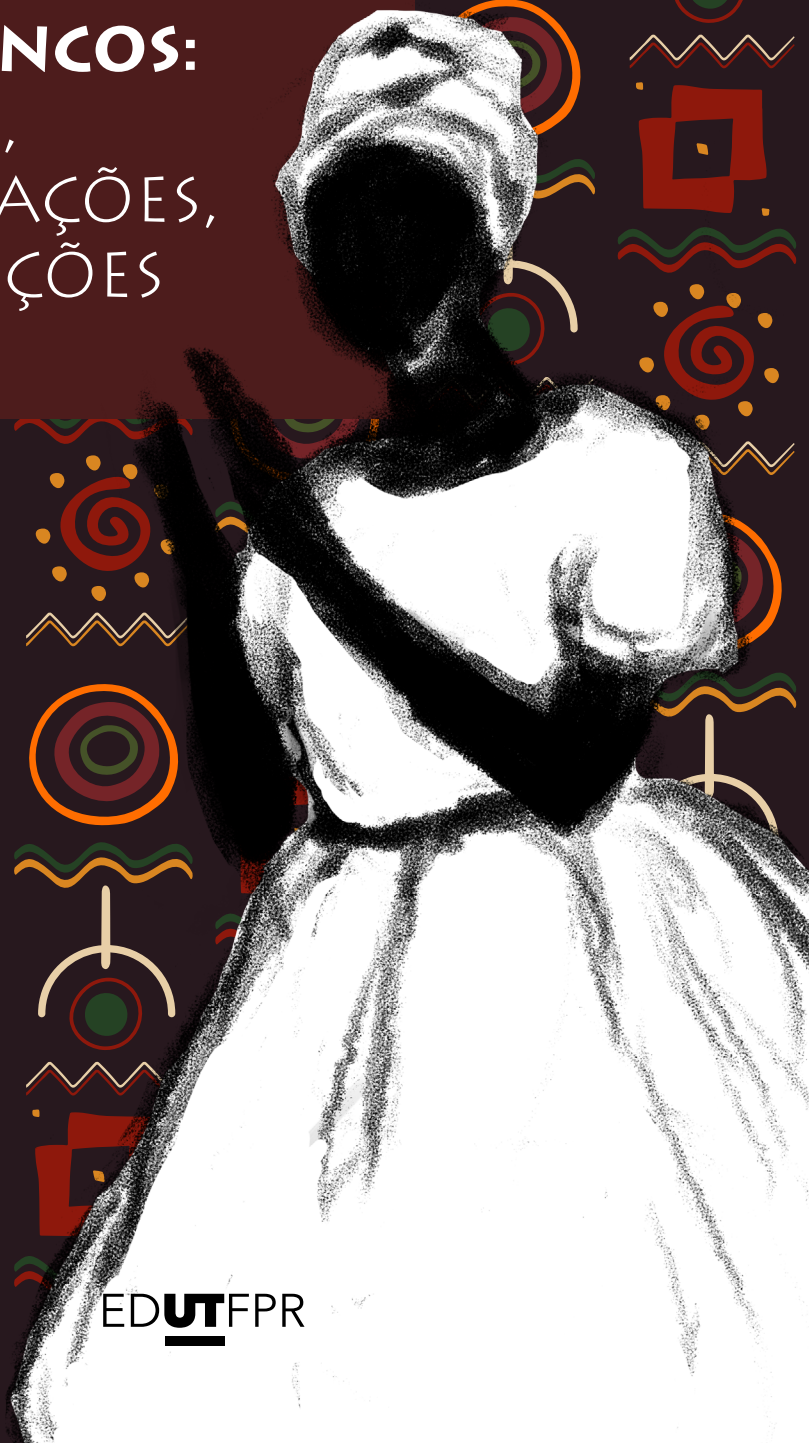


AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O MUNDO DOS BRANCOS: OLHARES, CONTESTAÇÕES, PERSEGUIÇÕES

Ricardo Luiz de Souza



EDUTUFPR

**AS RELIGIÕES
AFRO-BRASILEIRAS
E O MUNDO
DOS BRANCOS:**
OLHARES,
CONTESTAÇÕES,
PERSEGUIÇÕES



Reitor
Vice-Reitora
Diretor de Comunicação
Diretora-Adjunta de Com.

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ

Everton Ricardi Lozano da Silva

Tangriani Simioni Assmann

Thiago de Sousa Costa

Francielli Orlandini Capristo Ferraro



Coordenadora-Geral
Coordenadora-Adjunta
Assessora Editorial
Coordenação de Design
Coordenação de Revisão e Normalização

EDITORA DA UTFPR

Giani Carla Ito

Paulla Rosâne dos Santos Coelho Pereira

Paulla Rosâne dos Santos Coelho Pereira

Marco Tulio Braga de Moraes

Tatiana Campos da Hora Soares

CONSELHO EDITORIAL

Titulares

André Sandmann

Aruanã Antonio dos Passos

Danyel Scheidegger Soboll

Janaina Piana

Letícia Gomes Teofilo da Silva

Marcos Hidemi de Lima

Maria Helene Giovanetti Canteri

Mariane Kempka

Sara Tatiana Moreira

Sidemar Presotto Nunes

Silvana Stremel

Suplentes

Adriano Lopes Romero

Anaís Andrea Neis de Oliveira

Anna Luiza Metidieri Cruz Malthes

Anna Sílvia Penteado Setti da Rocha

Antonio Gonçalves de Oliveira

Carina Merkle Lingnau

Elizabeth Mie Hashimoto

Jézili Dias

Marcelo Fernando de Lima

Marcelo Gonçalves Trentin

Pedro Valério Dutra de Moraes

As opiniões e os conteúdos expressos neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não refletem, necessariamente, a opinião do corpo editorial.



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

**AS RELIGIÕES
AFRO-BRASILEIRAS
E O MUNDO
DOS BRANCOS:**
OLHARES,
CONTESTAÇÕES,
PERSEGUIÇÕES

Ricardo Luiz de Souza

Curitiba, 2025

ED **UT** FPR

© 2025 Editora da Universidade Tecnológica Federal do Paraná



CC BY-NC-ND

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional. Esta licença permite o download e o compartilhamento da obra desde que sejam atribuídos créditos ao(s) autor(es), sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Souza, Ricardo Luiz de 1961-

As religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos [recurso eletrônico]: olhares, contestações, perseguições / Ricardo Luiz de Souza.-- Curitiba, PR : EDUTFPR, 2025.

1 arquivo texto (190 p.): PDF; 2,7 MB

Modo de acesso: World Wide Web.

Disponível em formato PDF.

Título retirado da tela de abertura (visualizado em 12 fev. 2025).

ISBN 9788570142252

Bibliografia: p. 166-189.

1. Cultos afro-brasileiros. 2. Candomblé. 3. Orixás 4. Umbanda. 5.

Congadas. I. Título.

CDD: Ed. 23 -- 299.670981

	Departamento de Bibliotecas da Universidade Tecnológica Federal do Paraná Bibliotecário: Adriano Lopes CRB-9/1429
Design	Leticia Ferreira de Paula Sales, Lucas Gabriel Dias, Marco Tulio Braga de Moraes, Mariana Dias Hashiguchi e Vítor Neves Silva
Capa	Mariana Dias Hashiguchi e Vítor Neves Silva
Revisão	Amanda Baroni, Isabella Amaral de Macedo, Maria Eduarda M. da Rosa Eufrazio, Maria Eduarda Pamponet e Maria Luisa Manrique
Normalização	Amanda Baroni, Maria Eduarda Pamponet e Tatiana Campos da Hora Soares

EDUTFPR

Editora da Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Av. Sete de Setembro, 3165

80230-901 Curitiba PR

utfpr.edu.br/editora

editora.utfpr.edu.br



SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1	
DO CALUNDU AO CONGADO	17
PRESENCAS COLONIAIS	18
CALUNDU, JONGO, BATUQUE	24
OS SENTIDOS DO CONGADO	32
CAPÍTULO 2	
FESTAS E RITUAIS	51
SINCRETISMOS E RESISTÊNCIA	52
O MAL E A CURA	62
A SOBREVIVÊNCIA E A INTERAÇÃO	70
A CAPOEIRA E O DIVINO	80
CAPÍTULO 3	
O CANDOMBLÉ E A MACUMBA	93
TERREIROS E ORIXÁS	94
EXUS E POMBAS-GIRAS	104
CAPÍTULO 4	
A UMBANDA E A REPRESSÃO	117
A UMBANDA E A REPRESSÃO ENTRE OS ESPÍRITOS E ORIXÁS	118
O ESTUDO E O DESPREZO	132
AS RAZÕES DO PRECONCEITO	142
AS ESTRATÉGIAS DA REPRESSÃO	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS	166
SOBRE O AUTOR	190

PREFÁCIO

Ao prefaciар este livro de autoria do historiador e sociólogo Ricardo Luiz de Souza, intitulado *As religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos: olhares, contestações, perseguições* eu gostaria de começar com uma citação de Stuart Hall: “[...] longe do logocentrismo da escrita [...] pensem em como essas culturas têm usado o corpo como se fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como telas de representação” (Hall, 2006, p. 234)¹. Estas palavras de Hall chamam atenção para a importância das tradições (re)inventadas por africanos diaspóricos a partir da “[...] articulação e o rearranjo de traços culturais trazidos na bagagem” (Cunha, 2012, p.88)² da travessia para além-mar, legadas por seus descendentes no processo de autoidentificação, individual e coletiva, interligado à emergência de uma consciência crítica étnica e racial, fundamental ao enfrentamento da experiência amarga da subalteridade e marginalização. Mesmo não sendo esse o foco central do estudo proposto por Souza, ele deixa insinuado nesta obra, dedicada à análise das “expressões afro-brasileiras”, um exame aprofundado da vasta literatura especializada sobre o tema, buscando explorar com acuidade tanto o conteúdo quanto o viés interpretativo e explicativo das manifestações culturais “afro-brasileiras”.

O estudo dessas expressões no Brasil, conforme explicita Souza, torna-se algo de interesse dos “homens de letra e ciência”, sobretudo a partir de finais do XIX, motivada pela preocupação com o projeto de modernização, isto é, o “progresso” econômico e civilizatório do país, tendo-se em mente pressupostos eugênicos e concepções de hierarquia racial confrontadas com a realidade da configuração étnica e racial da sociedade brasileira (Schwarcz, 1993)³. O desdobramento desses estudos, num percurso que vai do determinismo biológico, culturalismo, sociologia em profundidade, antropologia, entre outras referências de abordagem, instigaram um olhar mais interessado nas diversidades das expressões “africanas”, “afro-brasileiras”, “cultura negra” — como símbolo até, “para inglês ver”, da nossa “identidade

¹ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

² CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

³ SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

nacional". Entretanto, isso não significou um diferencial para segurança das práticas e saberes desse campo (religiões, congado/as, capoeira etc.), livrando-as da perseguição policial, estigma e marginalização enquanto diversidade, bem como para o respeito à dignidade e diferença dos sujeitos mantenedores e guardiães desse legado — africanos e seus descendentes.

Além dessa discriminação que marca a trajetória histórica das “expressões afro-brasileiras” (para seguir com a designação de Souza), com efeito a exaltação posterior de formas de expressões da “cultura afro-brasileira” ou “cultura negra” no contexto da sociedade brasileira — sobretudo em meio às elites nacionais — quase sempre foi motivada pelo atrativo dos aspectos estéticos, exóticos e espetacularização e o que isso pudesse render aos interesses de capitalização política, atração turística, midiática etc. — além do deleite, entretenimento ou diversão simplesmente (Silva, 2000; Santos, 2005)⁴. Uma relação de distanciamento e desvirtuamento do significado mais profundo das “expressões afro-brasileiras” para seus portadores, detentores (na linguagem da patrimonialização do imaterial) e guardiães; uma relação estabelecida de fora para dentro de “apropriação cultural”, “uso e abuso”, isto é, como recurso da conveniência — utilizo a expressão tomada de empréstimo a Yúdice (2013)⁵ — política, midiática, da indústria de turismo entre outros interesses distantes e avessos ao sentido fundamental destas referências culturais para seus representantes diretos, “afrodescendentes”, associada aos valores ancestrais, à memória incorporada, aos processos de identificação e aos sentimentos de pertencimento.

Antes de terminar é válido ressaltar que *As religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos: olhares, contestações, perseguições* é uma obra que vai surpreender aqueles e aquelas — seja meramente por curiosidade, seja por interesse de especialista, adepto, militância ou todas essas motivações juntas interagente, atraídos pelo título da obra. Logo ao abrir o livro, passar algumas páginas e se deparar com o “sumário”, o leitor constatará que o objeto de estudo é mais amplo, pretende abarcar a diversidade de expressões que o autor adota a designação “afro-brasileiras” — distinguidas entre “expressões religiosas” e “profanas”. Neste enquadramento, os dois primeiros capítulos têm como foco as “práticas religiosas”, compreendidas pelo congado

⁴ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 2000. SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.

⁵ YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

e a “Folia de Reis”, de um lado, e as “expressões profanas”, de outro, isto é, “a capoeira e o calundu”; os dois capítulos seguintes colocam em a cena a “a macumba, a umbanda e o candomblé”.

A obra pode ser lida como um ensaio cujo eixo temático tem a ver com o estigma e a discriminação das crenças, práticas culturais e visão de mundo de africanos e suas descendentes no contexto da sociedade brasileiras desde longa duração, com reverberações persistentes até os dias de hoje. Esta realidade bruta, histórica e estrutural de intolerância e desprezo pela diversidade cultural constitutiva da formação do país, registrada nos escritos de vários estudiosos e diferentes pesquisadores, é o que Ricardo Souza se empenhou para apresentar ao público neste novo livro; mantendo-se fiel ao estilo de outras publicações autorais cuja lista, entre livros e artigos, é extensa.

Para quem conhece a pessoa do autor de longa data — como este prefaciador —, bem sabe que se trata de um leitor voraz, a lembrar aqui — peço licença — um orientando meu ao manifestar publicamente seu entusiasmo em cursar o mestrado — “Atualmente estou lendo até letreiro de posto de gasolina, e problematizando...”. Palavras que em certo sentido diz algo da disposição de Souza; além de se revelar um escritor compulsivo e versátil na produção.

Essas qualidades, hoje quase raras — e como tudo na vida, também tem seus percalços — é o que se encontra demonstrado neste escrito “Religiões afro-brasileiras...”. Com efeito, o leitor vai se deparar com incansáveis citações de autores e obras consultadas por Souza, no esforço da elaboração discursiva da obra, numa empreitada afeita a sustentar seus argumentos críticos e afirmações contundentes em torno de pontos de vistas, análises e interpretações apreendidas por meio da leitura atenta do registro de variados estudiosos e diferentes pesquisadores, cujo foco de abordagem, em épocas passadas e tempos mais recentes, se volta para a diversidade das “expressões afro-brasileiras” — historiadores e antropólogos. Objetivando problematizar “as religiões afro-brasileiras e sua presença no mundo dos brancos”, no entendimento de que para isso torna-se indispensável também “compreender os batuques, os calundus e os congados”. Caminho percorrido por Ricardo Luiz de Souza de maneira instigante, para brindar o leitor com mais esta publicação!

RUBENS ALVES DA SILVA
ANTROPÓLOGO

PROFESSOR DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

INTRODUÇÃO

Em um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos é preciso, inicialmente, definir o que ambos os conceitos representam, uma vez que a utilização do termo religiões afro-brasileiras é polêmica, não sendo aceita por todos os estudiosos do assunto.

Tavares (2002, p. 23), por exemplo, condena o uso do termo, ao acentuar:

FALA-SE COM MUITA SEGURANÇA, EMPÁFIA (E ATÉ INJÚRIA) EM RELIGIÃO NEGRA, RELIGIÃO AFRICANA, RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA, OU CULTOS, MAIS PEJORATIVAMENTE. ESTA TERMINOLOGIA É FACCIOSA, DISCRIMINATÓRIA, PRECONCEITUOSA, REDUTIVA E FALSA.

Já Góis (2008, p. 88) enfatiza a validade de seu uso, ao assinalar: “Elevar as expressões religiosas dos negros ao estatuto de uma religião significa colocá-las em condições de igualdade para um diálogo, a saber, o diálogo inter-religioso”.

Maggie, por sua vez, mesmo utilizando o termo, assinala sua ambiguidade. Assim, a autora acentua, em relação ao termo religião afro-brasileira:

O PRÓPRIO NOME GENÉRICO QUE FOI ESCOLHIDO PARA DENOMINÁ-LAS EXPRESSA ESSA VISÃO DE UMA RELIGIÃO 'SINCRETIZADA'. AFRO, POIS TINHA TRAÇOS AFRICANOS. BRASILEIRO, POIS APRESENTAVA TRAÇOS CATÓLICOS, ESPÍRITAS E INDÍGENAS (MAGGIE, 1975, P. 12).

Mas, também assinala:

CHAMAR ESSAS RELIGIÕES DE AFRO ESCONDIA UM MEDO DE CHAMÁ-LAS DE RELIGIÕES NEGRAS. AS ORIGENS AFRICANAS LHES DAVAM UM CARÁTER MAIS 'LIMPO' E 'ARISTOCRÁTICO'. A ÁFRICA ESTAVA LONGE, OS AFRICANOS SÃO 'ESTRANGEIROS' E ISSO LHES CONFERE UM OUTRO *STATUS* (MAGGIE, 1975, P. 14).

Uso o termo no presente texto — e acredito ser válido utilizá-lo —, não apenas por ser uma expressão consagrada e largamente utilizada, mas porque ele define com precisão o fundamento mesmo desta religiosidade, que é a junção entre a herança africana trazida pelos

escravos e as influências sociais, culturais e religiosas que moldaram e ressignificaram esta herança, transformando-a em um conjunto de crenças que não é mais apenas africano, mas que também não deixou de sê-lo; que é brasileiro, mas que guarda em si a herança africana que a define: que é afro-brasileiro, em síntese.

Estudarei práticas religiosas como o congado, a Folia de Reis, a macumba, a umbanda e o candomblé, ou seja, práticas que, em maior ou menor grau, foram associadas à religiosidade do afro-brasileiro e que a expressaram. Mas estudarei, também, expressões culturais profanas como a capoeira e o calundu, não sendo possível, aliás, em diversas destas práticas, definir onde começa o profano e termina o religioso e vice-versa. De qualquer forma, ampliarei o meu campo de estudo, não me limitando apenas ao que é e foi especificamente religioso, mas também abordando expressões culturais associadas à vivência do negro em terras brasileiras e perante o mundo dos brancos.

E quando utilizo esta expressão, o que pretendo definir? Mundo dos brancos, na acepção a partir da qual emprego o termo, não significa apenas o mundo no qual os brancos vivem, o que representaria a distinção inviável deste mundo do mundo dos negros como se fossem universos distintos, o que, efetivamente, nunca foram. Também não representa uma distinção puramente racial, que, na sociedade brasileira, seria igualmente inviável. O que representa, então?

Representa o conjunto de instituições, expressões culturais e normas com o qual o negro teve de interagir desde o período colonial, e que foi estruturado a partir de mecanismos de repressão e discriminação do qual participaram sacerdotes, governantes, policiais e intelectuais. Estes não eram necessariamente brancos, embora o fossem e o sejam em sua maioria. Mas representaram, com suas ações e com suas ideias, a opressão secular que envolveu o negro desde a sua chegada à América Portuguesa.

O estudo das relações das religiões afro-brasileiras com o mundo dos brancos será feito a partir dos olhares, perseguições e contestações que o definiram e, novamente, é preciso definir o que me proponho a estudar e qual será o meu objeto de estudo. Por olhares, entendo como os diversos representantes do mundo dos brancos enxergaram as religiões afro-brasileiras. Usualmente, tais religiões foram vistas a partir de três ângulos ao mesmo tempo distintos e complementares:

A) COMO MANIFESTAÇÕES PAGÃS E, PORTANTO, ALHEIAS E HOSTIS À FÉ CATÓLICA, DEVENDO, ASSIM, SEREM REPRIMIDAS ENQUANTO TAIS;

B) COMO EXPRESSÕES DA REBELDIA DOS ESCRAVOS, O QUE SE DEU DE FORMA ESPECIALMENTE FORTE EM RELAÇÃO AO CALUNDU E À CAPOEIRA, DEVEN-

DO, IGUALMENTE, SEREM REPRIMIDAS ENQUANTO TAIS, SENDO QUE, NO CASO DA CAPOEIRA, ELA FOI VISTA TAMBÉM COMO UMA LUTA PRATICADA POR MARGINAIS E DESORDEIROS;

c) COMO EXPRESSÃO DE UMA BARBÁRIE DE ORIGEM AFRICANA SEM LUGAR NO MUNDO MODERNO, A SER CONSTRUÍDO A PARTIR DO BRANQUEAMENTO NÃO APENAS ÉTNICO, MAS TAMBÉM SOCIAL E CULTURAL PELO QUAL A NAÇÃO DEVERIA PASSAR, SENDO ESTE UM PROJETO QUE GANHOU CONTORNOS MAIS NÍTIDOS A PARTIR DA ABOLIÇÃO E DA PROCLAMAÇÃO DA REPÚBLICA.

