ponto que entra em campo, ainda que aos quarenta minutos do segundo tempo, a tradição religiosa dos negros bantos, utilizados como exemplo do que não deveria ser levado em conta quando o assunto fosse a preservação das tradições e da originalidade africana. Entendidos como heterogêneos e pouco propensos a lutarem pela manutenção de sua estrutura cultural, são os negros desta região de Congo e Angola que serão utilizados como demonstração do que deve ser entendido como impuro, uma representação real dos limites que não devem ser ultrapassados por aqueles que se pretendem fiéis à África e seus costumes.

Usando novamente a paródia da pescaria, podemos perceber a lógica que rege este processo de categorização do puro e do impuro. Quando se joga uma tarrafa no mar dificilmente você pegará peixes diferentes já que os de mesma espécie costumam andar juntos em cardume. Além disso você sabe, de acordo com a época e com a maré, o que está indo pescar. Conchas, algas, tatuís e outros seres que fazem parte da diversidade do mundo marítimo são, se apanhados, preteridos em razão dos peixes, mas de forma alguma podem ser ignorados, seja pela sua pouca quantidade numérica ou mesmo pelo seu pouco desenvolvimento biológico. Mesmo fazendo um enorme esforço para acreditar que os nagôs, por serem mais numerosos e desenvolvidos, promoveram uma “tsunami” cultural arrebatadora, poucas coisas nos fazem crer que o tenham feito sem inúmeras negociações e reorganizações de suas práticas religiosas em virtude de suas demandas imediatas, sejam elas econômicas ou políticas.

Sabemos que qualquer pesquisador precisa da repetição, do sempre igual, da homogeneidade para que possa colher os lucros de sua investida intelectual. Afinal, não

existe um tabuleiro misto de peixes no mercado ou, caso existisse, seria provavelmente visto como algo que sobrou e precisa ser negociado a qualquer preço. É justamente esta diversidade apresentada pelos negros bantos que precisa ser afastada sob o risco da contaminação geral da religiosidade afro-brasileira e conseqüente descrédito. Conhecidos pela implementação dos caboclos em suas cerimônias, prova concreta de sua assimilação submissa de outros valores que não os seus próprios, passam a ser o exemplo do desregrado, do lugar onde tudo pode, da falta de tradição e originalidade. Era uma ameaça real para todos que queriam fazer da religiosidade afro um tema respeitado e que merecesse a atenção, uma vez que colocavam em xeque a afirmação do modelo e da lógica única.

Cientes desta regra vital do campo científico e intelectual, a pureza foi inventada a partir dos estudos intelectuais, ou melhor, a homogeneidade da religiosidade cultural afro-brasileira foi ditada e imposta para que sua análise se tornasse legítima, para que seu peixe fosse ressaltado perante os demais, ainda que todos fossem pescados no mesmo rio. Enquanto alguns chegavam em imensos pesqueiros equipados e com salvas do público que o aguardava para consumi-lo imediatamente, outros apareciam em pequenas jangadas, reparadas somente quando comparadas com a grandiosidade do pesqueiro. Partir para terras nagôs era certeza de rede cheia e de resgate no fundo do mar africano, ainda que a Nigéria seja uma gota neste oceano continental.

Em relação à religiosidade afro-brasileira, esta tarrafa acadêmica foi lançada para que fosse feita uma apreciação uniforme deste fenômeno, deixando de lado a maioria de suas contradições e de suas nuances que insistiam em fazer com que a tinta do quadro não secasse. Tendo em vista a participação de grande parte dos pesquisadores nos próprios terreiros em que realizavam suas pesquisas, acenar com uma análise que em algum momento não afirmasse a lógica e a tradição do que estava sendo analisado seria o mesmo que deslegitimar o próprio objeto de estudo, porque “misturado”, além de fechar todas as portas deste terreiro, e provavelmente de muitos outros, em virtude de sua pouca capacidade de apreciação do que acontecia diante de seus olhos.