As perseguições, por sua vez, representam a repressão da qual as religiões afro-brasileiras foram alvo desde o período colonial, e repressão esta que, em um primeiro período, teve como principais promotores a Igreja e os senhores; esta, preocupada com a perda do monopólio da fé que estas religiões representavam, e os senhores, preocupados com a ameaça ao seu domínio que elas poderiam representar. E que, a partir de meados do século XIX, passou a ter a polícia como agente principal, sendo amparada, então, em uma legislação crescentemente repressiva, que foi mantida até a década de 1940.

E as contestações, por fim, referem-se à reação dos negros, que transformaram suas práticas religiosas e culturais em meios de resistência perante a opressão proveniente do mundo dos brancos. E transformaram-nas, também, em caminho para a manutenção de sua identidade perante um mundo que as negava.

Não se trata, finalmente, de pensar o mundo dos brancos e as religiões afro-brasileiras como universos estanques, uma vez que a interação entre ambos foi permanente, tendo como fatores o medo dos brancos perante a religiosidade dos negros; a influência mútua e intensa que aproximou ambos os universos; a crença e a participação dos brancos nestas religiões; o desejo dos negros de ascenderem socialmente, buscando um lugar no mundo dos brancos. Todos estes fatores, em conjunto e de forma parcial, criaram uma teia de relações sócio-históricas consideravelmente complexas, que será o meu objeto de estudo nas páginas seguintes.



DO
CALUNDU

AO
CONGADO



PRESENCAS COLONIAIS

Pensar as religiões afro-brasileiras e sua presença no mundo dos brancos torna necessário compreender como manifestações religiosas e culturais ligadas aos escravos, como os batuques, os calundus e os congados, inseriram-se no universo colonial e fizeram parte do mundo dos brancos ali existente, antecipando a rede de perseguições, contestações e interações que, séculos depois, envolveria a macumba, a umbanda e o candomblé. E isto porque a religiosidade presente nestes cultos, bem como as suas práticas, receberam influências, por exemplo, do calundu, embora este não possa ser definido como um precursor das religiões afro-brasileiras que mais tarde surgiram.

Configurou-se, de qualquer forma, no período colonial, uma expressão cultural e religiosa que derivaria ao mesmo tempo sua unidade e sua pluralidade tanto da matriz africana como das diversas interações das quais esta matriz participaria em terras brasileiras. Surgiram, então, particularidades e diferenciações das quais nasceriam o reisado, os congados, os jongos e tantas outras expressões de matriz africana e peculiaridade brasileira; usos e sentidos específicos, mas todos vinculados à vivência do negro e dos trabalhadores escravizados.

Tal vivência deveria se dar, frequentemente, na clandestinidade, ou seja, fora dos olhos dos escravizadores e da Coroa, fazendo, por exemplo, com que adeptos destes rituais optassem, por vezes, por locais de culto que fossem instalados a uma distância prudente das povoações, de forma a se manterem distantes dos representantes dos mecanismos de repressão vigentes no período colonial.

Mas, ao mesmo tempo, as expressões afro-brasileiras, já neste período, funcionavam como meios de integração e interação, fazendo com que seus participantes, por meio delas, se vissem e fossem vistos como parte integrante do mundo no qual viviam, mesmo que na condição de escravos. Não faz sentido, portanto, pensar a relação entre as expressões afro-brasileiras e o mundo dos brancos, no período colonial, em termos apenas de exclusão e repressão, uma vez que a reação do mundo dos brancos, já no contexto da América Portuguesa, foi consideravelmente ambígua e diversificada.

Havia, afinal, as irmandades organizadas pelos negros, que faziam parte do universo católico e eram plenamente aceitas em seu âmbito, assim como havia os batuques e calundus, que nunca foram aceitos neste universo, devendo existir em uma clandestinidade na qual percebia-se um reconhecimento tácito, mas uma clandestinidade a partir da qual nunca foram aceitos e que foi constantemente pontilhada por ações repressivas.

Havia, ainda, o sentido espetacular destes rituais, que fazia com que estes fossem formas de apresentação e afirmação de seus participantes em um meio social no qual eles eram cotidianamente visíveis e simbolicamente invisíveis. Havia, em síntese, uma tolerância relativa e uma institucionalização ambígua. E esta relatividade e ambiguidade refletiam, por sua vez, o olhar dos senhores.

A interação se dava em termos verticais, entre o mundo dos brancos e o mundo dos oprimidos, mas também estes estabeleciam canais de intermediação uns com os outros, inclusive em termos rituais, o que Del Priore (1994, p. 79) salienta em relação ao período colonial, no que tange à relação simbólica entre negros e índios: “Pardos e mulatos usavam os indígenas nas suas procissões para lhes dar o autêntico sabor ‘índico’ que certas coreografias demandavam; mas essa escolha refletia também uma interação entre ambas as culturas”.

A ambiguidade deste processo é descrita nestes termos por Montes (1998, p. 93):

SOB AS CONDIÇÕES DA ESCRAVIDÃO, SUAS TRADIÇÕES CULTURAIS E RELIGIOSAS SÓ PODERIAM SUBSISTIR DE MODO FRAGMENTÁRIO. EXPRESSANDO-SE EM MEIO AOS *BATUQUES* E *CALUNDUS* CUJA PRESENÇA É AMPLAMENTE ATESTADA NOS DOCUMENTOS DO PERÍODO COLONIAL E NA LITERATURA DOS VIAJANTES, SENDO TOMADOS NO MUNDO DOS SENHORES POR 'DIVERTIMENTOS' A QUE SE ENTREGAVAM OS NEGROS, CONSENTIDOS EM RAZÃO DOS BENEFÍCIOS MORAIS E POLÍTICOS QUE DELES SE ESPERAVA, ISTO É, A TRANQUILIDADE DAS SENZALAS E A SUBMISSÃO DOS ESCRAVOS.

Vista pelos escravizadores, portanto, tal tolerância possuía um sentido pragmático: era uma concessão feita em nome da pacificação das senzalas, além de possuir sentidos ainda mais pragmáticos, o que Bastide (1971, p. 72) acentua em relação à perspectiva dos senhores: “A dança parecia-lhes uma técnica de excitação sexual, um incentivo à procriação, e por conseguinte um meio mais econômico de renovar seu investimento humano sem perda de capital”.

O consentimento pragmático conviveu, entretanto, com uma repressão que poderia seguir princípios religiosos a partir dos quais tais expressões eram vistas como indícios de um paganismo a ser combatido. Mas que poderia seguir, também, o olhar de quem as via como uma ameaça à dominação exercida sobre os trabalhadores escravizados. E quanto mais estas expressões soassem “africanas” ou incompreensíveis perante os representantes desta ordem, mais perseguidas elas seriam.

Ritos que aceitavam a fé cristã teriam maior probabilidade de serem aceitos, mas expressões que deles se distanciavam eram perseguidas, embora esta não fosse uma norma inflexível. Havia, afinal, uma margem de negociação que variava de uma ocasião para outra, o que fazia parte da própria essência do sistema escravista.

Havia, por outro lado, a preocupação de encaixar no rito, na doutrina e na perspectiva cristã, ritos e perspectivas que, de cristãs, pouco ou nada tinham. De um lado havia o calundu, de outro, havia a festa de Natal. De um lado, os tambores tocavam, mas, na casa-grande, estes sons eram vistos como bárbaros e perigosos. E toda uma gradação de aproximações, aceitação e práticas repressivas foi sendo delineada.

Calundus, por exemplo, nunca foram aceitos pelo mundo dos brancos, sendo sempre vistos como indícios de uma rebeldia potencial; como a expressão de uma alteridade que metia medo, sendo associados a uma tentativa de libertação sempre à espreita. Já os congados, embora nunca fossem levados a sério como expressão de fé e como expressão cultural, sempre foram vistos como a religiosidade das pessoas escravizadas aceitável e passível de integração. Por isto foram tolerados, ao passo que os calundus foram reprimidos; mais uma vez, a partir de motivos essencialmente pragmáticos.

Não apenas os senhores, mas também a Igreja posicionou-se de forma oscilante e dicotômica perante os cultos promovidos pelas pessoas escravizadas, ora aceitando-os como cristãos — mesmo formando, perante a instituição, uma espécie de cristianismo de segunda categoria — ora renegando-os e perseguindo-os como pagãos e inimigos da fé, embora tenha havido aqueles que viam a instituição como inimiga das religiões afro-brasileiras e tenha havido aqueles que a viam como veículo de expressão da religião cristã, embora uma espécie de veículo *malgré lui*.

Assim, segundo a mãe-de-santo entrevistada por Bramly (1979), a Igreja Católica sempre argumentou ser o Brasil o maior país católico do mundo, e que a macumba denegria nossa imagem. O que é ressaltado, no caso, é a hostilidade da instituição, mas, por outro lado, Bastide (1971, p. 179) acentua: “O catolicismo negro foi um relicário precioso que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos

negros, para aí conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas”.

Mais correto, contudo, é a definição de um caminho intermediário entre a hostilidade e o apoio. A Igreja, afinal, abriu espaços específicos para a participação dos negros escravizados, mas criticou e perseguiu historicamente os cultos afro-brasileiros, em uma postura que, iniciada no período colonial, perdurou até o século XX, registrando-se uma espécie de intolerância secular e presente já no continente africano, o que Sweet (2007, p. 136) menciona:

OS PADRES CATÓLICOS TINHAM POUCA TOLERÂNCIA FACE AOS RITUAIS E ÀS PRÁTICAS AFRICANAS. POR TODA A ÁFRICA CENTRAL, OS PADRES QUEIMARAM 'CASAS E ÍDOLOS' E 'OBJETOS DE FEITIÇARIA' EM GRANDES CERIMÔNIAS PÚBLICAS, DESTINADAS A DEMONSTRAR A IMPORTÂNCIA DOS ESPÍRITOS E DOS LÍDERES RELIGIOSOS AFRICANOS.

E tal espírito de intolerância manter-se-ia presente ainda no século XX. Desta forma, em um texto intitulado *Combate ao espiritismo*, publicado em 1953, o Cardeal Mota (*apud* Ortiz, 1978, p. 182) afirma: “A macumba é um dos maiores atentados contra a fé, contra a moral, contra nossos *foros de educação*, *contra a higiene* e *contra a segurança*. É o atestado alarmante de nossa *ignorância* religiosa e científica, e de nossa falta de policiamento”. E, em *Dores do Indaíá e outras cidades do Oeste mineiro*, segundo Barbosa (1971, p. 162), ocorreu o seguinte fato:

AINDA NÃO HÁ MUITOS ANOS, OS SENHORES BISPOS PRETENDERAM RESTABELECEM A VERDADEIRA LITURGIA NO CULTO CATÓLICO E PROIBIRAM AS DANÇAS DO CONGADO NA FESTA DO ROSÁRIO. POIS BEM, CATÓLICOS PRATICANTES, BRANCOS, QUE HAVIAM FEITO A PROMESSA DE DANÇAR, REVOLTARAM-SE CONTRA SEU BISPO E VIGÁRIO, CONSTRUÍRAM SUA IGREJA E REALIZARAM A FESTA, COM PROCISSÕES, DANÇAS E TUDO O MAIS.

Tal episódio retrata a existência de uma dualidade igualmente secular entre a intransigência eclesiástica e a aceitação ainda que ambígua, por parte dos fiéis, da validade destes cultos. Os católicos, mesmo quando não participavam destes cultos, os temiam e os respeitavam, o que não deixa de ser uma forma de aceitação.

Tal intransigência esteve longe de ser temporalmente linear, sendo, pelo contrário, progressivamente abandonada a partir da década de 1960, com a instituição, a partir deste período, buscando

aproximar-se progressivamente dos praticantes destes cultos, o que Barros (1999, p. 163) acentua:

APÓS O ANO DE 1963, A IGREJA CATÓLICA DO BRASIL ABANDONA OS ATAQUES AOS UMBANDISTAS, CHEGANDO A FAZER ALGUMAS TENTATIVAS PARA CAPITALIZAR OS ASPECTOS SINCRÉTICOS DO AFRO-CATOLICISMO. A IGREJA PASSA A TER UMA ATITUDE DE RESPEITO COM A UMBANDA, JÁ QUE MUITOS CATÓLICOS TAMBÉM FREQUENTAVAM OS TERREIROS DAQUELA RELIGIÃO.

E mesmo o clero mostrou, historicamente, uma crença ambígua na validade dos cultos afro-brasileiros, o que Vainfas (2002, p. 88) exemplifica em relação ao período colonial, ao assinalar: “Muitos padres exorcistas por vezes encaminhavam seus ‘pacientes’ aos calundreiros admitindo suas limitações para cuidar daquele tipo de demônio”.

A Igreja, por fim, abriu espaço para a participação dos negros na celebração da fé cristã, o que se deu, por exemplo, a partir das missas congas, mas, principalmente, a partir das irmandades; uma das diversas formas de associação criadas pelos escravos.

Ramos (1954, p. 68) acentua: “Algumas das tribos importadas para o Brasil, no tráfico de escravos, pertenciam a povos totêmicos”. E salienta: “Essa tendência dos negros brasileiros, a se reunirem em clãs ou confrarias, reconhece, de um lado, uma sobrevivência do totemismo (clãs totêmicos), do outro, a defesa natural contra a opressão dos senhores” (Ramos, 1954, p. 78). Trata-se, portanto, para o autor, de uma herança totêmica, o que Ramos (1954, p. 117) assinala: “Ranchos, clubes, confrarias, mocambos e quilombos. Temos aqui toda uma sociologia do negro brasileiro”.

Mais, contudo, que explicar este espírito associativo a partir de uma herança totêmica afinal inexistente, trata-se de compreender as irmandades a partir das relações estabelecidas entre a Igreja e os escravos. Nelas, os trabalhadores escravizados ganharam um espaço de associação que se deu no âmbito de uma instituição vinculada ao mundo dos brancos e intimamente associada ao regime escravista, sendo ela própria, afinal, uma grande proprietária de escravos. Mas nelas, igualmente, os negros escravizados e os libertos conseguiram expressar suas identidades, inclusive no que estas tinham de diferente, fazendo com que as irmandades se filiassem às diferentes nações oriundas da África e as representassem em sua especificidade, com alguns exemplos podendo ser dados neste sentido.

Desta forma, Farias *et al.* (2006, p. 106) acentuam:

OS BENGUELAS, vindos do sul de Angola, e os jejes da região do Daomé dividiam os cargos de mesa diretora da Irmandade do Rosário da Rua João Pereira, em Salvador. Aos poucos, as irmandades iam se abrindo, selecionando seus membros a partir de algumas regras que determinavam as alianças transétnicas.

E Reginaldo (2011, p. 84) salienta:

DE ACORDO COM SEU ESTATUTO, A IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DA REDENÇÃO, instituída na capela do Corpo Santo, era especialmente reservada aos pretos nacionais de fora da cidade, como são os da Costa da Mina ou Luanda, e por nenhum princípio seriam admitidos toda qualidade de pretos crioulos.

Constituindo-se, quando foi o caso, em associações negras, as irmandades foram sincréticas por excelência, permitindo aos negros, sob o apanágio da instituição católica, desenvolverem suas crenças e os seus ritos sob a égide das crenças e ritos cristãos. Elas não foram, portanto, uma instituição exclusivamente católica; pelo contrário, atuando mais do que como uma organização cristã, elas permitiram aos escravos que dela faziam parte promover festas populares nas quais os cultos africanos se transformaram em cultos afro-brasileiros; africanos, ainda, mas também cristãos e já brasileiros.



CALUNDU, JONGO, BATUQUE

Até que ponto é possível mencionar a existência e persistência de nações africanas entre os escravos brasileiros? Mencionando a tese, segundo a qual, Matory (1999, p. 70) afirma:

[...] OS CATIVOS AFRICANOS NAS AMÉRICAS SE ORIGINARAM DE GRUPOS ÉTNICOS AFRICANOS CUJAS CULTURAS PREEEXISTENTES 'SOBREVIVERAM' NA DIÁSPORA ATÉ ELAS DESAPARECEREM AOS POUCOS PELO PROCESSO DE ASSIMILAÇÃO. AO CONTRÁRIO, TENHO ARGUMENTADO QUE ALGUNS DOS GRUPOS AFRICANOS E AFRO-AMERICANOS MAIS IMPORTANTES SÃO TRANSATLÂNTICOS, CERTOS GRUPOS ÉTNICOS NA ÁFRICA NÃO TERIAM EXISTIDO SENÃO PELOS ESFORÇOS DOS REGRESSADOS DA DIÁSPORA.

Já, segundo Agier (1998), a antiga interpretação do Candomblé como uma religião étnica ganhou um novo sopro com os esforços teóricos contemporâneos, que definem a existência de um “sistema” cultural unificado — seja “preto”, “Nagô” ou “afro-brasileiro” — relativamente autônomo em relação à cultura brasileira.

São interpretações divergentes, portanto, mas o mais adequado, no caso, é salientar a existência de clivagens entre nações existentes entre os negros escravizados e os seus descendentes, o que, aliás, estes reconheceram tacitamente ao vincularem, por exemplo, suas irmandades às diferentes nações das quais fizeram parte.

Por outro lado, os ritos e festas por eles promovidos não se restringiram à uniformidade de cada nação, fundindo práticas e costumes de cada uma a partir da convivência que foi comum a todas. Os mecanismos de integração estabelecidos pelos negros escravizados suplantaram paulatinamente as diferenças entre as nações, embora tanto o candomblé quanto o folclore negro tenham sido ainda estruturados a partir destas clivagens.

Bastide (1969, p. 80) afirma: “Enquanto a religião é daomeana ou iorubá, no folclore triunfam os bantos”. Mais, contudo, que

pensar em termos de diversidade ou supremacia étnica, deve-se pensar em termos de grupos culturais que absorveram os costumes, ritos e crenças de nações específicas e elaboraram suas expressões culturais e religiosas a partir destas diferenças, que permaneceram mesmo quando a lembrança das diferenças entre nações já havia desaparecido. Permaneceram, então, tradições distintas vinculadas às nações quando estas, propriamente ditas, não mais existiam enquanto entidades históricas.

Mesmo nações como a banto, que abrange populações residentes na África subsaariana, estão longe da homogeneidade, uma vez que o termo abrange aproximadamente 400 subgrupos étnicos diferentes, com suas culturas e crenças igualmente diversificadas, com as chamadas línguas bantos englobando, aproximadamente, 600 idiomas diferentes. E defini-las como formando uma nação é uma atitude dotada de considerável dose de aleatoriedade.

Tratou-se, contudo, de defini-la, e Reis (1937, p. 367), por exemplo, acentua: “A palavra bantu é o plural de *muntu*, pessoa, e tornou-se uma expressão geral para designar os negros da vasta área sul-africana que, à exceção dos hotentotes e bosquímanos, falam a língua *bantu*”. E sua importância específica é salientada por Viana Filho (1988, p. 81), que, em livro publicado em 1946, salienta:

DESPERCEBIDA DE MUITOS, CONTESTADA POR ALGUNS, A SUPERIORIDADE DA IMPORTAÇÃO DE NEGROS BANTOS, NA BAHIA, NO SÉCULO XVII, É INCONTESTÁVEL, A SUA IMPORTÂNCIA FOI EXTRAORDINÁRIA E OS SEUS MARCOS CONSERVAM-SE AINDA HOJE. REPRESENTANDO A PRIMEIRA ENTRADA EM MASSA DE ESCRAVOS AFRICANOS NA BAHIA, A SUA CULTURA DISSEMINOU-SE EM TODOS OS SENTIDOS.

Tão diversas quanto as nações nas quais os negros escravizados se dividiam foram as expressões culturais e religiosas por eles criadas ou recriadas em terras brasileiras, e expressões estas que foram do “imoral” e inaceitável calundu ao “piedoso” e aceito congado. Mas, por sua vez, clivagens como estas são reducionistas, refletindo mais o olhar do escravizador e da Igreja que a realidade na qual os trabalhadores escravizados viveram e na qual se expressaram. Mais adequado, portanto, que pensar a partir de reducionismos, é buscar, mesmo que de forma sucinta, compreender tais expressões a partir de suas especificidades.

Mais do que uma dança, uma festa ou um ritual religioso, o calundu era tudo isto ao mesmo tempo. Era uma festa na qual os negros dançavam, mas a palavra, originalmente, esteve associada

à possessão e ao curandeirismo, tendo sua origem na expressão banto *quimbundo*, que designa precisamente a possessão por um espírito, com o transe derivado desta possessão não sendo raro entre os participantes.

Era um ritual no qual os trabalhadores escravizados cultuavam seus deuses e efetuavam ritos mágicos e divinatórios, seguindo um calendário de festas e contando com sacerdotes encarregados de celebrá-los. E foi visto como um rito demoníaco, com Gregório de Matos (1990, p. 42) assinalando em relação a ele:

[...] O QUE SEI É QUE EM TAIS DANÇAS
SATANÁS ANDA METIDO,
E QUE SÓ TAL PADRE-MESTRE
PODE ENSINAR TAIS DELÍRIOS [...].

Há um elo de continuidade entre os calundus e as religiões afro-brasileiras salientado por diversos autores. Assim, Câmara Cascudo (1984, p. 182) acentua em relação ao calundu: “Até meados do século XVIII era o mesmo que candomblé ou macumba, festa religiosa dos africanos escravos, com canto e dança ao som dos batuques”. E Risério (2004, p. 164) salienta: “O culto seiscentista do calundu chegou vivo até nós, embora reestruturado com base nos modelos nagôs e jejes das assim chamadas casas-de-santos, isto é, os terreiros de orixás e voduns”. Já Silva Junior (2007, p. 43) assinala: “Os calundus foram, até o século XVIII, a forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo às *casas de candomblé* do século XIX e aos atuais *terreiros de candomblé*”. E acrescenta:

NO BRASIL, OS PRIMEIROS CALUNDUS ESTIVERAM CONFINADOS AOS ESPAÇOS DAS FAZENDAS. SÓ PODIAM SER REALIZADOS NA ESCURIDÃO E SOLIDÃO DAS MATAS E ROÇAS OU NOS PRÓPRIOS ESPAÇOS CONTÍGUOS À SENZALA – O TERREIRO, PERMANENTEMENTE VIGIADO PELOS CAPATAZES PARA EVITAR AS FUGAS DOS ESCRAVOS.

Tanto o calundu quanto o candomblé nasceram, portanto, sob o signo da clandestinidade e da repressão, mas tanto um quanto o outro possuem uma especificidade que arrisca ser perdida quando se define — erroneamente, aliás — o primeiro como precursor do segundo. O próprio termo calundu, afinal, carece de precisão, o que Calainho (2008, p. 90) menciona:

NA DOCUMENTAÇÃO INQUISITORIAL E NAS DEVISSAS ECLESIASTICAS DO BRASIL COLONIAL A DESCRIÇÃO DOS CALUNDUS APARECE IMPRECISA E COM VARIAÇÕES, MAS DE UM MODO GERAL ERA ENTENDIDA COMO REUNIÕES FESTIVAS DE NEGROS, ONDE ELES DANÇAVAM E PULAVAM AO SOM DE INSTRUMENTOS DE BATUQUE, ÀS VEZES COM DEFUMAÇÕES.

E Calainho (2008, p. 188) assinala: “Embora existissem no Reino, os calundus eram bem mais visíveis no Brasil”.

Também o batuque foi duramente perseguido no período colonial. Transformando-se, mais tarde, em expressão de um gênero musical, ao passo que o calundu-que, neste sentido, quase não é mais utilizado-se transformou em sinônimo de tristeza e mau humor, ou seja, estar de calundu, o batuque, ao contrário deste, não tinha um sentido religioso, sendo essencialmente uma dança festiva ao som de tambores. Mas era vista como uma dança erótica; uma dança dos escravos sem vínculos com o cristianismo: uma dança pagã e condenada enquanto tal.

O sentido do termo é relativamente impreciso, o que Ribeiro (1968, p. 167) acentua:

BATUQUE ERA A DENOMINAÇÃO DE DANÇA AO SOM DE TAMBORES, SEGUNDO UNS EM TODO O CONTINENTE AFRICANO, SEGUNDO OUTROS, APENAS EM ANGOLA. NO BRASIL, A TERMINOLOGIA NÃO É PRECISA E SE CONFUNDE EM VÁRIAS REGIÕES COM O SAMBA, E MUITO SAMBA É CHAMADO DE BATUQUE, O QUE IMPEDE A FIXAÇÃO DE AMBOS OS TIPOS.

Karasch (2000, p. 330) também o define como uma dança: “A palavra ‘batuque’, o termo mais comum de uma dança africana nas fontes cariocas anteriores a 1850, vinha de *batuco*, uma dança de Angola”. E Ramos (1954, p. 124) salienta:

NAS TERRAS DE ORIGEM, O TERMO BATUQUE, PROVAVELMENTE DE ORIGEM PORTUGUESA (DERIVADO DE *BATER*?) É O NOME DE UMA DANÇA DE CARÁTER GERAL, ONDE OS NEGROS, EM CÍRCULO, EXECUTAM PASSOS, ‘SAPATEADOS’ EM RITMO MARCADO COM PALMAS E INSTRUMENTOS DE PERCUSSÃO (ATABAQUES).

Temos, ainda, descrições de viajantes que o presenciaram. Assim, Rugendas (1949, p. 197) assinala:

O BATUQUE É DIRIGIDO POR UM FIGURANTE; CONSISTE EM CERTOS MOVIMENTOS DO CORPO QUE TALVEZ PAREÇAM DEMASIADO EXPRESSIVOS; SÃO PRINCIPALMENTE AS ANCAS QUE SE AGITAM; ENQUANTO O DANÇARINO FAZ ESTALAR A LÍNGUA E OS DEDOS, ACOMPANHANDO UM CANTO MONÓTONO, OS OUTROS FAZEM CÍRCULO EM VOLTA DELE E REPETEM O REFRÃO.

E Spix e Martius (1978, p. 158) salientam:

O BATUQUE É DANÇADO POR UM BAILARINO SÓ E UMA BAILARINA, OS QUAIS, DANDO ESTALIDOS COM OS DEDOS E COM MOVIMENTOS DISSOLUTOS E PANTOMINAS DESENFREADAS, ORA SE APROXIMAM ORA SE AFASTAM UM DO OUTRO. O PRINCIPAL ENCANTO DESTA DANÇA, PARA OS BRASILEIROS, ESTÁ NAS ROTAÇÕES E CONTORÇÕES ARTIFICIAIS DA BACIA, NAS QUAIS QUASE ALCANÇAM OS FAQUIRES DAS ÍNDIAS ORIENTAIS.

Foram provavelmente estes movimentos, além, evidentemente, da condição de negros e escravos de seus executantes, que transformaram o batuque em uma dança condenável e condenada no mundo dos brancos. O batuque, afinal, era visto como uma dança africana sem vínculos com o universo cristão e europeu. Era, assim como o calundu, uma dança de terreiro e não uma dança de igreja. Não poderia ser e não foi incorporada às procissões cristãs, permanecendo à margem da civilização cristã que se pretendia construir nos trópicos. Seus valores e sua execução eram intrinsecamente africanos e por isto foi condenado. Mas não pôde ser ignorado.

Sodré (2005, p. 94) acentua: “No século XIX brasileiro, *batuques* de negros, antes estimulados, começaram a ser perseguidos. A partir de 1814, há mesmo textos legais que os proíbem expressamente. ‘Brincadeira de negro’ torna-se fato social perigoso”. Já Dias (2001, p. 851) estende tal proibição ao período colonial, ao salientar:

NA CRÔNICA HISTÓRICA BRASILEIRA DA COLÔNIA AO IMPÉRIO, AS DANÇAS DE TERREIRO DOS ESCRAVOS NEGROS, DESIGNADAS *BATUQUES*, SÃO QUALIFICADAS COMUMENTE COMO ‘DIVERSÃO DESONESTA’, SOBRETUDO PELOS REPRESENTANTES DO PODER POLÍTICO-ADMINISTRATIVO E RELIGIOSO, MANIFESTANDO-SE O TEMOR DE QUE SE TRATASSE DE RITUAIS PAGÃOS E ATUASSEM COMO FERMENTO DE DESORDEM SOCIAL E REVOLTA.

E Dias (2001, p. 863) assinala: “Em relação aos folguedos associados às irmandades negras e à instituição dos reis do Congo, o discurso dos cronistas é sensivelmente mais brando: surgem expressões de benevolência e mesmo de admiração”.

Mas a dualidade sublinhada pelo autor deve ser matizada a partir da seguinte observação de Pereira (2006, p. 299):

AOS OLHOS DA SOCIEDADE ESCRAVISTA A COROAÇÃO E OS BATUQUES ADQUIRIRAM VALORES AMBIVALENTES, JÁ QUE PODIAM DESUNIR OS NEGROS REATUALIZANDO SEUS ANTIGOS CONFLITOS OU REAPROXIMÁ-LOS PELA EXPERIÊNCIA COMUM DE PESSOAS AFETADAS PELO SOFRIMENTO.

Uma expressão cultural dos escravos como o batuque, afinal, mesmo sendo enfaticamente condenada, poderia adquirir um valor instrumental a não ser negligenciado.

De qualquer forma, se o congado foi aceito pela Igreja, o batuque foi severamente condenado por ela, que o interdito como um ritual pagão e como uma dança lúbrica. Desta forma, em visita a Curral Del Rey, o visitador Theodoro Pereira Lacombe (1756 *apud* Romeiro, 2004, p. 144) afirma em relação aos batuques:

COMO O DEMÔNIO NÃO CESSA DE ANDAR SEMPRE EM CONTÍNUO GIRO NESTE BISPADO, LANÇANDO AS PERNICIOSAS REDES DE SUAS DANÇAS QUE CHAMAM BATUQUES, NAS QUAIS REDES TEM HAVIDO TANTAS ALMAS CONTINUAMENTE, E PARA QUE TUDO SE EXTINGA, ESTAS E SEMELHANTES DANÇAS, MANDO COM PENA DE EXCOMUNHÃO MAIOR QUE PESSOA DE QUALQUER QUALIDADE, CONDIÇÃO E ESTADO QUE SEJA NÃO ADMITAM EM SUAS CASAS OU FAZENDAS, NEM AS FAÇAM NEM A ELAS ASSISTAM.

Os participantes do batuque expressavam-se em termos africanos que os brancos não compreendiam e, por isso, soavam ameaçadoras. Reuniam-se em terreiros, não em espaços aceitos pelo mundo dos brancos. E o batuque era um meio de reunião especificamente negro, o que reforçava a existência de uma identidade alheia ao mundo dos brancos e vista como hostil a este meio.

O jongo, por sua vez, é posterior ao batuque e sua origem se deu a partir de uma localização mais restrita. Em relação a ele, Pacheco (2007, p. 16) acentua:

PRATICADO SOBRETUDO COMO DIVERSÃO, MAS COMPORTANDO TAMBÉM ASPECTOS RELIGIOSOS, O JONGO ORIGINOU-SE DAS DANÇAS REALIZADAS POR ESCRAVOS NAS PLANTAÇÕES DE CAFÉ DO VALE DO PARAÍBA, NOS ESTADOS DO RIO DE JANEIRO E SÃO PAULO, E TAMBÉM EM FAZENDAS DE ALGUMAS REGIÕES DE MINAS GERAIS E DO ESPÍRITO SANTO.

O jongo tem em comum com o calundu o seu sentido “lúbrico”. Afinal, assim como o calundu, é uma “dança de umbigada” executada ao som de instrumentos de percussão, e especialmente o temido tambor, visto pelos participantes como ancestrais da comunidade e, pelos de fora, como o som da rebeldia. E, assim, como o calundu, possui um sentido enigmático devido aos seus pontos, cantados como desafio compreensível para os participantes, mas frequentemente incompreensível para quem não compartilha do universo no qual estes vivem.

Pacheco (2007, p. 25) assinala: “Os jongos ou pontos são cantados em português, mas com frequência apresentam palavras e expressões de origem bantu (por exemplo, *cangoma*, *mironga*, *cacunda*)”. O vocabulário utilizado transformava-se, portanto, em fator de estranhamento e, conseqüentemente, de suspeição. E a própria estrutura do jongo reforçava sua incompreensibilidade para quem o visse de fora. Assim, Dias (2009, p. 154) salienta:

OS VERSOS DO JONGO E DO CANDOMBE, DENOMINADOS PONTOS EM AMBAS AS MODALIDADES, SÃO CANTADOS TRADICIONALMENTE EM FORMA DIALOGADA, POR VEZES NO CONTEXTO DE UM DESAFIO ENTRE CANTADORES, OS QUAIS SE SUCEDEM PROCURANDO DECIFRAR E RESPONDER AOS VERSOS A ELE ENDEREÇADOS EM LINGUAGEM CRÍPTICA PELO Oponente.

Há, ainda, no jongo, uma valorização da tradição que é também uma valorização da ancestralidade e, daí, a importância atribuída aos tambores. O jongueiro cumba é o participante mais velho, a ser respeitado por sua sabedoria. E o jongo, assim como o calundu, é uma dança, mas também é uma expressão cultural marcada pela religiosidade. Nela, o fogo possui um sentido simbólico, servindo para iluminar os espíritos dos ancestrais, o que se liga, por sua vez, à valorização da sabedoria atribuída ao cumba.

Há, portanto, uma série de vínculos que remetem à África e à religião dos negros escravizados, o que Slenes (2007, p. 124) assinala:

NO QUE DIZ RESPEITO AOS JONGOS, AS FONTES CENTRO-
-AFRICANAS INDICAM MUITO SOBRE SUAS ORIGENS E PRO-
VÁVEIS LIGAÇÕES À RELIGIÃO ESCRAVA, EM ESPECIAL AO
COMPLEXO DE CRENÇAS EM TORNO DOS ESPÍRITOS TERRI-
TORIAIS E ANCESTRAIS, DO FOGO SAGRADO E DOS CULTOS
DE AFLIÇÃO.

E há, no jongo, uma expressão da vivência dos escravos, assim salientada por Araujo (1964, p. 221): “No Jongo, os escravos podiam através dos pontos fazer suas combinações, contar suas amarguras e criticar os seus senhores”.



OS SENTIDOS DO CONGADO

Os termos congos, congado e congada são usados, em linhas gerais, para a definição do mesmo ritual, assim definido por Mário de Andrade (1959, p. 17): “Os *Congos* são uma dança dramática, de origem africana, rememorando costumes e fatos da vida tribal”. E trata-se, sem dúvida, de uma das mais antigas e importantes expressões da religiosidade afro-brasileira, presente ainda hoje em diversas localidades e com suas origens, em terras brasileiras, remontando ao período colonial.

Segundo Ziegler (1979), o congado constitui, depois do candomblé, uma segunda estrutura política da diáspora. E Abreu e Viana (2009, p. 242) salientam: “A impressionante longevidade das congadas e sua difusão por diferentes cidades desde o período colonial nos permite analisá-las como uma das grandes festividades devocionais negras no contexto do Brasil imperial”.

Ele possui, efetivamente, uma importância, em termos históricos, ao mesmo tempo política, cultural e religiosa. A eleição dos reis e rainhas congos foi uma afirmação simbólica de poder por parte dos escravos, expressou a cultura oriunda da África e mediada a partir das interações efetuadas com o mundo dos brancos e salientou, de forma sincrética, a religiosidade afro-brasileira.

Câmara Cascudo (1965, p. 22) acentua: “Já em 1674 coroavam no Recife, na igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Antônio Carvalho e Ângela Ribeira, Rei e Rainha do Congo”. E Ramos (1938, p. 108) salienta em relação às festas de congos e reisados: “Tiveram início no século XVII e consistiam em uma passeata processional, com cânticos e instrumentos de música de origem africana. A coroação simbólica do rei e da rainha terminava por uma visita à igreja de Nossa Senhora do Rosário ou de São Benedito”.

Também em Portugal, no século XVIII, as congadas estiveram presentes, o que Reginaldo (2011, p. 84) salienta: “No século XVIII, reis ‘congos e angolais’ eram coroados nas irmandades de Porto, Braga e Vila Viçosa, além de Lisboa, é claro”. Mas, neste século, foi em Minas Gerais que as congadas alcançaram maior expressividade e mais se

difundiram, já sendo mencionadas, por exemplo, nas *Cartas Chilenas* (Gonzaga, 2006, p. 55), onde lemos:

[...] AH! VELHO TONTO!
ESSE TEU TRATAMENTO IMITA, IMITA
AO ESTADO QUE TEM O REI DO CONGO! [...]

Os congados são uma criação brasileira, inexistente enquanto tal na África. Mas, ao mesmo tempo, trata-se de uma expressão religiosa que remete à ancestralidade africana, devendo ser compreendida a partir desta interação entre inovação e tradição, novidade e sobrevivência. É um ritual, afinal, no qual eventos históricos ou míticos ocorridos na África são reatualizados no Brasil, a partir de uma narrativa simbólica elaborada pelos escravos e por seus descendentes.

É comum, entre os estudiosos dos congados, a percepção de sobrevivências e persistências de crenças e ritos africanos em seu contexto. Assim, Mário de Andrade (1959, p. 33) acentua:

TENHO COMO CERTA ESSA PERSISTÊNCIA NOS CONGOS DUMA SIMBÓLICA 'MÁGICA DE LUTA ENTRE O PRINCÍPIO SOBRENATURAL BENÉFICO E O 'MALÉFICO'. O QUE, ALIÁS, NÃO SERIA PRA ADMIRAR, DADA A PERSISTÊNCIA EXTRAORDINÁRIA DE LITURGIAS MÁGICAS IMEMORIAIS MESMO DENTRO DOS COSTUMES POPULARES CRISTÃOS.

E Ramos (1954, p. 38) salienta: “Os autor populares dos Congos (ou *Cucumbis*, na Bahia) vêm do início do século XVII, e nada mais eram do que sobrevivências da coroação de monarcas africanos nas terras de origem”. Já Viana Filho (1988, p. 92) associa tais sobrevivências à cultura banto, ao assinalar:

OS FOLGUEDOS DOS AFRICANOS LEMBRAVAM SEMPRE ANGOLA. VEM DAÍ ESSE GOSTO DE DAREM AOS DEUSES ALTAS FUNÇÕES GUERREIRAS. ESSA IDEIA DO REI, DO REINADO, NAS SOLENIDADES RELIGIOSAS, É UM FATO QUE ASSINALA DE LOGO A PRESENÇA DO BANTO. É PECULIAR AOS NEGROS DE SUA ORIGEM.

Os congados, efetivamente, refletiam, em suas hierarquias e em sua simbologia, as diferentes nações das quais os escravos eram provenientes, com os reis e rainhas sendo eleitos a partir da identificação deles e de seus eleitores com nações específicas. E, com isto, é a identidade proveniente da África que foi preservada, enquanto

durou a escravidão, no âmbito de um ritual visto pela Igreja e por seus próprios participantes como cristão; um ritual eminentemente ambíguo, portanto.

Martins (1997, p. 32) assinala em relação a este processo: “Na estrutura ritual das cerimônias de Reinado, a rainha e os reis congos representam as nações africanas, hierarquicamente presidindo, na ordem do sagrado, os ritos e as celebrações ali dramatizadas”. E Cord (2003, p. 54) salienta:

AO TOMARMOS AS 'HIERARQUIAS DO REI DO CONGO', REFERIDAS NO COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE SANTO ANTÔNIO DO RECIFE DE 1758, ESPÉCIE DE CONTRATO ENTRE SEUS CONFRADES, OBSERVAMOS QUE O REINADO DEVERIA TER COMO SOBERANO UM MEMBRO DA NAÇÃO ANGOLA – OU SEJA, UM BANTU. ESTE GRUPO ÉTNICO DEVIA TER, PORTANTO, A PRECEDÊNCIA DENTRO E FORA DA IGREJA DO ROSÁRIO.