Foi então esta construção da pureza que pavimentou o caminho que deveria ser percorrido por todos que se debruçassem sobre este tema. Foram colocadas ao longo desta via as placas que deveriam ser respeitadas para que se chegasse no local esperado, indicando a maneira correta de trafegar. Mas não foi só na análise do candomblé nagô e de sua homogeneidade que elas foram colocadas. Os intelectuais que passaram ao

estudo dos bantos e de sua concepção religiosa também construíram seus caminhos e orientações. Ainda que preocupados em demonstrar que esta cultura possuía tanta importância quanto a estrutura nagô, necessitavam também da legitimação de suas investidas como critério de comparação, pois para que tivessem esta importância que procurava ser demonstrada deveriam, no mínimo, provar sua ligação umbilical com o continente africano. Este respaldo, de se fazer como se fazia na África, é um elo fundamental de garantia e legitimidade do que merece ser estudado, do que deve ser levado em consideração.

Neste sentido, ainda que com objetivos distintos, a contradição se apresenta de maneira questionadora. Para que fosse revitalizada a cultura dos negros bantos, a lógica utilizada foi a mesma que tinha sido instrumento para demonstrar a superioridade nagô. O retorno a uma África homogênea, quase que parecendo dividida entre África nigeriana e África congo-angolesa, aparece como fórmula a ser implementada e basta para sua comprovação alguns indícios que apontem a equivalência ritual dos aspectos observados tanto em terras africanas quanto em terras brasileiras. Se os rituais nagôs ocorridos em terras brasileiras são ratificados por fotografias tiradas por Verger na África, as festas de coroação do Rei Congo se apresentam como sinal inquestionável de sua tradição resgatada, uma vez que diversos elementos aparecem de maneira semelhante nas coroações brasileiras deste rei.

E aqui residem as perguntas fundamentais: ainda que certos rituais sejam fotografados de maneira idêntica tanto na África quanto no Brasil, poderíamos afirmar com certeza que as palavras proferidas durante o seu desenrolar seriam as mesmas? Os pré-requisitos para que uma pessoa chegue a realizar este ritual seriam os mesmos? Seria o caso de afirmarmos, da mesma forma que Bastide, que pouco tem importância os novos significados que ganharam estes elementos na sua travessia atlântica? Será que as “propostas políticas” para a eleição do Rei Congo em terra africana resolveriam da mesma forma os problemas existentes no Brasil? Os princípios que norteavam as alianças estratégicas não responderiam por uma particularidade específica de cada grupo envolvido na disputa por este poder, ainda que efêmero? Em suma, até quando será imposto o significado da nascente, sem negar de forma alguma sua importância enquanto geradora, a um rio que possui inúmeros afluentes?

Pescando com a linha na mão

Seguindo com nossa pescaria, creio que a tarrafa deve ser aposentada para que se possa estabelecer o que representa realmente este mar de significados estudado. Somente se pudermos escapar deste modelo abrangente e homogêneo estaremos criando a possibilidade de analisá-lo da maneira como ele acontece, sem apagar do mapa certos tipos de ondas, temporais ou outros fenômenos que colocam em turbulência o que é esperado como a normalidade, ainda que esta normalidade tenha sido uma criação exterior à natureza, ou seja, uma supressão da alteridade típica do pensamento humano codificador. Esta ambivalência que, quando resolvida gera mais ambivalência – quanto mais aprendemos, mais percebemos que não sabemos nada – acaba por gerar um movimento de re-significação contínua do conhecimento na medida em que ele é amparado por um conjunto de idéias específicas de determinada conjuntura. Sabemos que a Terra já possuiu cachoeiras que existiam quando terminava seus limites.

Pois a normalidade africana cria um problema praticamente insuperável para sua análise intelectual. Fruto de um incontável número de povos, línguas e culturas é justamente na pluralidade destes significados que ela vai encontrar sua característica principal. E não é a toa que uma das principais medidas adotadas por aqueles que chegaram ao continente foi a codificação, por escrito, do que se apresentava aos seus olhos. A criação da escrita iorubá pelos anglicanos ingleses representa bem essa sensação de “confusão total” que de certa maneira não permitia que algum conhecimento específico em comum fosse tomado como regra e pudesse de alguma forma representar mais do que qualquer outro então existente. A existência de diversos sacerdotes religiosos, todos eles autorizados e desempenhar uma função de cunho religioso e de maneira autônoma, impossibilitava qualquer tipo de centralização que pudesse legitimar sua atuação e, em contrapartida, estabelecer o que deveria ser certo ou errado.