Tal soberano, ao ser eleito, deveria afirmar a identidade da nação a qual pertencia, sendo que a permanência desta identidade por meio de eleições conferia à realeza do congado uma importância e um poder não apenas simbólico, como tradicionalmente foi visto, mas efetivo e político.

O caráter meramente simbólico deste poder já era, por exemplo, ressaltado por Spix e Martius (1978, p. 40), quando estes escrevem:

É COSTUME DOS NEGROS DO BRASIL NOMEAR TODOS OS ANOS UM REI E SUA CORTE. ESSE REI NÃO TEM PRESTÍGIO ALGUM POLÍTICO NEM CIVIL SOBRE OS SEUS COMPANHEIROS DE COR; GOZA APENAS DE DIGNIDADE FÚTIL, TAL COMO O REI DA FAVA, NO DIA DE REIS, NA EUROPA, RAZÃO PORQUE O GOVERNO LUSO-BRASILEIRO NÃO PÕE DIFICULDADE ALGUMA A ESSA FORMALIDADE SEM SIGNIFICAÇÃO.

Mas, em oposição a esta concepção, Kiddy (2008, p. 165) salienta em relação aos *reis congos*:

FOLCLORISTAS ANTIGOS FREQUENTEMENTE CHAMAVAM OS REIS DESSES FESTEJOS DE 'REIS DE FUMAÇA' OU 'REIS IMAGINÁRIOS' E AFIRMAVAM QUE ELES NÃO TINHAM PODER NENHUM. TODAVIA, A DISSEMINAÇÃO DESSAS PRÁTICAS CULTURAIS E SUA IMPORTÂNCIA EM DIVERSAS LOCALIDADES CONTRARIAM TAL SUPOSIÇÃO.

E acrescenta:

LONGE DE SIMBOLIZAR O TRIUNFO DA CULTURA EUROPEIA SOBRE A AFRICANA, A EMERGÊNCIA DE REIS DO CONGO BRASILEIROS SIMBOLIZA UM PROCESSO DE TRADUÇÃO CULTURAL E TRANSFORMAÇÃO QUE REPRESENTA UMA CONTINUAÇÃO DA CULTURA CENTRO-AFRICANA ENTRE OS AFRO-BRASILEIROS.

Fosse apenas um processo simbólico, afinal, tais eleições não despertariam tanta atenção no mundo dos brancos e não fariam com que a Igreja visse a necessidade de encampá-las ritualmente por meio das missas congas.

O congado é, essencialmente, uma dança dramática representada em torno do rei e rainha do Congo para simbolizar a sua coroação, com os reis sendo seguidos por sua corte e com o cortejo sendo acompanhado pela dança. Mas o congado é também a descrição de uma luta na qual o rei cristão triunfa sobre o infiel e seus embaixadores e, neste sentido, apresenta analogias com a cavallhada.

O congado é um ritual religioso, mas é também uma festa na qual não pode faltar a comida, a dança e a música. E é essencialmente como uma dança que alguns autores que o presenciaram no século XIX o mencionam. Assim, Burton (1976, p. 208) o descreve nestes termos:

A 'PEÇA' ERA UMA REPRESENTAÇÃO DAS CENAS QUE MAIS DELEITAM A PACÍFICA E SIMPÁTICA RAÇA NEGRA: ARRANJOS PARA UMA CAÇADA DE ESCRAVOS; A MARCHA, ACOMPANHADA DE MUITA CORRERIA E ENTRECHOCAR DE ESPADAS, QUE TODOS MANEJAVAM COMO FACAS DE AÇOUGUEIROS; A SURPRESA, OS PRISIONEIROS ARRASTADOS, ORDEM DE MATAR MINISTROS E GUERREIROS POLTRÕES, ENVENENAMENTOS E ADMINISTRAÇÃO DE ANTÍDOTOS – EM RESUMO A 'ÁFRICA SELVAGEM'.

E em livro publicado em 1888, Moraes Filho (1979, p. 226) acentua em relação a um congado ocorrido no Rio de Janeiro em 1748:

E OS FOLIÕES AFRICANOS, DE CALÇA E SUSPENSÓRIOS, DE FACHAS ENCARNADAS E AZUIS A TIRACOLO, COM A CABEÇA ADORNADA DE PENAS E O PEITO LISTRADO DE TIRAS VIÇOSAS, TAMBORILAVAM EM SEUS TAMBORINS DE DANÇAS, FAZIAM EVOLUÇÕES COM AS PERNAS NO AR, CANTAVAM SUAS CANTIGAS BÁRBARAS, QUE REPERCUTIAM AVOLUMADAS OU ESVAECIDAS, NA PROPORÇÃO DAS DISTÂNCIAS.

E assinala: “E os pandeiros, os tambores, as macumbas, os canzás, as marimbas, precedendo a multidão, anunciavam estrugindo a entrada triunfal dos *Congos* nos festejos profanos da coroação de um Rei Negro” (Moraes Filho, 1979, p. 226).

Já a dualidade simbólica entre combatentes pagãos e cristãos, com estes devendo triunfar, fica clara quando, descrevendo um congado realizado em Sorocaba na década de 1940, Florestan Fernandes (1972, p. 245) acentua:

OS PARTICIPANTES DA CONGADA CAMINHAM EM DUAS FILAS, OU MELHOR, EM DOIS GRUPOS, UM DE CADA LADO, DE UM LADO, VAI O REI DO CONGO, COM A SUA 'CORTE' E FIDALGUIA; E, DO LADO OPOSTO, O CACIQUE COM SEU EXÉRCITO. ENCONTRAM-SE NA PORTA ONDE DEVEM REPRESENTAR.

E a mistura de luta e dança é salientada por Câmara Cascudo (1984, p. 242), quando este afirma em relação ao congado: “De ida e volta, o cortejo executava bailados, jogos de agilidade e simulação guerreira, choques de armas brancas, dança de espadas, a *danse des Matassins*, tão vulgarizada no mundo, especialmente nos sécs. XVI e XVII e já velha na Roma imperial”.

Outras variantes da congada — rituais com outras denominações, mas com um sentido simbólico praticamente idêntico — podem, por fim, ser assinaladas tanto no Brasil como na América Espanhola. É, por exemplo, o caso do *cabildo*, em relação ao qual Ramos (1937, p. 162) escreve: “No dia de Reis, em Cuba, saíam os *cabildos* com o seu rei Congo, vestido de casaca, chapéu de dois bicos, grande bastão de borla, características ao mesmo tempo de um monarca europeu e de um régulo africano”. E assinala: “A procissão dos *cabildos* cubanos tem muita semelhança com as festas negro-brasileiras do ciclo dos Congados; reis e rainhas paramentados, dança, música, etc.” (Ramos, 1937, p. 164).

Em terras brasileiras, variantes como o cucumbi e o ticumbi também podem ser registradas, com Câmara Cascudo (1984, p. 266) definindo o primeiro: “Variante de congos, congada, quilombo, ticumbi, já desaparecida sob essa denominação, exceto em Sergipe. Préstito, com pequeno enredo e bailados guerreiros, popular na Bahia e no Rio de Janeiro”. E também definindo o segundo: “Modalidades de congos ou congada no Estado do Espírito Santo, município de Conceição da Barra, tendo um bailado final que denomina o auto” (Cascudo, 1984, p. 749).

A dança representada no congado foi historicamente, em síntese, uma dança guerreira na qual o rei cristão vence o embaixador pagão. Tal embaixada — retomando-se, aqui, a analogia entre

o congado e a cavalhada — é enviada pelo rei dos mouros. E tal embaixada recusa a conversão proposta pelo rei cristão, o que gera o conflito a ser vencido pelos fiéis.

Variantes em torno deste enredo foram criadas — o embaixador poderia ser substituído pela rainha Ginga —, mas, historicamente, este foi o modelo adotado. E nele, mais do que uma celebração da fé cristã — que também não deixa de ser feita — trata-se da recordação de lutas tribais efetuadas na África e transplantadas simbolicamente para o Brasil, com tal recordação, mais que meramente simbólica, podendo remeter a personagens históricos, o que Souza (2001, p. 258) menciona:

O REI CONGO QUE PRESIDIA OS EMBATES GUERREIROS REPRESENTADOS NAS DANÇAS DRAMÁTICAS NAS QUAIS CATÓLICOS E PAGÃOS SE ENFRENTAVAM, PODE SER DIRETAMENTE ASSOCIADO A D. AFONSO, REI CONGOLÊS QUE LUTOU PELA DIFUSÃO DO CRISTIANISMO E FUNDOU UMA DINASTIA DE REIS CRISTÃOS QUE GOVERNARAM O CONGO ATÉ O SÉCULO XX.

E também Ginga foi uma presença frequente nos congados. Trata-se da rainha dos reinos de Ndongo e Matamba, no sudoeste da África, nascida em 1583 e falecida em 1663. Convertida ao cristianismo após longa negociação com o rei português, recebeu o nome de Dona Ana de Sousa. Após novas rupturas e negociações, manteve-se em paz com Portugal até a sua morte, formando um reino que não dependia do tráfico de escravos.

Foi, então, uma rainha africana que se converteu ao cristianismo, mas, ao mesmo tempo, agiu como uma rainha que preservou sua autonomia e enfrentou os portugueses em longas batalhas. Foi ambígua ao incorporar o diálogo com os portugueses, aceitando a sujeição, mas, também, mesclando a aliança e a guerra no mesmo processo de interação.

Foi sua ambiguidade que permitiu sua introdução nos rituais afro-brasileiros, e Câmara Cascudo (1965, p. 31) salienta em relação a ela: “É a única soberana de toda a África que, sem jamais saber da existência do Brasil, continua na memória brasileira, íntegra, feroz, na autenticidade do tipo voluntarioso, decisivo, legítimo, com a majestade da voz e da vontade ilimitadas e objetivas”.

Tais lutas, portanto, eram pontuadas pela presença frequente de embaixadas enviadas pelos contendores, assim como reis africanos enviaram embaixadores que foram devidamente recebidos por autoridades cristãos, o que Lara (2007, p. 192) assinala:

A PRESENÇA DE EMBAIXADAS AFRICANAS NÃO ERA ALGO TÃO EXTRAORDINÁRIO PARA AS AUTORIDADES COLONIAIS NO BRASIL OU ATÉ MESMO NO REINO. ERA UM INSTRUMENTO FREQUENTE NAS NEGOCIAÇÕES DE ESTADO PARA ESTADO, ENVOLVENDO QUESTÕES DE GUERRA OU ACORDOS COMERCIAIS E RECEBIDAS COM TODA A POMPA QUE TAIS ACONTECIMENTOS NORMALMENTE REQUERIAM.

O rei congo é, portanto, um rei cristão, mas é também um rei africano, com sua autoridade derivando de ambas as fontes. É um rei que representa o triunfo da conversão, ou seja, a cristianização do negro, mas que simboliza também a sua identidade africana oposta ao mundo dos brancos. E este mundo tanto o aceitou como o reprimiu.

Posturas repressivas por parte das autoridades foram diversas vezes adotadas, mas havia, por parte destas mesmas autoridades políticas, um certo reconhecimento da autoridade atribuída ao rei de Congo, o que, em meados do século XIX, Handelmann (1931, p. 373) já assinala:

USAVAM OS NEGROS ANTIGAMENTE, EM CERTAS PROVÍNCIAS E CIDADES, FAZER UMA FESTA ANUAL PARA A ESCOLHA E COROÇÃO DE UM REI E DE UMA RAINHA DO CONGO, CABEÇAS QUE, DURANTE A FESTA, EXERCIAM ENTRE OS ESCRAVOS UMA ESPÉCIE DE CHEFIA E ATÉ CERTO PONTO ERAM RECONHECIDAS PELAS AUTORIDADES.

Este era um rei, afinal, que exercia um poder efetivo sobre seus súditos, mediando conflitos entre negros, definindo direitos e deveres, intermediando negociações entre negros e brancos. Reconhecê-lo era uma atitude pragmática e necessária, que estabelecia a existência de um interlocutor válido.

Por ser um rei, ele deveria se vestir e se portar como tal, o que, frequentemente, conferiu ao congado uma suntuosidade registrada por diversos cronistas. Percorrendo o Brasil em meados do século XIX e descrevendo um congado por ele presenciado em Sabará, Castelnau (1949, p. 171) escreve:

A PRINCÍPIO, O REI DO CONGO, EM COMPANHIA DE SUA METADE, VEM OCUPAR UMA DAS CADEIRAS POSTAS DE ANTEMÃO PARA USO DA CORTE. AMBOS ESTÃO MAGNIFICAMENTE VESTIDOS, TRAZEM COROAS DE PRATA MACIÇA E CETROS DOURADOS. COISA DIGNA DE REPARO, O REI TRAZ UMA MÁSCARA PRETA, COMO SE TIVESSE RECEIO DE QUE A PERMANÊNCIA NO PAÍS LHE TIVESSE DESBOTADO A COR NATURAL.

Da mesma forma, descrevendo uma dança africana feita em Vila Nossa Senhora do Desterro (atual Florianópolis), no início do século XIX, Langsdorff (1976-1977, p. 98) acentua: “O rei ou dirigentes de uma horda de dançarinos se evidenciava logo pelo seu físico, estatura e conduta geral no meio dos outros participantes do baile. Dirigia seu povo como herói e estes se reuniam em círculo, ao seu redor”. E Langsdorff (1976-1977, p. 120) ainda assinala: “As motivações principais dessas danças consistem nas representações de situações, reais e comuns a vida, como, por exemplo, a pesca, a caça, a guerra, etc., e, pela sua fiel revivência, conseguem transmitir muita fidelidade nas suas imagens”.

E um senhor de engenho como Júlio Bello (1944, p. 174) afirma em suas memórias:

HÁ NO 'CONGO' UM REI – O REI DE CONGO PROVAVELMENTE – QUE PARECE SOFRER UMA ESPÉCIE DE MOLÉSTIA DE SÃO GUIDO: NÃO SOSSEGA, PASSA N'UM DANADO DESESPERO DURANTE TODA FUNÇÃO NUMA CADEIRA, A SE MEXER, NEM BEM SENTADO NEM DE PÉ, ENQUANTO OS FIGURANTES, HOMENS E MULHERES, EM TORNO DELE, SE MOVEM, DANÇANDO E CANTANDO.

A suntuosidade do figurino real emulava as cortes europeias e foi ridicularizada pelos brancos por isto. Roupas e joias presentes nestas cortes, afinal, eram utilizados de forma acumulativa, o que levava ao exagero, mas eram ressignificadas a partir do poder do qual era investido quem agora as utilizava, o que os brancos não percebiam. Não se tratava, portanto, de mera imitação, mas de fusão, uma vez que também as cortes africanas eram retratadas a partir de seus rituais e a partir das danças e instrumentos africanos que negavam a legitimidade das cortes europeias.

E se o rei imitava a monarquia europeia, ele, ao contrário dos monarcas europeus, era eleito por seus súditos a partir de determinadas normas e parâmetros, o que Mata (2005, p. 87) salienta:

A PRINCIPAL FORMA DE ESCOLHA DOS META-MONARCAS FOI A ELEIÇÃO. NO BRASIL AS POSSIBILIDADES DE TORNAR-SE UM REI AUMENTAVAM COM A CAPACIDADE DE CONTRIBUIR FINANCEIRAMENTE (POR MEIO DE RECURSOS PRÓPRIOS OU PELA OBTENÇÃO DE DOAÇÕES JUNTO A TERCEIROS) PARA A REVELAÇÃO DAS FESTAS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO. SER ESCRAVO OU LIBERTO POUCO IMPORTAVA.

E Mário de Andrade (1959, p. 22) salienta em relação a estas eleições:

A DURAÇÃO DESSAS MONARQUIAS ILUSÓRIAS NUNCA ESTEVE PERFEITAMENTE FIXA NO BRASIL. SE MUITAS VEZES DURAVAM O ESPAÇO DE UM ANO, ISSO NÃO FOI GERAL. NÃO FOI ÂNUA A MONARQUIA, ALIÁS, NÃO OFICIALIZADA, DE CHICO REI, E COMO ELA, NOOUTRAS PARTES, OS REIS DE CONGO PERMANECIAM NO SEU POSTO POR MUITOS ANOS E MESMO PELA VIDA INTEIRA.

Os congados celebraram a identidade comum aos negros e nasceram de seu espírito associativo, ao mesmo tempo em que o fortaleceu. Mas este espírito, do qual surgiram as irmandades e confrarias, de onde surgiu?

Ele derivou da necessidade que o negro sentiu de organizar-se perante as pressões e demandas do mundo dos brancos, lutando por seus interesses e ao mesmo tempo preservando suas identidades, que foram identidades plurais. Ocorria, assim, de uma associação filiar-se estritamente a uma nação africana, como, por exemplo, no caso da associação descrita por Costa (2004, p. 73):

A SOCIEDADE BENEFICENTE DA NAÇÃO CONGA, DE 1862, TINHA OS FINS TRADICIONAIS DE ASSOCIAÇÃO DE SOCORRO MÚTUO (AUXÍLIO-FUNERAL, PENSÃO PARA VIÚVAS, AUXÍLIO EM ENFERMIDADES E EM CASO DE PRISÃO), PORÉM SÓ PERMITIA O INGRESSO DE 'PESSOAS QUE PERTENÇAM À MESMA NAÇÃO (CONGA) E QUE SEJAM LIVRES, PODENDO SER ADMITIDOS EM SEU GRÊMIO OS FILHOS E FILHAS DAS MESMAS NASCIDAS NESTE IMPÉRIO E QUE SEJAM DE COR PRETA'.

E Chalhoub (2003, p. 242) salienta: “Em julho de 1874, os membros da diretoria da Sociedade de Beneficência da Nação Conga Amiga da Consciência encaminharam documento ao imperador solicitando a aprovação formal de seus estatutos”. Mas conclui: “O conselho de Estado apressou-se em desqualificar sujeitos políticos tão inusitados” (Chalhoub, 2003, p. 243).

A ação destas associações teve, portanto, de seguir certos limites, e a sua transformação em ator político não foi aceita, assim como o rei de Congo nunca foi aceito como um ator político efetivo. Por outro lado, a ação destas associações mais de uma vez transbordou para a ação política, no contexto, por exemplo, do abolicionismo, o que Lazzari (2001, p. 163) salienta em relação à participação da Sociedade

Carnavalesca Congos no carnaval de Porto Alegre em 1883: “Além da participação no carnaval, aquela sociedade realizou ações em prol da emancipação de escravos no ano de 1883, arrecadando fundos para alforria com a promoção de espetáculos nos teatros”. E isto se deu assim como o rei de Congo teve, com frequência, uma atuação que ia além de seu sentido simbólico.

Os congados tiveram, na ação e na existência institucional das irmandades, uma de suas origens, o que Silva (2012, p. 74) acentua: “Em Minas Gerais, o Congado tem sua origem vinculada às irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia, oriundas das localidades cobiçadas pelas lavras de ouro e diamante: Vila Rica (atual Ouro Preto), Diamantina e Serro, entre outras”. E Silva (2012, p. 73) ainda salienta: “O Congado, considerado uma das formas de expressão da religiosidade e diversidade cultural afro-brasileira, foi introduzido historicamente no País durante o século XVIII e predominou como tradição popular no estado de Minas Gerais”.

Mas o congado passou por duas etapas, quais sejam, sua aceitação pela Igreja em um momento em que era realizado no interior do templo católico, e sua posterior recusa por parte da instituição, no momento em que perde sua função catequética. E, com isto, a festa perdeu, progressivamente, seu sentido eminentemente religioso, que nunca desapareceu de todo — a missa conga ainda sobrevive —, mas passou a ser vista, cada vez mais, como o que é hoje: uma manifestação folclórica, mais do que uma manifestação religiosa.

Em relação à “missa conga”, Silva (2007, p. 62) assinala: “Na prática, esta missa é celebrada com a participação dos congadeiros, que acompanham os cânticos litúrgicos tocando os seus instrumentos, além de entrarem dançando na igreja”. E a descrição contemporânea feita pelo autor reflete outras descrições, feitas dois séculos antes. Assim, escrevendo no início do século XIX, Koster (1942, p. 355) descreve como termina uma missa de congado em Pernambuco:

POR FIM, SUAS MAJESTADES AJOELHARAM-SE ANTE A GRADE DO ALTAR-MOR E A MISSA COMEÇOU. TERMINADO, O NOVO REI DEVIA SER COROADO, MAS O VIGÁRIO ESTAVA COM FOME, E DESEMPENHOU-SE SEM MUITAS CERIMÔNIAS. SEGUROU A COROA, NA PORTA DA IGREJA, O NOVO SOBERANO APRESENTOU-SE E FOI MANDADO AJOELHAR, A INSÍGNIA LHE FOI POSTA E O VIGÁRIO DISSE: — ‘AGORA, SENHOR REI, VAI-TE EMBORA’.

E percorrendo o Brasil entre 1823 e 1826, Matos (2004, p. 176), um oficial português, acentua:

A ESSE TEMPO SENTIRAM-SE VOZES DE HOMENS CANTANDO FORA DA IGREJA, E UMA GRANDE BULHA DE PANDEIROS, CABEÇAS COM PEDRINHAS E PAUS DENTADOS. OS CANTORES ENTRARAM NA IGREJA (ERAM OS MESMOS QUE TINHAM CORRIDO AS RUAS) E NO CORPO DO TEMPO, TENDO CHAPÉUS NA CABEÇA, ROMPERAM DESENTOADA BERRARIA, A QUE CHAMAVAM CÂNTICOS DE LOUVOR A NOSSA SENHORA.

A Igreja, portanto, precisou abrir um espaço ritual para o congado, ou seja, precisou interagir com os congadeiros, assim como estes precisaram interagir com o mundo dos brancos. E esta interação se deu de diversas formas. Mesmo aceitando a existência de reis congos, a Igreja se viu na necessidade de incorporá-los ao seu conjunto de ritos e crenças, associando a realeza africana a, por exemplo, o culto de Nossa Senhora do Rosário. E não apenas ela, mas também santos como Santa Efigênia, São Benedito e São Elesbão — todos negros — passaram a ser representados pelos reis, o que não obliterou, contudo, a identificação destes reis com as nações africanas das quais provinham.

Criou-se uma solução de compromisso entre identidades africanas e a instituição católica, a qual os negros escravizados souberam negociar com considerável habilidade. a qual se manteve em termos contemporâneos, com o congado continuando a ser representado em homenagem a estes santos e, posteriormente, em homenagem a Nossa Senhora Aparecida, igualmente identificada pela cor.

Os congados foram feitos, em síntese, a partir dos mecanismos de controle existentes na sociedade colonial, o que Brandão (1987, p. 196) acentua:

SOB AS APARÊNCIAS DE UM DISCURSO COM ALGUNS TERMOS E EVOCAÇÕES AFRICANIZADOS, OS TERNOS DAS CONGADAS DANÇAM, CANTAM E FALAM AS VARIANTES SIMBÓLICAS DO CONTROLE DA SOCIEDADE COLONIAL, VERTIDAS PELO E PARA O CÓDIGO DA CATEQUESE PRODUZIDO INICIALMENTE POR MISSIONÁRIOS EUROPEUS.

Os próprios reis congos não deixaram de participar ativamente destes mecanismos, estabelecendo relações com os representantes seja do poder colonial, seja do poder administrativo imperante na América Portuguesa, e intermediando o exercício do poder imposto sobre os seus súditos por estes representantes.

Mas, ao mesmo tempo em que assim agiam, estes reis ganhavam autoridade, amplamente reconhecida entre os escravos, para apresentar

as demandas e interesses destes perante governantes e sacerdotes, o que, mais uma vez, conferia a eles um poder bem mais efetivo do que o poder meramente simbólico que tradicionalmente lhes foi atribuído.

Assim como o congado se estruturou a partir da simbiose entre fé cristã e identidades africanas, mesmo elementos da cultura e da simbologia indígena seriam incorporados ao ritual — o que se repetiria, mais tarde, com a presença dos caboclos nas religiões afro-brasileiras —, fazendo, por exemplo, com que a presença de penas — alheias, evidentemente, tanto à indumentária cristã quanto à indumentária africana — fossem notadas nos trajes dos participantes de diversos congados realizados em diferentes partes do Brasil, o que demonstra, mais uma vez, o caráter sincrético do ritual, sempre aberto à absorção de novos elementos.

A interação dos congadeiros com o mundo dos brancos se deu, por fim, em meio a padrões alternados de aceitação festiva e repressão mais ou menos severa. Se o calundu, por exemplo, contou com participantes brancos, estes praticavam o ritual no espaço reservado aos negros, com as elites, pelo menos formalmente, recusando-se a aceitar em seus lares os calunduzeiros. Já os congadeiros por diversas ocasiões encontraram abertas as portas dos sobrados senhoriais. Assim, descrevendo um congado realizado no Paraná, Fernandes (1951, p. 244) acentua:

ERA COSTUME, NOS DIAS DE CONGADA, MINHA AVÓ FAZER ABRIR AS PORTAS DO SEU SOBRADO PARA DAR ENTRADA AO REI CONGO E SEU SÉQUITO, RECEBENDO-O COM UMA MESA DE DOCES. OS CONGOS, DEPOIS DE MERECEM AS HONRAS DA CASA, AGRADECIAM RESPEITOSAMENTE CANTANDO E DANÇANDO, O QUE ERA PARA A GENTE DO VELHO SOBRADO AVOENGO MOTIVO DE GRANDE JÚBILIO E SATISFAÇÃO.

E esta esteve longe de ser uma atitude incomum.

Ao mesmo tempo, foram inúmeras as medidas legais que buscavam normatizar, restringir ou simplesmente proibir os congados. Poderia, afinal, acontecer de o mundo dos brancos ver os congados como úteis por servirem como recreação e válvula de escape para as tensões acumuladas entre os escravos, e poderia acontecer de os congados serem vistos apenas como uma distração inofensiva, cuja proibição iria apenas gerar problemas desnecessários. Mas poderia também ocorrer — e ocorreu com frequência — de os congados serem vistos como manifestações perigosas de uma identidade cuja existência e expressão fugia ao controle dos brancos, o que deu azo a diversas posturas repressivas.

Criaram-se, então, normas que definiriam o comportamento dos congadeiros, estabelecendo o que eles podiam ou não fazer, o que se deu não a partir da dinâmica própria ao ritual, mas a partir das crenças e temores — principalmente de temores — dos escravizadores. E este foi um padrão de procedimento que seria repetido também no século XIX, sendo que, neste período, o congado deixou de ser regulamentado por normas eclesiásticas e passou, progressivamente, a ser normatizado ou reprimido a partir de posturas policiais.

Na edição de 22 de dezembro de 1870, da *Gazeta de Campinas* (apud Gebara, 1982, p. 23), lemos: “Festas de Congos — alguns fazendeiros pedem-nos que façamos ver a polícia o inconveniente de se permitir as chamadas congadas de pretos”. E a polícia por diversas vezes atendeu ao sentido desta solicitação, com alguns exemplos podendo ser dados a respeito. Assim, Malerba (2000, p. 144) menciona um ofício do intendente de polícia ao comandante da guarda, datado de 1816, por ocasião do luto da morte da rainha Maria I, no qual se lê:

TENHO SOMENTE PERMITIDO AO REI DO CONGO, QUE COSTUMA ASSISTIR À FESTA, QUE POSSA SOMENTE JUNTAR A SUA CORTE, E ESTADO, NO ADRO DA IGREJA PARA ASSISTIR AOS OFÍCIOS DIVINOS, RETIRANDO-SE DEPOIS PARA SUAS CASAS, SEM ANDAREM PELAS RUAS, E SE HOVER PROCISSÃO DO TERÇO, POSSAM NELA INCORPORAREM-SE OS MOÇAMBIQUES, COMO ATÉ AQUI, VISTO QUE FORMAM ALAS NA MESMA PROCISSÃO, E SE DIRIGEM NISSO AO CULTO DAQUELA DEVOÇÃO.

Busca-se não reprimir o ritual, mas incorporá-lo ao ritual católico em um momento especialmente solene, traçando, ao mesmo tempo, limites para a participação dos congadeiros. Já outras posturas a serem mencionadas caracterizaram-se por um sentido francamente investigativo ou pura e simplesmente repressivo.

Desta forma, Barreiro (2002, p. 111) acentua:

EM 1848, PARA SER REI DO CONGO NO RECIFE ERA PRECISO OBTER UM DIPLOMA EXPEDIDO PELO CHEFE DE POLÍCIA DA CIDADE. O DIPLOMA SIGNIFICAVA A CONFIRMAÇÃO DA NOMEAÇÃO DO NEGRO PARA REI DE CONGO. PARA QUE O CHEFE DE POLÍCIA CONFIRMASSE A NOMEAÇÃO, CONTUDO, PROCEDIA-SE ANTES A UM RIGOROSO LEVANTAMENTO DAS INFORMAÇÕES NECESSÁRIAS PARA DETERMINAR A CONDUTA DO POSTULANTE AO TRONO.

E Costa (1966, p. 235) assinala: “O Código de Posturas de Serra Negra estabelecia em 1863: ‘São permitidas as Congadas que fazem os pretos pelo Natal, os quais não devem exceder as horas de recolhida, quando excedam serão dispersos e, no caso de desobediência, recolhidos à cadeia’”. O congado transformou-se, portanto, cada vez mais em uma questão policial, o que Silva (1996, p. 117) salienta:

EM MEADOS DO SÉCULO XIX, O REI DO CONGO E SUA CORTE JÁ NÃO TINHAM QUALQUER FUNÇÃO IMPORTANTE JUNTO AO GOVERNO DA PROVÍNCIA; MAIS AINDA, EM PERNAMBUCO, TINHAM SUA POSSE E CONFIRMAÇÃO EM SEUS CARGOS AGORA DADAS PELO CHEFE DE POLÍCIA – E NÃO MAIS PELO GOVERNADOR E CAPITÃO-MOR, COMO NOS TEMPOS DA COLÔNIA.

É um erro, pois, estabelecer uma dicotomia estrita entre o calundu, por exemplo, como uma expressão da cultura negra proibida no mundo dos brancos, e o congado como uma festividade aceita neste mundo. As diversas expressões culturais e religiosas afro-brasileiras aqui estudadas sofreram, afinal, uma repressão que foi mais ou menos acentuada, dependendo dos fatores existentes nas diversas ocasiões, mas que, pelo menos enquanto durou a escravidão, nunca desapareceu de todo.

A repressão sofrida pelo congado, por fim, provocou, como não poderia deixar de ser, transformações em sua continuidade e em sua estrutura, mas não o suficiente para promover o seu desaparecimento, embora estudiosos do ritual, como Gomes e Pereira (2000, p. 245), alertem para o seu declínio, ao acentuar: “A estrutura do Congado foi sofrendo um esvaziamento pela perda progressiva da fundamentação mítica; com a morte dos velhos congadeiros — e na ausência de uma tradição escrita — desaparecia lentamente a sabedoria dos antepassados”. Mais que pensar em declínio, contudo, talvez seja mais correto pensar em termos de adaptação aos novos tempos, o que é natural, aliás, em todo ritual que mantém a sua vitalidade.

Todas as manifestações afro-brasileiras até aqui estudadas foram, em maior ou menor grau, expressões musicais, e a presença da música nas mesmas não pode ser deixada de lado.

O uso de instrumentos de percussão em ritos religiosos já é registrado no Antigo Testamento. Assim, lemos em Êxodo (15, 20): “Então Miriã, a profetisa, pegou um tamborim e todas as mulheres a seguiram, tocando tamborins e dançando” (Bíblia [...], 2002). Da mesma forma, lemos em 1 Samuel (18, 6): “Quando os soldados voltavam para casa, depois que Davi matou o filisteu, as mulheres saíram de todas as cidades de Israel ao encontro do rei Saul com cânticos e danças,

com tamborins, com músicas alegres e instrumentos de três cordas” (Bíblia [...], 2002). E lemos em Salmos (149, 3):

[...] LOUVEM ELES O SEU NOME COM DANÇAS;
OFEREÇAM-LHE MÚSICA
COM TAMBORIM E HARPA [...] (BÍBLIA [...], 2002).

Já entre os negros escravizados brasileiros o tambor foi uma presença indispensável em suas festas, com uma festa de negros em Minas, no início do século XIX, sendo assim descrita por Eschwege (2002, p. 65):

COMO SEMPRE, SEUS INSTRUMENTOS MUSICAIS CONSISTIAM DE ALGUNS TAMBORES, CONFECCIONADOS DE TRONCOS DE ÁRVORES ESTREITOS E OCOS, AFUNILADOS, E FECHADOS COM UM COURO CRU ESTICADO PARA CIMA, TOCANDO-OS COM AS MÃOS. TÊM TAMBÉM CHOCALHOS, FEITOS DE CESTINHAS TRANÇADAS, FECHADAS DEPOIS DE COLOCAREM DENTRO FEIJÃO OU OUTRAS LEGUMINOSAS DURAS. ACOMPANHADOS DESSES INSTRUMENTOS, ELES CANTAM, CADA UM EM TORNO DE UMA ESTROFE DE CADA VEZ, ENTRANDO, ENTÃO, O CORO INTEIRO.

E o tambor possuía um sentido ao mesmo tempo ritual e identitário, o que Dias (2001, p. 869) acentua: “Na África tradicional, tambor é um vínculo a unir os homens entre si e estes à divindade. Ponto focal das comunidades e suas forças, arauto de soberanos e orixás, ele próprio é de origem divina”.

Eles exerciam, portanto, um papel intermediário entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, mas também entre os mortos e os vivos e entre a África e o Brasil. Seu som ecoava a presença da identidade africana em oposição ao mundo dos brancos e por isto, neste mundo, ele foi tão temido. Em consequência, seu uso foi proibido, o que Karasch (2000, p. 315) salienta em relação ao Rio de Janeiro: “Em 1833, um juiz de paz requereu que os cativos da cidade fossem proibidos de tocar tambores porque atraíam escravos das fazendas vizinhas. A partir de então, a polícia passou a prender os que dançavam ao som de tambores”.

O tambor era visto, portanto, como símbolo da tão temida magia africana e como o instrumento utilizado para convocar os negros para a luta contra os seus senhores. Era o instrumento que representava a alteridade perante o negro convertido e submisso que se apresentava para os rituais cristãos, não importando saber até

que ponto esta imagem era equivocada, sendo importante, contudo, salientar o seu reducionismo. Importa ressaltar ter sido esta a sua imagem.

Cria-se, assim, uma dualidade entre a desordem representada pelos tambores e a ordem constituída, em relação à qual Furtado (2008, p. 51) acentua:

O QUE MAIS PREOCUPAVA AS AUTORIDADES ERAM AS DANÇAS E RITOS AFRICANOS, FREQUENTEMENTE ACOMPANHADOS DE SONS DE TAMBORES QUE TIRAVAM O SONO DE MUITOS BRANCOS ATEMORIZADOS NO INTERIOR DE SUAS CASAS. OS TAMBORES AFRICANOS INFLIGIAM REAÇÕES MUITO DIFERENTES DAS PROVOCADAS PELOS SONS DAS CAIXAS QUE ACOMPANHAVAM OS ATOS RÉGIOS E O DESLOCAMENTO DAS AUTORIDADES NA CAPITANIA.

E também Garcia (2003, p. 127) salienta em relação a esta dualidade:

DE UM LADO, PRÁTICAS PARA REGRAR A 'ANIMALIDADE' DAS MÚSICAS AFRICANAS, SEJA PELA PROIBIÇÃO DE 'BATUQUES', SEJA PELO INCENTIVO A MANIFESTAÇÕES MAIS COMPORTADAS COMO OS FESTEJOS RELIGIOSOS. DE OUTRO, PRÁTICAS QUE PROCURAM A APROPRIAÇÃO DESSE ELEMENTO 'PRIMITIVO' E 'SEDUTOR' DO MODAL, COMO NA ELABORAÇÃO DA MODINHA.

A modinha, portanto, incorporou a musicalidade africana, o que Carneiro (1937, p. 132) assinala:

A MODINHA, MELODIA TRADICIONAL BRASILEIRA, NASCEU DA INFLUÊNCIA DO SUDANÊS E DO BANTO NA VIDA NACIONAL: – É O SAMBA NO SEU SENTIDO PERFEITO E ACABADO, – ADORAÇÃO, SÚPLICA, ETC., – SUBSTITUINDO A DIVINDADE PELA MULHER E PELO HOMEM, PELO SENHOR, PELO QUE SEJA, E SUBSTITUÍDA A PRECE POR OUTRA PRECE MAIS HARMONIOSA AO CORAÇÃO.

Mas esta incorporação não foi suficiente para eliminar a simbologia presente nesta musicalidade, e que fez com que ela, em diversas ocasiões, fosse tão temida e tão contestada.

O tambor — e mais especificamente o caxambu — possuiu, portanto, um sentido simbólico em relação ao qual Amantino (2008a, p. 266) acentua: “A presença do caxambu demonstra a importância

de uma tradição africana mantida no cativeiro. O tambor é, para algumas sociedades africanas, uma peça-chave no contato com os ancestrais e com as divindades”. E Giovannini Júnior (2012, p. 179) descreve o seu uso:

NO CAXAMBU EM GERAL SÃO BATIDOS TRÊS OU MAIS TAMBORES OU CAIXAS AO COMANDO DO CANTADOR *QUE PUXA UM PONTO* ACOMPANHADO PELO CORO DA ASSISTÊNCIA. CEDE A VEZ A OUTRO CAXAMBUZEIRO QUE RESPONDE AO ASSUNTO MENCIONADO, SEJA DE SAUDAÇÃO, DE CRÔNICAS DO COTIDIANO OU DE DESAFIO.

Mas, no final das contas, a música negra exerceu uma influência tal, que, de tão evidente e estudada, sequer precisa ser mencionada, e cujas raízes são coloniais, uma vez que, já no século XVIII, todo um conjunto de músicos negros e mestiços exercia a sua arte, desempenhando um papel na música colonial que apenas no século XX um musicista como Curt Lange apreciaria devidamente.

Tal contribuição foi frequentemente ridicularizada, com por exemplo, Lara (1979, p. 77) mencionando em relação à obra de Manuel Antônio de Almeida: “Nas *Memórias*, há um bando de escravos, barbeiros, que dá um tom jocoso, com seus instrumentos desusados, à porta da igreja, antes de se iniciar a solenidade”. Mas, por outro lado, basta citar um aspecto menos conhecido desta influência para dar uma ideia, mesmo que mínima, de sua dimensão. Segundo Andrews (2007), o candombe uruguaio, originalmente dançado por africanos escravos e livres em Montevideo, foi um precursor do tango na Argentina no início do século XX, tendo desaparecido praticamente naquele país, mas persistindo e permanecendo como parte da cultura popular no Uruguai. E persistindo, evidentemente, para além da análise do autor, também no Brasil.



FESTAS

E

RITUAIS



SINCRETISMOS E RESISTÊNCIA

Um conceito bastante utilizado nos estudos sobre as relações entre os escravos e a Igreja é o de falsa catequese. A partir deste conceito a conversão dos escravos ao cristianismo teria sido uma falsa conversão, uma vez que, sob as aparências de um catolicismo epidérmico, eles teriam mantido as suas antigas crenças, permanecendo fiéis a estas enquanto professavam uma fé cristã apenas aparente.

Em relação a este conceito, Hermann (2002, p. 532) acentua:

FOI NINA RODRIGUES QUEM PRIMEIRO DESTACOU O CRUZAMENTO ENTRE A 'CRUZ DE CRISTO E A PEDRA DOS ORIXÁS', ADVERTINDO PARA O QUE CHAMOU DE 'ILUSÃO DA CATEQUESE', POIS OS NEGROS SIMULAVAM A CRENÇA NOS ENSINAMENTOS CATÓLICOS MAS CONTINUAVAM A CULTUAR SEUS DEUSES ATRÁS DAS IMAGENS DOS SANTOS CRISTÃOS.

Antes dele, contudo, já havia uma espécie de crença generalizada no sentido intrinsecamente falso da fé vivenciada pelos escravos. Assim, Ferlini (2001, p. 454) salienta: “Um dos argumentos mais frequentes para se negar aos escravos o descanso de domingos e dias santos era que eles aproveitavam esses momentos para beber e dançar e não para irem à missa”. Fica claro como a religiosidade dos escravos é vista como apenas aparente, uma vez que, para eles, qualquer diversão seria preferível ao culto cristão.