E se precisamos buscar tanto as raízes, entendo que esta foi uma das poucas que foram resgatadas com o mesmo significado, ainda que não representem a dinâmica africana. O que foi de fato transportado pelos intelectuais sem nenhuma modificação foi o modelo implementado pelos colonizadores na partilha do continente africano, ou seja, a necessidade de nomear e catalogar de maneira uniforme o que se apresentava aos seus olhos de maneira escancaradamente plural. E aqui encontramos uma das principais características contraditórias desta apreciação feita nestes moldes. Reconhecendo que

esta pluralidade é fruto de uma cultura africana baseada primordialmente pelas vontades e demandas de seus inúmeros deuses, de diversas origens e procedências – o que chamamos de revelação contínua - a inteligibilidade extrapola o universo material e passa a centralizar também a maneira como estas revelações devem ser apreendidas.

Quando ao invés de jogarmos uma tarrafa nos dedicamos ao que ocorre cotidianamente nos terreiros, e na grande maioria dos casos são necessários apenas dois para que isso salte aos olhos do observador, entendemos o significado e a importância de se “pescar” com a linha na mão. Quando isso ocorre podemos perceber que cada peixe tem a sua particularidade e a sua “fiscada” específica. Pelo peso, pelo modo como dificulta sua retirada da água podemos, até mesmo antes de tirá-lo do mar, supor qual seja a espécie. Mas o fato é que por mais que saibamos todos os tipos de peixe que existem, poucas são as probabilidades de acerto se fossemos nos basear por um panorama das características gerais pertencentes a todos eles. A única base comum a todos seria a de que moram no mar.

Digo isso porque um dos pontos fundamentais do discurso acadêmico é a supressão total de qualquer tipo de contradição que possa existir dentro de um método de análise que seja abrangente demais. Seria como sair para pegar determinado peixe e devolver todos que não fossem da espécie escolhida, já que isto acabaria com o objetivo traçado antes de arrumar a malinha da pescaria na frente dos amigos que então já começam a preparar um determinado tipo de tempero particular. Enquanto ela é a todo custo alijada do processo de constituição da lógica religiosa afro-brasileira, sua existência é, comprovadamente, a prova cabal de que a verdadeira “raiz” ainda se encontra presente. Diferentemente do mundo acadêmico ela não é vivida dentro dos terreiros como uma ameaça perigosa a um conceito estabelecido, muito pelo contrário. Não é pedido às divindades que sejam coerentes com suas revelações, ou que pensem melhor na ordem que foi dada.

A única preocupação é a realização de suas ordenações, o que permite, como demonstramos, que uma entidade tipicamente da umbanda possa ser a responsável por “assentar” um orixá típico do candomblé em um terreiro de umbanda. Apresentado este fato ao que se lê nos livros sobre a religiosidade afro-brasileira, estaríamos diante de um lunático ou então de uma pessoa que desconhece qualquer princípio do candomblé ou da umbanda, ainda que ele esteja realizando, na verdade, a implementação do conceito fundamental que rege toda esta instância: tornar realidade a revelação contínua de seus

deuses. Ainda que seja referência ao que possa vir a ser implementado dentro dos terreiros por seus dirigentes espirituais, pouca coisa nos leva a crer que a contradição seja vivida e entendida da mesma maneira nos dois campos. Seria impensável imaginar uma situação onde um praticante da umbanda ou do candomblé se recuse a fazer determinada obrigação por julgar a ordem de suas divindades contraditórias. Poucos são os que assumiriam este risco.

A contradição teórica estabelecida pelo mundo acadêmico dificilmente encontra eco ou ressonância no cotidiano vivido dentro dos terreiros. A necessidade de se estabelecer regras claras típica da ciência esbarra na pluralidade das estratégias exercidas pelos dirigentes religiosos no intuito de garantir o uso legítimo e reconhecido do seu poder de dirigir. Transportar e colocar em prática o modelo científico da maneira exata como ele se apresenta é abrir mão da possibilidade de mudança enquanto “trunfo”, é conferir a todos os outros participantes do mundo religioso do qual se faz parte a prerrogativa de utilizar um tipo de poder que, na realidade, se quer exclusivo. Ou seja, um suposto ataque a uma determinada posição tomada por um pai ou uma mãe-de-santo com o intuito de demonstrar que ela não faz sentido pode ser respondido através justamente desta alternativa plural e cheia de possibilidades. A sua não ordenação faz com que o mesmo problema possa ser resolvido de diversas maneiras possíveis, variando inclusive de pessoa para pessoa.