Por outro lado, escrevendo em 1850, Davatz (1972, p. 27), um imigrante suíço, escreve a respeito dos escravos: “Aos poucos conceitos religiosos que lhe são impostos na sua conversão forçada à Igreja Católica Romana, apegam-se firmemente e pensam de modo tão mesquinho dos adeptos de outras seitas como os seus próprios mestres brasileiros”. A fé dos escravos é vista como sincera, mas definida como uma espécie de fanatismo tosco, do qual, evidentemente, um protestante como o autor se vê como vítima.

Mais, contudo, que como uma conversão forçada, ou como uma catequese falsa, o caminho mais correto para a compreensão

do processo é defini-lo como uma fusão, ou como uma justaposição, na qual entraram tanto elementos da religiosidade africana como elementos da religiosidade cristã, com ambos os elementos sendo vistos como igualmente válidos pelo escravo, ao se ver às voltas com um novo conjunto de crenças e ritos.

No catolicismo, afinal, e principalmente na vertente popular deste catolicismo, ele percebeu a existência de elementos mágicos com os quais se identificou plenamente e, nos santos, ele identificou entidades com os quais seus deuses poderiam ser sincreticamente identificados, assim, como os brancos, igualmente, perceberam nos cultos africanos a existência de elementos mágicos úteis para o controle e mediação de seus respectivos cotidianos.

No que diz respeito ao culto oferecido aos santos, temos o exemplo dado por Mott (1996, p. 130), que acentua, em relação a Santo Antônio:

DISPOMOS DE DIVERSAS EVIDÊNCIAS DE QUE JÁ A PARTIR DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVIII O TAUMATURGO LISBOETA ERA CULTUADO EM PELO MENOS TRÊS DIFERENTES RITUAIS AFRO-BRASILEIROS: NOS *CALUNDUS* DE INSPIRAÇÃO ANGOLANA E NO *ACOTUNDÁ* DE VERTENTE MINA, APARECENDO IGUALMENTE EM ÁREAS CULTURAIS LIGADAS À *UMBANDA*.

Mas, o autor também salienta:

ALGUMAS CANTIGAS ENTOADAS EM CASAS DE CULTO AFRO-BRASILEIRAS E CERTOS DITADOS POPULARES RATIFICAM A PERCEPÇÃO, POR PARTE DOS DESCENDENTES DE AFRICANOS, DE QUE O PODER DE SANTO ANTÔNIO, AO MENOS PARA OS NEGROS, ERA MAIS LIMITADO DO QUE OS BRANCOS COSTUMAVAM PROPALAR EM SUAS NOVENAS E RESPOSTOS (MOTT, 1996, p. 133).

Santos, de qualquer forma, foram amplamente cultuados pelos escravos, com santos negros como São Benedito e Santo Elesbão merecendo um culto especial. Por outro lado, os orixás foram preferencialmente identificados a santos brancos como São Jorge, o que Ferretti (1998, p. 187) menciona:

CONVÉM LEMBRAR QUE, NO IMAGINÁRIO E NA EXPRESSÃO ARTÍSTICA AFRO-BRASILEIRA, OS ORIXÁS COSTUMAM SER CARACTERIZADOS COM ATRIBUTOS DE SANTOS CATÓLICOS, QUASE TODOS BRANCOS, COMO, POR EXEMPLO, O GUER-

REIRO ROMANO PELO QUAL OGUN É REPRESENTADO EM MUITOS CANDOMBLÉS.

Mas esta foi uma escolha acima de tudo pragmática. Assim, mencionando o fato de São Benedito não ter sido identificado com nenhum orixá, Câmara Cascudo (1984, p. 119) salienta: “A exclusão de São Benedito do panteão jeje-nagô no Brasil constituirá ainda uma defesa dos seus orixás, escolhendo os santos brancos como impossibilidades de personificação africana viver neles aos olhos da fiscalização repressora dos amos e policiais”.

E não apenas a crença nos santos, mas também o culto à Virgem — e especialmente o culto a Nossa Senhora do Rosário — também foi um fator de grande importância no processo de conversão e sincretismo.

Já em Portugal, tal fator operou de forma ampla, com Braudel (1984, p. 374) quantificando este processo:

EM LISBOA, ONDE AFLUEM OS RECÉM-CHEGADOS, OS MAIS MISERÁVEIS SÃO OS ESCRAVOS NEGROS. EM 1633 SÃO MAIS DE QUINZE MIL, PARA UMA POPULAÇÃO GLOBAL QUE SE SITUA EM TORNO DE CEM MIL, E DESFILAM TODOS, NAS RUAS DA CIDADE, NO DIA DA FESTA DE *NUUESTRA SEÑORA DE LAS NIEVES*, DE NOSSA SENHORA DAS NEVES, OCASIÃO PARA VESTIREM TANGAS E PANOS COLORIDOS.

E Eugênio (1996, p. 114) salienta:

OS NEGROS ENTRARAM EM CONTATO COM NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, EM PORTUGAL, AINDA NO SÉCULO XV, A PARTIR DOS DOMINICANOS, QUE FORAM UM DOS MAIORES DIVULGADORES DESSA DEVOÇÃO, CHEGANDO A LEVÁ-LA ATÉ AS DIVERSAS REGIÕES LITORÂNEAS DE ÁFRICA, ONDE OS PORTUGUESES ESTABELECEM DIVERSOS TIPOS DE RELAÇÕES.

Era costume dos escravos, no período colonial, arrancar as sementes de um capim, que eram chamadas de “Lágrimas de Nossa Senhora”, por serem especialmente grossas, e com elas montar um rosário a ser utilizado em suas orações. E o Rosário usado pelos negros, nesta situação e em outras, transformou-se em um eficiente ritual catequético, muito superior aos rituais forçados e superficiais até então vigentes.

O culto a Nossa Senhora do Rosário, por fim, pode apresentar variantes tais como a que Meyer (2001, p. 237) descreve:

TALHEIRAS, OU TAIERAS, SÃO UM CORTEJO DE MULHERES VESTIDAS DE BRANCO, QUE CANTAM E DANÇAM E FORMAM O SÉQUITO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO. TALVEZ SE INSPIRASSEM NELAS AS NEGRAS QUE ATÉ HOJE, EM CACHOEIRA, NA BAHIA, FORMAM A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE QUE, TRAJADAS DE BRANCO, HÁ MAIS DE DUZENTOS ANOS DANÇAM PARA A VIRGEM NO DIA 14 DE AGOSTO.

Se o culto a Nossa Senhora do Rosário foi um eficiente meio de conversão, ele representa o sentido sincrético desta conversão. Afinal, o rosário utilizado no culto lembra o ifá, que é um ritual de adivinhação introduzido pelos iorubás, e que pode ser um cordão feito de búzios, mas também pode ser o òpele-ifá, que é um colar aberto composto por um fio trançado, ou o opon-ifá, que é uma tá-bua sagrada feita de madeira. De qualquer forma, o sentido mágico dado ao rosário ou ao ifá possui um claro sentido sincrético.

Há uma especificidade que ajuda, ainda, na compreensão do sincretismo afro-brasileiro, e em relação à qual Bastide (1983, p. 59) assinala: “O negro americano deixou-se contaminar; perdeu os seus deuses e sua mágica; tornou-se cristão sem que a conversão, todavia, lhe permitisse romper uma certa resistência existente pelo menos nas classes superiores da sociedade”. Já em relação ao afro-brasileiro, tal perda em momento algum chegou a se concretizar; pelo contrário, os deuses africanos migraram para o Brasil e aqui se aclimataram, convivendo com novas entidades que o afro-brasileiro criou e recriou continuamente.

Bastide (1983, p. 161) ainda acentua: “Na América protestante, onde a ausência do culto dos santos impediu a união orixá-santo, é na interpretação da Bíblia, unicamente, que se pode encontrar alguma coisa de análogo ao sincretismo que estudamos aqui”. Já no Brasil, segundo Thornton (1998, p. 258), ao contrário de consultar um livro de revelações como a Bíblia, que determina o curso da ação de qualquer situação, os africanos simplesmente se aproximam de um sacerdote ou de um médium e esperam uma resposta quase imediata para uma situação específica.

Há um pragmatismo evidente nesta relação com o sobrenatural e, a partir dele, a apropriação do catolicismo — seus ritos, suas crenças, suas instituições — por parte dos escravos foi antes pragmática que mística e doutrinária. A Igreja forneceu a eles um espaço institucional do qual eles se aproveitaram para criar suas irmandades e confrarias, e lhe impôs ritos que foram transformados em ritos afro-brasileiros como o congado, além de o próprio can-

domblé não rejeitar o cristianismo, seguindo, pelo contrário, as suas datas e as suas festividades.

Ramos (1954, p. 256) assinala em relação a este processo de apropriação institucional: “O negro aproveitou as instituições aqui encontradas e por elas canalizou o seu inconsciente ancestral: nos autos europeus e ameríndios do ciclo das janeiras, nas festas populares, na música e na dança, no carnaval”. Da mesma forma, Bastide (1951, p. 20) acentua:

NO DECURSO DA QUARESMA, OS CANDOMBLÉS FECHAM SUAS PORTAS EM SINAL DE LUTO PELA MORTE DE CRISTO. NO MÊS DE MAIO, PROCEDEM-SE ÀS LITANIAS DA VIRGEM DIANTE DO ALTAR CATÓLICO DO BARRACÃO, QUER SE REZE AOS DEUSES AFRICANOS SOB IMAGENS CATÓLICAS, QUER SEJA A PRECE INTEIRAMENTE CRISTÃ.

E Motta (1982, p. 150) salienta:

EM TERMOS RIGOROSOS, NÃO SE PODE DIZER QUE O XANGÔ PENSE EM SALVAR A VIDA DE NINGUÉM. SUAS PREOCUPAÇÕES REFEREM-SE EXCLUSIVAMENTE A ESTE MUNDO. A IGREJA CATÓLICA É ENCARADA COMO UMA RELIGIÃO PERFEITAMENTE VÁLIDA, SENDO OS SEUS RITOS E CRENÇAS ACEITOS PELO POVO-DE-SANTO E CHEGANDO ATÉ A CONSTITUIR, PELO MENOS NO QUE SE REFERE AO BATISMO, CONDIÇÃO ESSENCIAL PARA A INICIAÇÃO DENTRO DO XANGÔ.

Por fim, Silva (1997, p. 84) acentua em relação à dona Carmen Teixeira da Conceição:

TAMBÉM CATÓLICA, COMO TANTAS TIAS AFRO-BRASILEIRAS, DONA CARMEN, EM 1887, ASSISTIU À INAUGURAÇÃO DO MONUMENTO A ZUMBI DOS PALMARES, NA PRAÇA ONZE, E ORGULHAVA-SE DE SER 'A MAIS ANTIGA INTEGRANTE DA IRMANDADE DE SÃO JORGE', EM TODA A CIDADE DO RIO DE JANEIRO.

Já a postura da Igreja, frequentemente, foi outra. Desta forma, uma das mais célebres manifestações deste processo sincrético é a lavagem das escadarias do Senhor do Bonfim, que ocorre em Salvador na segunda quinta-feira após a Festa de Reis. Mas é esta festa, iniciada em 1773, que demonstra como a Igreja nem sempre aceitou pacificamente a apropriação de seus ritos e crenças pelos

afro-brasileiros, uma vez que a lavagem da escadaria derivou da proibição, feita pelo clero, de os negros escravizados lavarem a parte interna do templo, já que o Senhor do Bonfim havia sido identificado com Oxalá por seguidores do candomblé.

Landes (1967, p. 260) salienta: “Nosso Senhor do Bonfim é o padroeiro da Bahia; é Jesus e é Oxalá. A lavagem da igreja, ao mesmo tempo rito católico e africano, se realiza nos começos do Ano Novo e simboliza renovação e esperança”. E a identificação entre Oxalá e o Senhor do Bonfim indica a existência de uma continuidade da herança africana que caracterizou o catolicismo negro em seus diversos momentos, tanto na irmandade quanto em cultos nos quais os deuses afro-brasileiros se confundem com os deuses cristãos (o Senhor do Bonfim não seria, afinal, uma espécie de deus local?).

Assim, um estudioso do candomblé baiano, como Querino (1988, p. 35), já assinala, no início do século XX, em relação a este processo: “O africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças. Encontrou no Brasil a superstição, consequência fatal aos povos em sua infância”.

Segundo Heusch (1989), qualquer religião atualmente, incluindo o catolicismo, é um fenômeno sincrético. Mas, partindo do pressuposto do autor, que considero correto, como conceituar o sincretismo afro-cristão?

O sincretismo, efetivamente, não pode ser pensado apenas em termos de justaposição — embora também o seja —, sendo, antes, um processo de mutação permanente a partir do qual elementos de religiosidades diversas interagem uns com os outros, se fundem e se recriam, dando origem a crenças e ritos que são ao mesmo tempo novos e tradicionais.

Trata-se de um processo baseado ao mesmo tempo no conflito e na solidariedade, na oposição e na semelhança, no estranhamento e no reconhecimento. E foi a partir deste processo que surgiram as religiões afro-brasileiras, que absorvem elementos do cristianismo, mas que também são africanas.

Bastide (1971, p. 261) acentua:

O SINCRETISMO MARCA UMA DAS CONDIÇÕES DOS PAÍSES DE ESCRAVIDÃO QUE É A MISTURA DE RAÇAS E DE POVOS, A COABITAÇÃO DAS MAIS DIVERSAS ETNIAS NUM MESMO LUGAR E A CRIAÇÃO, ACIMA DAS 'NAÇÕES' CENTRADAS SOBRE SI MESMAS, DE UMA NOVA FORMA DE SOLIDARIEDADE NO SOFRIMENTO, UMA SOLIDARIEDADE DE COR.

Mas a utilização do conceito é polêmica, com Augras (2008, p. 31), por exemplo, contestando o uso do termo, ao salientar:

NAS REGIÕES ONDE A RELIGIÃO NAGÔ TRADICIONAL PODE SUBSISTIR, E PARTICULARMENTE EM SALVADOR, BEM COMO NOS TERREIROS FUNDADOS POR SACERDOTES VINDOS DA BAHIA, É-NOS DIFÍCIL FALAR EM SINCRETISMO. TODAS AS DEFINIÇÕES QUE ENCONTRAMOS DA PALAVRA 'SINCRETISMO' DÃO COMO ESSENCIAL A FUSÃO DE VÁRIOS ELEMENTOS. NO CASO DO CANDOMBLÉ DE RITO NAGÔ, PARECE TRATAR-SE DE JUSTAPOSIÇÃO MAIS DO QUE FUSÃO.

Arthur Ramos, por outro lado, pensa o sincretismo como uma espécie de fenômeno social total, à maneira de Marcel Mauss, no qual todos os elementos interagem e terminam por criar algo de inteiramente novo. Assim, Ramos (1951, p. 66) acentua: “A obra do sincretismo e das transformações religiosas é tão rápida que acredito já não haver cânticos yorubas puros nos candomblés da Bahia. O que existe é uma salada de palavras que apenas subsistem pelo poder emotivo que delas se desprende”. E Souza (2002, p. 150) salienta em relação à perspectiva adotada pelo autor: “O *sincretismo* faria parte da adaptação, ocorrendo quando os traços culturais originais e estrangeiros se combinavam tão intimamente que o resultado era um todo cultural novo, produto de uma relação harmoniosa entre as partes”.

Ramos (1951, p. 120), de fato, acentua:

NA REALIDADE, AS RELIGIÕES E CULTOS DO NEGRO E DO MESTIÇO BRASILEIROS CONTEMPORÂNEOS, EMBORA SE LHESS RECONHEÇA A ORIGEM AFRICANA, SÃO A RESULTANTE DE UMA MESCLA CURIOSA, ONDE VÁRIAS FORMAS MÍTICAS ENTRARAM EM CONTATO, UMAS SE FUNDINDO A OUTRAS, AS MAIS ADIANTADAS ABSORVENDO AS MAIS ATRASADAS, ORIGINANDO UMA VERDADEIRA SIMBIOSE OU *SINCRETISMO* RELIGIOSO.

E Ramos (1947, p. 521) assinala, ainda, um aspecto contemporâneo deste processo:

AS FORMAS URBANAS MAIS RECENTES DO SINCRETISMO SÃO COM AS PRÁTICAS ESOTÉRICAS, OCULTISTAS, MAÇÔNICAS, TEOSÓFICAS, QUE SÃO FARTAMENTE DIVULGADAS ATRAVÉS DE LIVROS DESSE OCULTISMO POPULAR TÃO DISSEMINADO EM TODOS OS CENTROS URBANOS DAS GRANDES CIDADES DO MUNDO.

Fusão ou justaposição, o fato é que o processo ocorreu, e Valladares (1969, p. 38) acentua em relação a ele: “Poderíamos afirmar, a grosso modo, que o sincretismo religioso africano-católico no Brasil tem a idade correspondente do surgimento dos primeiros mestiços”.

Tal processo fez, ainda, com que o negro absorvesse, em sua cultura e em sua religião, elementos dos mais diversos, o que Almeida (1968, p. 110) salienta: “Pela própria natureza de sua mentalidade primitiva, o negro tinha de ser um elemento de condensação de crenças, superstições e tabus, muitos dos quais vieram com ele da África e, naturalmente, aqui polarizou um sem número de outros locais”.

Não se trata, evidentemente, de nada que possa ser atribuído a alguma forma de “mentalidade primitiva”, mas de um processo consideravelmente amplo, que abrange a fusão ou justaposição de símbolos, crenças e ritos que têm sua origem entre os indígenas, são provenientes da África, vieram de Portugal e englobam, inclusive, mitos e personagens medievais, o que, por exemplo, Ferretti (1995, p. 180) salienta: “As caixeiros sempre tiram versos referindo-se ao ‘sábio imperador’ Carlos Magno, canonizado pela Igreja na Idade Média, o que evidencia a persistência da gesta de Carlos Magno em nossa cultura popular”. E o escravo, neste processo, desempenhou um papel de importância crucial.

Mas não apenas ele, uma vez que o imigrante, posteriormente, faria parte deste processo, trazendo para ele suas culturas populares, suas crenças e seus ritos e incorporando-os ao contexto religioso e cultural do qual passou a fazer parte. Uma festa como a do Divino, por exemplo, pode ser comemorada diferentemente por imigrantes, negros e índios, o que Ferretti (1995, p. 170) acentua:

EM ALGUNS LUGARES, A FESTA DO DIVINO É CARACTERÍSTICA DE IMIGRANTES PORTUGUESES, COMO NO RIO DE JANEIRO, AO LONGO DO SÉCULO XX. NA AMAZÔNIA, APARECE COMO FESTA DE ÍNDIOS OU DE NEGROS. EM OUTRAS REGIÕES É FESTA DE BRANCOS RICOS. EM SÃO LUIS DO MARANHÃO, O DIVINO É UMA FESTA DE TAMBOR DE MINA.

Mas ele também não deixou de tomar como suas as religiões afro-brasileiras, o que Oro (1999, p. 45) exemplifica:

PARTICULARMENTE NO RIO GRANDE DO SUL, DADA A IMPORTÂNCIA HISTÓRICA DA IMIGRAÇÃO EUROPEIA, NOTADAMENTE ITALIANA E ALEMÃ, O BATUQUE, EMBORA SURJA NAS COMUNIDADES NEGRAS DE PELotas E RIO GRANDE, RAPIDAMENTE PASSOU A SER FREQUENTADO POR INDIVÍDUOS PROVENIENTES DAQUELES E DE OUTROS GRUPOS ÉTNICOS.

O escravo não aceitou passivamente sua condição de escravo, gerando uma tradição de resistência na cultura popular em relação à qual Antonacci (2005, p. 302) acentua, no que diz respeito à literatura de cordel: “Na perspectiva do conflituoso processo de escravização no Brasil, evidenciando que resistiram e lutaram, de múltiplos modos, a ‘ser escravo’, o universo dos folhetos de cordel ainda produziu imagens referentes a esta não-aceitação da condição escrava”. E ele resistiu também em termos rituais, o que Dean (1977, p. 90) exemplifica em seu estudo sobre Rio Claro:

OS ESCRAVOS GUARDAVAM PRÁTICAS RELIGIOSAS PRÓPRIAS E DANÇAVAM O SENSUAL LUNDU, EM DESDÉM AOS BRANCOS, E, PORTANTO NÃO PARA OS OLHOS DELES, E QUE POSSUÍAM SENTIDOS FORA DO ENTENDIMENTO DE SEUS CAPTORES. NOS MESES QUE PRECEDERAM A ABOLIÇÃO, ELES LEVARAM SEUS TAMBORES PROIBIDOS PARA AS CIDADES, ACENDERAM FOGUEIRAS E ATERRORIZARAM OS MORADORES COM SUAS DANÇAS.