Este processo gera algumas conseqüências importantes e pouco vislumbradas. A produção maciça intelectual sobre o tema e a inserção cada vez maior destes intelectuais no mundo religioso afro-brasileiro acabou por transformar de maneira incontestável a própria raiz africana que se procura resgatar. A primeira transformação tem a ver com a forma de transmissão do conhecimento. A raiz africana que deveria estar representada e ser encontrada na oralidade, na passagem do conhecimento através do contato com aquela pessoa que detém um maior conhecimento e experiência de vida, está sendo progressivamente substituída pelo conhecimento escrito, agora ao alcance de todos e não só do iniciado. Isto substitui de maneira avassaladora um dos principais pilares de sustentação de poder do pai ou da mãe-de-santo que tem na manutenção deste conhecimento “secreto” a base da sua legitimação enquanto dirigente espiritual. Ou seja, se os desígnios dos deuses estão agora nos livros, a necessidade de um intermediário não se faz mais necessária. Mais vale hoje um título acadêmico do que cinquenta anos de candomblé ou umbanda.

Mas enganam-se aqueles que pensam que estes dirigentes abaixaram suas cabeças e abriram mão de exercer o seu poder. Inseridos nesta dinâmica e atentos a estas transformações, grande parte deles passou então a se enveredar pelos meios que agora eram necessários para que fosse aceita sua legitimidade. Não só este conhecimento produzido academicamente foi absorvido e passou a fazer parte integrante dos terreiros como muitos destes dirigentes passaram a ser eles próprios fontes de produção intelectual, escrevendo livros e realizando pesquisas que justificavam a implementação deste ou daquele ritual em seus terreiros. A “simples” revelação dos deuses africanos já não basta mais para que sigam à frente de suas empreitadas religiosas, uma vez que o questionamento, antes raro, de suas condutas por seus “filhos” espirituais espera uma explicação racional para um fenômeno religioso, pois sabem que a vontade dos deuses está agora nas prateleiras das livrarias e bibliotecas e pode ser consultada.

Isto não tem absolutamente nada a ver com a África, pelo menos aquela que é ressuscitada quando o assunto é sua religiosidade. Os deuses não moram mais na natureza. Assumir a verdadeira raiz africana é abrir mão do poder de estabelecer o que deve ser entendido como raiz africana. Em outras palavras, implementar de fato a verdadeira essência da religiosidade africana é matar de maneira cruel a raiz africana inventada pelo mundo acadêmico, não uma invenção de algo que não existe ou de que não encontra respaldo na realidade, mas uma invenção que reordena e reafirma, em detrimento da África, o que deve ser africano.

O surgimento de uma nova concepção, que gera mudanças em todo o campo religioso afro-brasileiro não é uma característica contemporânea. Assim como agora esta religiosidade apresenta uma forma específica de resposta, ela foi dada de maneira diferente nos diversos períodos anteriores em que algo teve que ser “ajustado” para que se tornasse legítimo. Isso se dá justamente pelo fato desta possibilidade de adaptação da dinâmica religiosa africana, capaz de se moldar a diferentes conjunturas, uma vez que suas regras são traçadas pelos deuses que estão respondendo de acordo com as demandas típicas de cada tempo. O que surge de novo, ainda que de novo não tenha muita coisa, é o estabelecimento de determinadas regras rígidas para que se possa fazer parte tanto da umbanda quanto do candomblé.

Caminhando para a colisão com o principal aspecto cultural africano, o de inclusão e pluralidade, o estabelecimento de um regimento acadêmico pode causar a instauração de uma espécie de manual a ser seguido por todos os seus praticantes. E isto não deve

nos fazer deixar de pensar no que será feito com aqueles que decidirem não seguir estes passos ou trilhar os caminhos estipulados, pois é justamente na delimitação de fronteiras que se instaura a intolerância e a necessidade de auto-afirmação em relação a um outro infiel às “escrituras”. Transformado em um conhecimento descontínuo e legitimado por uma instância superior – a academia que atua no lugar da igreja – nos restaria pensar em um nome apropriado para esta nova religião que nasce.

Bibliografia

Obras citadas

BROW, Diana (1996). *Umbanda: religions and politics in urban Brazil*. Michigan: Umi Reserch Press.