Neste contexto, terreiros transformaram-se em refúgios, o que Santos (2005, p. 209) menciona em relação a Salvador: “Candomblés como refúgio de escravos já havia sido observado pela imprensa nos anos que antecederam à emancipação dos escravos”. E, por fim, mais que meramente aceitas, as religiões afro-brasileiras impuseram a sua presença.

Foram atacadas pela polícia, definidas como uma manifestação subalterna e retrógrada pelas elites brancas, mas, por volta do fim do século XIX, impuseram um processo de reconhecimento que enfrentaria — e enfrenta —, a partir daí, percalços e incompreensões maiores ou menores.

O sincretismo, em síntese, não encontrou no negro um agente passivo a aceitar sem contestações a nova fé que lhe era imposta. Pelo contrário, ele reafricanizou-se a partir de suas associações e a partir de seus terreiros, principalmente no meio urbano onde, longe de seus senhores (se bem que perto da polícia), encontrou maior liberdade de atuação.

A festa, para o negro, era mais do que festa, assim como o rito era mais do que rito: eram formas de resistência, era um esforço de sobrevivência em meio ao mundo dos brancos, e mundo este que tendia a negar a sua presença tanto em termos culturais quanto em termos religiosos. As religiões afro-brasileiras são, portanto, o resultado do sincretismo, mas são, também, a consequência de uma oposição.



O MAL E A CURA

O feitiço possui uma importância fundamental nas religiões afro-brasileiras, o que Maggie (1992, p. 200) acentua: “Espiritismo, umbanda, macumba e candomblé são categorias construídas na luta e através do feitiço, o operador lógico da classificação hierárquica, regidas pelo princípio de alto e baixo espiritismo”. E Ramos (1937, p. 302) destaca as suas origens africanas, bem como as transformações por ela sofridas, ao assinalar: “A magia fetichista de origem *youruba* chama-se na Bahia *ebó*”.

Mas, além de suas origens africanas, a magia afro-brasileira também possui raízes no cristianismo; na apropriação de rituais e elementos católicos e em sua utilização a partir de rituais com os quais não apenas os praticantes destas religiões, mas também os católicos, em proporção considerável, se identificaram. E estes, por fim, são rituais e elementos dos quais, mais recentemente, os neopentecostais, em suas diversas denominações, têm feito largo uso.

O termo feitiçaria, por outro lado, é utilizado com restrições nos terreiros, o que Ferretti (2001a, p. 153) menciona:

ENTRE AS PESSOAS LIGADAS A TERREIROS, APESAR DE O TERMO ‘FEITIÇARIA’ SER, ÀS VEZES, TAMBÉM UTILIZADO NO SENTIDO DE RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA EM GERAL, É MAIS EMPREGADO COMO SINÔNIMO DE ‘MAGIA NEGRA’ (DE TRABALHO PARA O MAL), DAÍ POR QUE NUNCA APARECE NOS DISCURSOS DOS NOSSOS INFORMANTES COMO CATEGORIA DE AUTODEFINIÇÃO.

Mas, por outro lado, a feitiçaria, entre os escravos, desempenhou um papel assim descrito por Machado (1994, p. 98):

ORA, DO PONTO DE VISTA DA COMUNIDADE ESCRAVA NÃO CABIA AO FEITICEIRO CRIAR O MAL OU A DESGRAÇA, MAS, ANTES, EXORCIZÁ-LOS ATRAVÉS DOS MEIOS ADEQUADOS, FOSSEM ESTES REPRESENTADOS PELA DOENÇA, PELAS CARÊNCIAS

MATERIAIS OU AFETIVAS, PELOS SENHORES E, OBVIAMENTE, PELA PRÓPRIA ESCRAVIDÃO.

E em relação ao qual Figueiredo (2012, p. 44) assinala: “Muitas vezes as práticas mágicas, caracterizadas como feitiçaria pelas instituições políticas e religiosas, eram acionadas pelas escravas a fim de amenizar os rigores da escravidão”.

A magia desempenhou a função, ainda, de facilitar o ajustamento do negro ao novo mundo para o qual fora levado de forma compulsória, permitindo a ele a elaboração de técnicas que permitissem suavizar os medos e angústias provenientes do contato com o desconhecido. Operando rituais mágicos, o escravo acreditava manter sob relativo controle as forças da natureza e a ação dos senhores, não se mantendo, então, como ser meramente passivo perante o universo no qual vivia.

E mais tarde, perante a modernidade que o excluía, a magia permitiu ao negro a construção de uma identidade ambígua, a partir da qual cabia a ele a posse de recursos que os arautos da modernidade que o negava desconheciam ou chamavam de “baixo espiritismo”. A magia foi, então, uma espécie de lado escuro da modernidade que o fim da escravidão anunciava.

Rituais mágicos compensavam, por fim, a carência na qual seus participantes viviam. Segundo O’Gorman (1967), os serviços públicos de medicina, por serem insuficientes e deficientes, não suprem as necessidades dos pobres, mas os espíritos descem para curar e consolar os que não podem se dar ao luxo de procurar a medicina particular.

Mais, contudo, que suprir a carência material salientada pelo autor, a magia outorgava aos seus praticantes uma energia que a sociedade lhes negava. E o caráter energizante dos ritos mágicos ainda se mantém no candomblé, o que Sampaio (2009, p. 140) acentua a partir da menção a um destes ritos:

NO CANDOMBLÉ ATUAL, BANHOS DE FOLHA TÊM IMPORTÂNCIA TAMBÉM COMO PRÁTICA DE CURA, OU DE RESTAURAÇÃO DE AXÉ, OU FORÇA VITAL, ENERGIA, FORÇA SAGRADA QUE OS SEGUIDORES DESTA RELIGIÃO ACREDITAM EXISTIR TANTO NOS ORIXÁS, AS DIVINDADES, COMO NAS FORÇAS DA NATUREZA E NOS SERES VIVOS, ANIMAIS OU VEGETAIS.

A prática da feitiçaria e o concomitante surgimento do feiticheiro se deram também por motivos pragmáticos, derivados da necessidade que os praticantes das religiões afro-brasileiras tinham de se

esconder da repressão exercida pela polícia e pelos senhores, em um processo assim descrito por Delumeau (1990, p. 266):

POSTO O SOL, OS CAMINHOS DO BRASIL SE FECHAVAM AOS BRANCOS, QUE SE TRANCAFIAVAM EM SUAS VASTAS MORADIAS POR TEMOR DOS ESCRAVOS. E ESTES APROVEITAVAM A ESCURIDÃO PARA REENCONTRAR E EXPRESSAR UMA SOCIABILIDADE QUE NÃO PODIA MOLDAR-SE À FORMA DO SISTEMA COLONIAL.

Quem, em condições normais, seria um sacerdote a exercer publicamente o seu culto, se transformou em feiticeiro a atuar na clandestinidade. O rito, então, terminou por consolidar, na prática, o sentido pejorativo que o mundo dos brancos havia lhe conferido, com o sacerdote se transformando no vidente, no curandeiro e no feiticeiro. Assim foi visto pelo negro, mas também pelo branco, que passou a temê-lo a partir dos poderes que lhe atribuía.

Surgiu a figura do adivinho africano capaz de prever o futuro, do quimbandeiro capaz de fazer o mal, do curador capaz de suprir as deficiências da medicina dos brancos e do benzedor capaz de proteger quem o procurava do mal que lhe havia sido destinado; todas, figuras procuradas e temidas por todos, brancos e negros, homens livres, escravos e senhores.

E mesmo algumas nações se especializaram na prática da magia, com seus membros sendo especialmente reverenciados, respeitados e temidos por isto, como foi o caso dos malês, que eram vistos como detentores dos segredos da magia negra, o que trouxe duas conseqüências: fortaleceu a imagem de rebeldes e seres perigosos que sempre foi a deles; e permitiu a muitos lucrar com esta prática e mesmo viver dela.

A prática da magia se deu por meio de instrumentos como o amuleto, que fez e ainda faz parte tanto do universo do catolicismo popular como do universo das religiões afro-brasileiras. Destes amuletos a figa foi, provavelmente, o mais popular, podendo ser definida como uma antiga proteção africana utilizada para evitar o mau olhado, com Valente (1976, p. 28) acentuando em relação a eles:

QUE SÃO OS TALISMÃS E AMULETOS, MUITOS DELES DE USO TÃO ESPALHADO ENTRE OS POVOS CULTOS, SENÃO PURA MANIFESTAÇÃO DE FETICHISMO? FETICHISMO MASCARADO. FETICHISMO QUE SE ESCONDE, POR VEZES, SOB O DISFARCE E ENFEITE OU ADORNO. NESTE CASO, POR EXEMPLO, ESTÁ A FIGA, DE SIGNIFICAÇÃO INDISCUTIVELMENTE FÁLICA.

Também os malês fizeram largo usando destes amuletos, o que Meyer (1993a, p. 82) salienta:

ERAM AMPLOS ESSES PODERES MÁGICOS DOS MALÊS SENDO MUITO POPULARES OS SEUS AMULETOS, CONFECCIONADOS PELOS LETRADOS. ERAM PEDAÇOS DE PAPEL CUIDADOSAMENTE DOBRADOS, SEGUNDO UM RITUAL IGUALMENTE MÁGICO, ONDE ESTAVAM ESCRITOS ORAÇÕES E TRECHOS DO ALCORÃO E DESENHOS ISLÂMICOS.

Mas o uso destes amuletos não se restringiu aos malês nem aos escravos, com sua posse fazendo parte do imaginário da religiosidade brasileira. Tal posse foi disseminada, o que reflete a importância central da magia nesta religiosidade, e importância esta salientada por diversos autores e estudada de forma clássica por Yvonne Maggie.

A tradição cultural brasileira, segundo Camargo (1961, p. 112), “É impregnada de um estilo sacral de compreender a realidade”. E é este estilo que a autora transforma em seu objeto de estudo. Maggie (2007, p. 371) acentua a existência “De uma cosmologia presente na sociedade brasileira alicerçada em uma crença que afeta pessoas de todas as classes: a de que há pessoas que utilizam poderes sobrenaturais para produzir malefícios”. E acrescenta:

NINGUÉM PODE DIZER QUE ESSA CRENÇA É DE NEGROS E IGNORANTES E TAMBÉM APENAS DE DESCENDENTES DE AFRICANOS. O ESTADO PARTICIPAVA DELA COMO NOS PROCESSOS DE CAÇA ÀS BRUXAS EUROPEIAS. A DIFERENÇA É QUE AQUI NO RIO DE JANEIRO, DE 1890 A 1940, A CRENÇA NÃO SE FUNDA NA POSSESSÃO DEMONÍACA, MAS NA IDEIA DE QUE ALGUMAS PESSOAS TÊM PODERES DE RECEBER MANIFESTAÇÕES DE ESPÍRITOS PARA PRODUZIR MALEFÍCIOS.

Há, portanto, uma crença compartilhada na validade dos efeitos da magia, e crença da qual perseguidos e perseguidores, acusadores e acusados, elites e subalternos participam, o que Maggie (1992, p. 81) salienta:

A PROVA DE QUE A FEITIÇARIA É CRENÇA EM QUE TODOS OS QUE PARTICIPAM DO PROCESSO ACREDITAM ESTÁ NO FATO DA DISCUSSÃO TRAVADA ENTRE ACUSADOS, ACUSADORES, JUÍZES, PROMOTORES NÃO DESQUALIFICAR A FEITIÇARIA. NÃO SE NEGA A EXISTÊNCIA DO MAL PRODUZIDO DE FORMA

MÁGICA. NEGA-SE OU ACEITA-SE O FATO DE UM INDIVÍDUO EM PRATICAR A MAGIA MALÉFICA, FAZER O MAL.

E a magia, neste contexto, conclui Maggie (1992, p. 274), não pode ser vista como mera sobrevivência ou arcaísmo:

A TEORIA DA FEITIÇARIA IMPLICA NESSA IDEIA DE UM SISTEMA DE PENSAR, DE UMA FORMA DE CONHECIMENTO DIFERENTE DA CIÊNCIA E DA RELIGIÃO, SOBRETUDO PORQUE PODE CORRER PARALELAMENTE A ELAS. O FEITIÇO NÃO SERIA SOBREVIVÊNCIA DO ARCAÍSMO NA SOCIEDADE BRASILEIRA. ESTÁ NO CENTRO MESMO DA SUA MANEIRA DE PENSAR CONTEMPORÂNEA.

Se a magia africana foi tão perseguida não era, portanto, apenas por ser pagã, mas por ser vista como eficaz. E a repressão, ao contrário de eliminá-la, terminou por consolidá-la, fazendo com que sua prática clandestina a disseminasse e esta, executada em meio à repressão dos escravizadores, se transformasse, aos olhos dos negros escravizados, em instrumento da luta contra o domínio exercido por aqueles. E os senhores acreditaram na eficácia deste instrumento, o que consolidou, igualmente, o medo do feitiço, para usar a definição de Maggie, e medo que sobreviveu amplamente à escravidão.

Maggie (1992, p. 192) acentua em relação à transição para o século XX: “Não se pode distinguir da própria crença na feitiçaria o combate aos feiticeiros nesses anos da República. Ele se deu em nome do medo dos malefícios”. E Reis (2008, p. 26) salienta, em relação a Salvador do século XIX: “Entre a população, tinha quem denunciasse os curandeiros e adivinhos africanos, enquanto outros os frequentavam, protegiam ou pelo menos toleravam, até por medo da reputação que tinham de possuir poderes extraordinários, medo de feitiço, não mais”.

Este medo permaneceu, e tanto Manoel Querino como Nina Rodrigues o reconheceram na Salvador do século XIX e do início do século XX na qual viveram. Assim, Querino (1955, p. 126) afirma:

ESTÁVAMOS EM PLENO REGIME DE ESCRAVIDÃO. OS AFRICANOS, EM MATÉRIA DE CRENÇA, QUANDO NÃO ERAM SUPERSTICIOSOS, PRATICAVAM A FEITIÇARIA, DE MODO QUE ESTES ÚLTIMOS SE TORNAVAM TEMÍVEIS E OS RESPECTIVOS SENHORES, COM RECEIO DE QUALQUER SURPRESA, CONCEDIAM-LHES CERTAS E LIMITADAS FRANQUIAS, CONTANTO QUE A BENEVOLÊNCIA CALCULADA NÃO IMPLICASSE O MEDO OU O TERROR DO FEITIÇO INCURÁVEL.

E Rodrigues (1935, p. 71) exemplifica as consequências deste medo:

SEI DE UM SENADOR E CHEFE POLÍTICO LOCAL QUE SE TEM CONSTITUÍDO PROTETOR-CHEFE DOS *OGANS* E PAIS-DE-TERRERO. E ACRESCENTE-SE AOS INTERESSES MATERIAIS E DIRETOS A CRENÇA SUPERSTICIOSA NAS PRÁTICAS FETICISTAS POR PARTE DE PESSOAS INFLUENTES, E PODER-SE-Á FAZER UMA IDEIA DO GRAU DE PROTEÇÃO INDIRETA DE QUE HOJE PODEM DISPOR OS FEITICEIROS.

Por outro lado, se a magia africana poderia matar e fazer o mal, ela poderia também curar e fazer o bem, com a crença em seus poderes terapêuticos sendo igualmente compartilhada.

Araujo (1964, p. 40) acentua: “Pequeno é o papel que a medicina tem no candomblé, pois os deuses não são utilizados em benefício dos vivos”. Mas, às forças mágicas nas religiões afro-brasileiras, ao contrário do que salienta o autor, é atribuída uma função terapêutica de considerável importância, e não apenas nela, uma vez que a medicina popular, no Brasil, sempre atribuiu grande importância à ação das forças sobrenaturais e especialmente às forças existentes na natureza, a serem liberadas e manipuladas a partir do uso de procedimentos mágicos.

Esta foi uma crença presente na América Portuguesa e na Europa do classicismo. Mas foi também uma crença presente na África, o que Slenes (2006, p. 287) salienta:

EM PRATICAMENTE TODA A ÁFRICA BANTU A DOENÇA INDIVIDUAL, A NÃO SER QUANDO PAREÇA PARTE DO PROGRESSO NORMAL DO ENVELHECIMENTO DOS IDOSOS, É FREQUENTEMENTE ATRIBUÍDA À FEITIÇARIA HUMANA; ISTO É, À MANIPULAÇÃO DE FORÇAS ESPIRITUAIS PARA BENEFÍCIO PRÓPRIO OU MAL ALHEIO.

E foi uma crença vigente no Brasil desde o período colonial, com, por exemplo, Martins (2005, p. 80) assinalando: “No século XVIII, um monge do Mosteiro de São Bento, em São Paulo, pagou a um pai-de-santo da fazenda São Bernardo para que removesse o quebranto dos escravos, uma forma de doença e mesmo de morte para o qual os brancos não tinham remédio”. E com Reis, Gomes e Carvalho (2010, p. 343) salientando em relação à epidemia de cólera surgida em Pernambuco em 1856, que matou mais de 37 mil pessoas em 10 meses:

EM MEIO À CALAMIDADE E À DESCONFIANÇA QUANTO À COMPETÊNCIA DOS MÉDICOS, SURGIRAM NOTÍCIAS DE UM ESCRAVO DO ENGENHO GUARARAPES QUE TERIA INVENTADO REMÉDIO EFICAZ, JÁ TESTADO EM PARCEIROS E POSTERIORMENTE ALARDEADO POR SEU SENHOR E OUTRAS PESSOAS BRANCAS. APLICADO SOB SUPERVISÃO DE UM MEMBRO DA COMISSÃO DE HIGIENE DA PROVÍNCIA, AO PACIENTE DE UM HOSPITAL DO RECIFE, O REMÉDIO TAMBÉM TERIA FUNCIONADO. MAS O PEDIDO PARA QUE O CURANDEIRO PERMANECESSE OBRANDO MILAGRES NO HOSPITAL NÃO SERIA ATENDIDO POR SEU SENHOR.

Por outro lado, se o senhor temia a magia do escravo, este também temia a magia do senhor, o que gerava um fogo cruzado do qual, no final das contas, ninguém se salvava. Desta forma, segundo Chalhoub (2003, p. 136), “Os escravos e negros livres pobres no Brasil podem achar que determinadas doenças eram utilizadas pelos senhores como armas para atingi-los”. E salienta: “Em suma, havia toda uma tradição cultural e religiosa que, dependendo de seus contextos históricos específicos, podia transformar esculápios em agentes da cólera, ou comissários vacinadores — feiticeiros brancos? — em inoculadores de bexigas e mortes”.



A SOBREVIVÊNCIA E A INTERAÇÃO

Se rituais mágicos são provenientes da África, cabe a pergunta: O que há de sobrevivências africanas nas religiões afro-brasileiras? E cabe outra pergunta: Historicamente, como, a partir de quais perspectivas, esta pergunta tem sido respondida?

Quando falamos em sobrevivências, é preciso, inicialmente, definir do que se trata. Tomemos, então, a definição de Góis (2008, p. 91):

UMA EXPRESSÃO RELIGIOSA É COMUMENTE ACEITA DE MATRIZ AFRICANA, DADA A SUA ORIGEM, A SABER, TER SEU INÍCIO VINCULADO AOS NEGROS AFRODESCENDENTES NO PERÍODO COLONIAL OU PÓS-COLONIAL, E NÃO TANTO PELA PRESENÇA MAJORITÁRIA DESSES NEGROS EM DETERMINADA EXPRESSÃO RELIGIOSA.

Já Prandi (1990, p. 30) salienta em relação ao conceito de africanização:

NÃO É A VOLTA AO ORIGINAL PRIMITIVO, MAS A AMPLIAÇÃO DO ESPECTRO DE POSSIBILIDADES RELIGIOSAS, PARA UMA SOCIEDADE MODERNA, EM QUE A RELIGIÃO É TAMBÉM SERVIÇO E, COMO SERVIÇO, SE APRESENTA NO MERCADO RELIGIOSO, DE MÚLTIPLAS OFERTAS, COMO DOTADA DE ORIGINALIDADE, COMPETÊNCIA E EFICIÊNCIA.