BASTIDE, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*, 2 vols., São Paulo: Pioneira/EDUSP.

BARROS, José Flávio Pessoa de (1993). *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ

BARTH, Fredrik (1998). "*Grupos étnicos e suas fronteiras*". In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade, seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da Unesp.

BETHENCOURT, Francisco (2004). *O Imaginário da magia – Feiticeiros, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo : Companhia das Letras.

- BOURDIEU, Pierre. (2004). *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1999). *A Economia das Trocas Simbólicas* (Org: Sérgio Miceli.) São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1996). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papyrus.
- _____. (1983). "O Campo Científico". In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu - Sociologia*. São Paulo: Ática.
- BRAGA, Júlio (1988). *O Jogo de Búzios: Um Estudo de Adivinhação no Candomblé*. São Paulo: Brasiliense.
- BURKE, Peter (2000). "Unidade e variedade na História Cultural" In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. P 233-267.
- CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas
- _____. (1999). "Uma Religião para o Futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos". Texto apresentado na IX Jornada Sobre Alternativas Religiosas Na América Latina. Rio de Janeiro (UFRJ), 21 – 24 de Setembro.
- CARNEIRO, Édison (1977). *Os Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2005). *Antologia do negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir.
- CARNEIRO, Édison (1936) *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARNEIRO, Édison (1937) *Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- CHATTERJEE, Partha (2000) "Comunidade imaginada. por quem?" In: BALAKRISHNAN (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto
- COHEN, Abner (1978). *O Homem Bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias Nogueira. "Umbanda: da repressão à cooptação". *Umbanda & política*. Cadernos do Iser, 18. Rio de Janeiro, Iser e Marco Zero, 1987

CONSORTE, Josildeth Gomes (1999). “Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo”. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas.

DANTAS, Beatriz Góes (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DARNTON, Robert (1990). *O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.

DOUGLAS, Mary (1966). *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

DURKHEIM, Émile (2000). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

ELIAS, Norbert (2000). *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

FARIA, Sheila Siqueira de Castro (2004). “Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas na cidade do Rio de Janeiro e de São João Del Rey, 1700 – 1850”. *Tese apresentada ao departamento de História da UFF, Niterói*.

FERRETI, Sérgio F. (2001) “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades” In: *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*, Vol. 6, No. 11, p. 13-26.

GIDDENS, Anthony (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo : UNESP.

GONTIJO, Rebeca (2003). “Identidade nacional e ensino de História: a diversidade como “patrimônio sociocultural” In: ABREU, Martha & SOIHET, Raquel (org) *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed Casa da palavra.

KARASCH, Mary (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1800-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.

LANDES, Ruth (2002). *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

LIMA, Vivaldo da Costa (1977). *A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador. Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA.

LIMA, Vivaldo da Costa. *O candomblé da Bahia na década de 1930*. *Estud. av.*, Dec. 2004, vol.18,

no.52, p.201-221.

LODY, Raul (1951). *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas

LOPES, Nei (1988). *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

MAGGIE, Yvonne (1997). *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard (2003). *O Nascimento da Cultura Afro-Americana*. Rio de Janeiro: Pallas, Centro de Estudos Afro-Brasileiros.

ORTIZ, Renato (1991). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

PIERUCCI, Antônio Flávio (2004). "Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000" In: *Estudos avançados*, dezembro, vol.18, no.52, p.17-28

PORTELLI, Alessandro (1996). "A Filosofia e os fatos – narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais" IN: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n.2, dez.

PORTUGAL, Fernandes (1985). *Yorubá: a língua dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas.

PRANDI, Reginaldo (2000). "De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião" In: *Revista USP*, número 46, junho – agosto. São Paulo.

_____ (1999). "Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento e Africanização" In: Bacelar (org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro : Pallas

_____ (2004). "O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso" In: *Estudos avançados*, vol.18, no.52, p.223-238.

_____ (2001). "O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras" In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Outubro, vol.16, no.47, p.43-58.

_____ (2005). *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2001). *A Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2001). *Caminhos de Odu*, (Org.) os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele revistos em 1998. Rio de Janeiro: Pallas

PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato P. (2004). *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Campus.

RAMOS, Arthur (1940). *O Negro Brasileiro*. SP: Ed. Nacional.

RAMOS, Arthur (1950) “Os estudos negros e a escola de Nina Rodrigues” In: *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir

RAMOS, Arthur (1942). *A Aculturação Negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional

RAMOS, Arthur. “linha de Umbanda” In: CARNEIRO, Edison (1950). *Antologia do negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir

RANGER, Terence (1997). “A invenção da Tradição na África Colonial”. In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra.

REIS, João José (2002). “Tambores e Temores: A Festa Negra na Bahia na primeira metade do séc. XIX” In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras Frestas - ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, Cecult.

REIS, João José (1989). “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu” In: REIS, João José & SILVA, Eduardo (org.). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras

RODRIGUES, Raymundo Nina (1988). *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional

SAHLINS, Marshall (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

SANTOS, Jocélio Teles dos (1995). *O Dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador : SarahLetras

SERRA, Ordep (1995). *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes/ Koinonia

SLENES, Robert (1991-92). “Malungo, ngoma vem: África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista da USP*, n. 12.

SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SOUZA, Marina de Mello e (2002). *Reis Negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed.UFMG.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão (1999). “Candomblé e a [re] invenção das tradições” In: *Faces da Tradição Afro-Brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro : Pallas.

THORNTON, John (2004). *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

VALENTE, Waldemar (1977) *Sincretismo religiosos afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

VERGER, Pierre (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio.

_____ (1993). *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio.

Obras consultadas

ABREU, Martha e MATTOS, Hebe Maria (1998). “Etnia e identidades: resistências, abolição e cidadania” In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol 6.

AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (org – 1998) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

BARTH, Fredrik (2000). “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

BAUMAN, Zygmunt (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar

_____ (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BIRMAN, Patrícia (1983). *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense

_____ (1980). *Feitiço, carregado e olho grande, os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional.

CALAINHO, Daniela Buono (2000). *Metrópole das Mandingas*. Tese de Doutorado – Universidade Federal Fluminense. Niterói.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de (1961). *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira.

CANCLINI, Nestor Garcia (1997). “Culturas Híbridas, Poderes Oblíquos”. In: *Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: Edusp.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas (1987). *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, CER.

FLORENTINO, Manolo Garcia (1995). *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

GEERTZ, Clifford (2000). *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar

_____ (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

HALL, STUART (2003). “Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior”. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.

_____ (2002) *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP& A.

LÉVI - STRAUSS, Claude (1985). “O feiticeiro e sua magia”, in: *Antropologia Estrutural - Tempo Brasileiro*, 2º ed

LOPES, Nei (2003). *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.

MAGNANI, José Guilherme Cantor (1986). *Umbanda*. São Paulo: Ática. Série princípios.

MINTZ, Sidney W (1982). “Culture: An Anthropological View” Publicado originalmente na *The Yale Review* e traduzido por James Emanuel de Albuquerque, mestrando no PPGHIS - IFCS da Universidade

Federal do Rio de Janeiro – Março de 2005.

MONTERO, Paula (1985). *Da Doença à Desordem: A Magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

MONTES, Maria Lúcia (1998). "As Figuras do Sagrado: entre o Público e o Privado", In: *História da Vida Privada no Brasil 4*. São Paulo: Companhia das Letras

PAIVA, Eduardo França (2001). *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716 – 1789*. Belo Horizonte : Editora UFMG.

REVEL, Jacques (1998). "Microanálise e construção social" In: *Jogos de Escalas – a experiência da microanálise*. (org.) Jacques Revel. Rio de Janeiro: Ed.Fundação Getúlio Vargas.

RIO, João do (1906). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier.

ROCHA, Agenor Miranda (1994). *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro. A nação Ketu: Origens, ritos e Crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis (2001). "Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial". In: *Tempo* - Revista do Departamento de História da UFF, vol. 6, nº 11, julho. Rio de Janeiro, 7 Letras. [Sem o tema do dossiê]

SILVA, Alberto da Costa e (2003). *Um Rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira : Ed. UFRJ.

VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Marina de Mello e (1998). "Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV – XVIII" In: *Tempo*. Revista do departamento de História da UFF, vol. 3, nº. 6, Dezembro. Rio de Janeiro: 7 letras.

Periódicos – jornais

A Tarde – junho de 2001

O Povo – julho de 2006