Sobrevivências, portanto, não são, e nem poderiam ser, manifestações integrais da religiosidade africana em terras brasileiras. São, antes, vínculos que ligam as religiões afro-brasileiras às suas matrizes africanas, que se apresentam não tais como eram, mas filtradas e mediadas pela realidade na qual foram inseridas e que as modificou de forma profunda, não as eliminando, contudo.

Mesmo a herança religiosa e cultural dos escravos foi sendo progressivamente transmutada, ao mesmo tempo em que se preservou, o que torna possível pensar em termos de sobrevivências das

modificações sofridas pelas sobrevivências africanas. E este processo passou por etapas assim definidas por Prandi (1998, p. 152): “Até os anos 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana”. E, em relação às quais, Woortmann (1987, p. 245) salienta:

UMA CALMA AFRICANA ESTÁ AINDA PRESENTE NOS RITUAIS, NA ESTRUTURA SIMBÓLICA DA CASA-DE-CULTO E NOS MODELOS COSMOLÓGICOS DOS NEGROS BAIANOS. E MAIS AINDA ESTAVA ENTRE FINS DO SÉCULO XIX E AS PRIMEIRAS QUATRO DÉCADAS DO SÉCULO PRESENTE, QUANDO FOI SOCIALIZADA BOA PARTE DA ATUAL GERAÇÃO ADULTA.

O debate sobre as sobrevivências africanas agregou autores que afirmam a sua existência, bem como outros que as negam de forma mais ou menos radical, e um terceiro grupo que ressalta a existência de sobrevivências difusas, alteradas pelo meio que as absorveram. E este é, também, um debate sobre a pureza das tradições africanas, o qual possui, inclusive, variantes regionais assim delineadas por Fry (2005, p. 153):

É INTERESSANTE NOTAR QUE EM SÃO PAULO E NO RIO DE JANEIRO (E PROVAVELMENTE EM OUTRAS CIDADES TAMBÉM) AS VARIÉDADES DE CULTOS AFRO-BRASILEIROS ACEITÁVEIS E ACEITAS ERAM JUSTAMENTE AS QUE ERAM INACEITÁVEIS NA BAHIA. A BAHIA OPTOU PELA ‘PUREZA’ DA TRADIÇÃO AFRICANA, ENQUANTO AS CIDADES MAIS AO SUL ESCOLHERAM A “PUREZA” DAS INOVAÇÕES DA CLASSE MÉDIA.

Mas, afinal, quais são os argumentos dos debatedores e quem os defende?

Arthur Ramos, Édison Carneiro e Renê Ribeiro são autores que alinhavam argumentos favoráveis à existência de sobrevivências africanas que se mantêm de forma relativamente íntegras no seio das religiões afro-brasileiras. Segundo Montiel (1992), se falamos de culturas negras, estamos fazendo alusão às culturas que apresentam as sobrevivências africanas que, integradas em um sistema, animam a vida de suas comunidades. E este, em linhas gerais, é o argumento defendido por estes autores.

Ramos (1951, p. 31) contesta a existência de uma pureza religiosa, ao afirmar:

AS FORMAS MAIS ADIANTADAS DE RELIGIÃO, MESMO ENTRE OS POVOS MAIS CULTOS, NÃO EXISTEM EM ESTADO PURO. AO LADO DA RELIGIÃO OFICIAL, HÁ OUTRAS ATIVIDADES SUBTERRÂNEAS, NAS CAPAS ATRASADAS DA SOCIEDADE, ENTRE AS CLASSES POBRES, OU, NOS POVOS HETEROGÊNEOS, ENTRE OS GRUPOS ÉTNICOS MAIS ATRASADOS EM CULTURA.

E tais procedências passam por um processo de fragmentação cujas consequências ele assinala:

AS PRÁTICAS MÁGICAS DE PROCEDÊNCIA AFRICANA TENDEM A SE DILUIR CADA VEZ MAIS, ABSORVIDAS PELO PAGANISMO SUPÉRSTITE DE OUTRAS RELIGIÕES. ELAS ATINGEM A UM ESTADO DE FRAGMENTAÇÃO ONDE MUITAS VEZES JÁ NÃO CONSEGUIMOS EXUMAR OS ELEMENTOS. PASSAM AO *FOLK-LORE* (RAMOS, 1951, p. 191).

Ao mesmo tempo, afirma Ramos (1947, p. 515), há influências posteriores a serem levadas em consideração: “Não podemos realmente estabelecer categorias de anterioridade temporal ou de importância sincrética. Tudo depende da maior ou menor exposição dos cultos iniciais a uma ou várias das influências posteriores”.

O autor, contudo, utiliza, por diversas vezes, o conceito de sobrevivência. Desta forma,

OS COSTUMES DE SOBREVIVÊNCIA NEGRA SÃO TÃO EVIDENTES NO BRASIL, QUE BEM MOSTRAM O PODER DA IMPREGNAÇÃO DOS ELEMENTOS PRÉ-LÓGICOS QUE O FORMAM. NÓS VIVEMOS AINDA EM PLENO DOMÍNIO DE UM MUNDO MÁGICO, IMPERMEÁVEL, DE UMA CERTA MANEIRA, AINDA, AOS INFLUXOS DE VERDADEIRA CULTURA (RAMOS, 1951, p. 353).

O autor assinala, ainda, que “As religiões e as práticas mágicas do africano introduzido em terras da América, pelo tráfico de escravos, assimilaram de uma maneira definitiva não só as religiões ‘brancas’, como os próprios hábitos da vida familiar e social, tornando-se *sobrevivências*” (Ramos, 1954, p. 32). E salienta: “Os velhos elementos não desaparecem. São recalcados e incrustam-se no inconsciente coletivo. Tornam-se privados. E entre mostram-se como *sobrevivências* ou *superstições*” (Ramos, 1954, p. 30).

As sobrevivências permanecem, mesmo que de forma inconsciente, conforme acentuado por Ramos (1954, p. 11): “O negro brasileiro atual já não conserva a lembrança desses mitos primitivos. Mas ficou

dormindo no seu inconsciente coletivo a força emocional que outrora os criou”. Sobrevivem, para Ramos (1951, p. 257), como projeções:

O MUNDO MÍTICO EM QUE SE MOVEM OS NEGROS BRASILEIROS É A PROJEÇÃO DESSA PSIQUE PRIMITIVA, ONDE TODAS AS COISAS SE UNEM POR LAÇOS INVISÍVEIS, EM PARTICIPAÇÕES MÍSTICAS, IMPALPÁVEIS, ONDE O EU SE CONFUNDE COM O NÃO-EU, ONDE O MICROCOSMO NÃO SE SEPARA DO MACROCOSMO, ONDE O REAL NÃO CONHECE LIMITAÇÃO COM O IRRREAL.

E, para Ramos (1954, p. 220), permanecem mesmo quando recalçadas:

OS CONTOS AFRO-BRASILEIROS REPRESENTAM VELHOS MOTIVOS TEMÁTICOS SOBREVIVENTES NOS FOLCLORES DE TODOS OS POVOS. A DIFERENÇA RESIDE NO MAIOR OU MENOR GRAU DE DISFARCE DESTES TEMAS, QUE A CIVILIZAÇÃO IMPÕE PELO TRABALHO DE RECALCAMENTO DOS COMPLEXOS BÁSICOS DA FAMÍLIA HUMANA.

A existência destas sobrevivências, para Arthur Ramos, se dá, contudo, em meio à diversidade e à fusão com outros elementos, o que ocorre, por exemplo, no caso da macumba. Assim, Ramos (1947, p. 365) acentua:

É QUASE IMPOSSÍVEL HOJE IDENTIFICAR AS SOBREVIVÊNCIAS PURAMENTE ANGOLO-CONGOLESAS NAS MACUMBAS BRASILEIRAS. ELAS ESTÃO FUSIONADAS A ELEMENTOS DE OUTRAS RELIGIÕES E PRÁTICAS MÁGICAS AFRICANAS, AMERÍNDIAS, E AO CATOLICISMO E ESPIRITISMO POPULAR, QUE A MACUMBA CONTEMPORÂNEA, PELO MENOS NA CAPITAL DO PAÍS, É UM VASTO CONGLOMERADO MÁGICO E RITUAL DE TRANSFORMAÇÕES CONTÍNUAS E RÁPIDAS.

Já Carneiro (1968, p. 149) acentua a africanidade dos ritos praticados no Brasil, em relação, por exemplo, ao culto a lemanjá: “Os locais em que se efetuam as festas públicas de lemanjá na Bahia são um vigoroso indício da antiguidade do processo de fusão entre os gênios das águas da África Ocidental e de Angola”. E salienta: “As práticas sempre foram e certamente continuarão africanas. É significativo que seus domínios jamais tenham compreendido os rios, onde reinam as sereias da Europa” (Carneiro, 1968, p. 151).

Também Ribeiro (1982, p. 125) menciona tal permanência, ao afirmar: “Têm-se mantido os cultos afro-brasileiros mercê do processo enculturativo que vem transmitindo sucessivamente aos descendentes dos primitivos escravos negros valores e normas das culturas africanas aqui introduzidas”. E, por fim, um pesquisador contemporâneo como Parés (2007, p. 365) também enfatiza a existência de um processo de continuidade, ao afirmar:

UMA DAS CONCLUSÕES DE ORDEM MAIS GERAL É QUE OS PROCESSOS DE IDENTIDADE RELIGIOSA, QUE SE ARTICULAM NO CANDOMBLÉ CONTEMPORÂNEO A PARTIR DAS DIFERENÇAS LITÚRGICAS, APRESENTAM UM CLARO PARALELISMO COM OS PROCESSOS DE IDENTIDADE ÉTNICA QUE OPERAVAM ENTRE OS AFRICANOS E SEUS DESCENDENTES NOS SÉCULOS XVIII E XIX.

Já Manoel Querino, ao contrário de salientar a existência de sobrevivências, prefere ressaltar a diversidade do processo de interação vivenciado pelos costumes, ritos e crenças vindos da África. Desta forma, salienta:

MUITOS DOS COSTUMES QUE ORA PASSAMOS A NARRAR DEITARAM RAÍZES PROFUNDAS NO NOSSO MEIO; OUTROS DESAPARECERAM, POR INCOMPATÍVEIS COM O CRISTIANISMO DOMINANTE; OUTROS MODIFICARAM-SE TANTO E SE INFILTRARAM TÃO SUTILMENTE ATRAVÉS DA MASSA COSMOPOLITA DAS NOSSAS POPULAÇÕES, QUE MUITO DIFICILMENTE SE LHES RECONHECEM TRAÇOS NA VIDA DA NOSSA SOCIEDADE ATUAL (QUERINO, 1988, p. 24).

E Roger Bastide, ao invés de usar o termo sobrevivência, prefere utilizar o conceito de depuração, definindo-o como: “A depuração consiste em eliminar da herança ancestral o que se acha em demasiada contradição com a sociedade moderna, tudo aquilo que choque mediante uma recordação demasiadamente brutal da barbárie” (Bastide, 1971, p. 468). E o autor pensa em termos de aculturação, sem, contudo, negar a permanência da africanidade em terras brasileiras, mantendo, então, uma postura analítica próxima à adotada por Arthur Ramos.

Bastide (1971, p. 103) acentua: “O engenho de açúcar ou a grande propriedade cafeeira substituíram no Brasil a comunidade aldeã africana”. Mas, o que poderia representar a aniquilação da herança africana não impediu, por exemplo, que esta ressurgisse no candomblé, com o autor o definindo: “O candomblé é mais que uma seita mística, é um verdadeiro pedaço da África transplantado” (Bastide, 1971, p. 312).

A aculturação não é, segundo Bastide (1971, p. 101), “Inteira-mente a assimilação cultural, o desaparecimento total das civilizações nativas na grande noite destruidora da escravidão”. E, por isto, Bastide (1971, p. 532) conclui:

ENQUANTO A ACULTURAÇÃO NÃO PENETROU ATÉ NO ÂMAGO DAS MENTALIDADES, OU ENQUANTO, EM CONSEQUÊNCIA DO PRINCÍPIO DE CORTE, AS MENTALIDADES NÃO MUDARAM SENÃO EM CERTOS DOMÍNIOS, POLÍTICO, ECONÔMICO, MAS NÃO RELIGIOSO, A REINTERPRETAÇÃO SE FAZ SEMPRE ATRAVÉS DOS VALORES, DAS NORMAS, DOS IDEAIS AFRICANOS.

Outros autores, por fim, preferem salientar, se não o desaparecimento completo da herança africana, pelo menos o desaparecimento de aspectos desta herança. Assim, se as práticas permaneceram africanas em sua essência, o vocabulário, modificou-se por completo:

É EM CONJETURAS, INTERROGAÇÕES E RESERVAS QUE SE ENCONTRAM OS ESTUDIOSOS DIANTE DAS PEÇAS AFRO-NEGRAS, POIS NA ÁFRICA, DESDE QUE SE INICIOU O TRÁFICO DE ESCRAVOS, AS PALAVRAS DO QUIMBUNDO, DO AMBUNDO, DO GÊGE, DO NAGÔ, ETC., TÊM SE ALTERADO TANTO QUE AS DE HOJE QUASE NÃO SÃO AS MESMAS QUE NOS CHEGARAM E AINDA AS CONSERVAM OU TEMOS ALTERADAS (CARNEIRO, 1937, p. 83).

E Almeida (1968, p. 107), décadas depois, chegaria à conclusão semelhante em relação à literatura oral africana:

A LÍNGUA DOS ESCRAVOS NÃO TINHA FORÇA, É CLARO, DE TORNAR CONHECIDA SUA LITERATURA ORAL E NÃO FOI NELA QUE CONTARAM SUAS ESTÓRIAS E DISSERAM SEUS PROVÉRBIOS. LIMITOU-SE A FUNÇÕES DE CULTO E A CERTAS CANTIGAS PARA DANÇA E AOS POUCOS SE FOI MESCLANDO, PORQUE DELAS OS BRASILEIROS POUCO OU NADA APRENDERAM.

A existência de uma “tradição africana” é, por fim, relativizada por Karasch (2000, p. 355), quando ela salienta: “Uma das influências básicas sobre a religião dos escravos do Rio era a falta de conservadorismo religioso. Com efeito, era ‘tradicional’ entre os centro-africanos formar novos grupos religiosos e aceitar novos rituais, símbolos, crenças e mitos”. O que seria tradição africana, portanto, segundo Bastide e Ramos, se transforma, para a autora, em uma espécie de

não-tradição, ou, então, em uma tradição permanentemente reinventada e desprovida de conservadorismo.

Se houve sobrevivências, depurações, aculturações, invenção de tradições, houve também a integração do africano e de seus descendentes à cultura da qual passaram a fazer parte. Foi uma integração subordinada, evidentemente, por ser derivada da condição de escravo que lhe foi imposta, mas, no âmbito desta condição, o escravo batalhou por espaços e liberdades que lhe permitiram manter, na medida do possível, a sua identidade, criando e recriando, a partir daí, a sua religiosidade específica e permitindo a elaboração de uma visão do mundo autônoma em relação à visão dominante.

A existência destes espaços — espaços religiosos, lúdicos, culturais — atuou, ainda, como um mecanismo de compensação perante as humilhações e privações que o negro escravizado — e mais tarde, o praticante das religiões afro-brasileiras — sofria em seu cotidiano. Nestes espaços, ele era o senhor, podia ser eleito rei ou tinha o direito de reconhecer a dignidade de um rei que era um dos seus, podia entrar em contato com o seus deuses e incorporá-los, podia ganhar forças para enfrentar as pressões anômicas da sociedade externa. E ele fez tudo isto.

Nas palavras de Carneiro (1961 *apud* Landes, 1967, p. 101): “Na minha opinião, o candomblé é uma força criadora. Dá às pessoas coragem e confiança e faz com que se concentrem na solução dos problemas desta vida, e não na paz de outro mundo”.

A força criadora aqui mencionada pode ser descrita como uma espécie de estratégia que englobou não apenas o candomblé, mas abrangeu as expressões culturais e religiosas afro-brasileiras, que, postas em prática, permitiram ao negro:

A) CRIAR MECANISMOS DE COMPENSAÇÃO QUE ATUARAM NO SENTIDO DE RECOMPOR A IDENTIDADE E A DIGNIDADE AMEAÇADAS POR UM COTIDIANO QUE AS NEGAVA;

B) FORMAR UMA SOLIDARIEDADE GRUPAL E ASSOCIATIVA QUE O UNIU AOS SEUS SEMELHANTES A PARTIR DE CRENÇAS, VALORES E COSTUMES COMPARTILHADOS;

C) ATUAR DE FORMA POLÍTICA, CULTURAL OU RITUAL EM OPOSIÇÃO AO MUNDO DOS BRANCOS, MESMO QUANDO — COMO NO CASO DAS IRMANDADES — INSTITUCIONALMENTE DELE FEZ PARTE;

D) CRIAR UMA CONSCIÊNCIA DUPLA QUE, NA DEFINIÇÃO DE SLENES (2006, p. 314), É “A ASTUTA HABILIDADE DE CULTIVAR, SIMULTANEAMENTE, ESTRATÉGIAS E IDENTIDADES APARENTEMENTE CONTRADITÓRIAS PARA PODER ENFRENTAR COM ‘GINGA’ TUDO O QUE VIESSE PELA FRENTE”.

O negro, em síntese, precisou adaptar-se e transformar-se, a partir de processos em relação aos quais Hofbauer (2006, p. 338) assinala:

OS DIFERENTES PROCESSOS DE ADAPTAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO REMETEM, DE UM LADO, À DINÂMICA E À MALEABILIDADE INTRÍNSECAS ÀS CONCEPÇÕES TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS IORUBANAS, DE OUTRO, PODEM SER ENTENDIDOS COMO FORMAS DE ACOMODAÇÃO OU COMO REAÇÕES À LONGA HISTÓRIA DE EXPERIÊNCIAS DIASPÓRICAS CONFLITUOSAS E/OU A TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS QUE ENVOLVEM A SOCIEDADE BRASILEIRA COMO UM TODO.

Mas, se o negro escravizado precisou se adaptar à sua condição de elemento juridicamente subordinado, o liberto, após a Abolição e a Proclamação da República, precisou se adaptar a uma realidade que, na prática, negava a sua cidadania ou o transformava em um cidadão de segunda classe. E, ao ser marginalizado, ele precisou construir uma identidade à margem que lhe permitisse expressar-se precisamente a partir do fator que o excluía: sua condição racial e a religiosidade a ela vinculada.

Neste sentido, o candomblé pode ser considerado um meio de afirmação identitária em oposição ao mundo dos brancos, a partir do qual um espaço de socialização marginal — no sentido de ter sido construído à margem deste mundo — ganhou forma a partir de ritos religiosos.

As religiões afro-brasileiras, então, foram religiões estruturadas em oposição ao mundo do qual faziam parte. Segundo Queiroz (1978, p. 236), “Os cultos afro-brasileiros constituíram realmente entidades que veiculam os sentimentos de insatisfação e de protesto contra a destruição das sociedades tribais africanas e de suas civilizações”.

Com isto, elas conseguiram canalizar para o campo religioso tensões e insatisfações presentes no mundo material e cotidiano. Mas, também no campo religioso estas tensões se manifestaram, com determinados ritos visando, então, canalizá-las. Assim, Ribeiro (1972, p. 286) acentua:

A FESTA DE IBEJI É A OCASIÃO ÚNICA, NO GRUPO DE LIDERANÇA AUTORITÁRIA, EM QUE A SUSPENSÃO DOS CONTROLES RÍGIDOS ALI OPERANTES E UMA INVERSÃO DE PAPÉIS (PERMITINDO-SE A LÍDER DO GRUPO ATÉ A SER ASSALTADA) FACILITAM QUE SE RELAXEM AS TENSÕES QUE SEM ESTA OPORTUNIDADE LEVARIAM OS SEUS PARTICIPANTES A FORMAS DIRETAS DE AGRESSÃO E À RUPTURA COMPLETA DO GRUPO.

O candomblé, portanto, é uma expressão religiosa, mas é também uma expressão política: ritual afro-brasileiro em oposição ao poder dominante, mas que também soube existir em interação com este poder, assim como os capoeiras, por exemplo, lutaram a sua luta e jogaram o seu jogo igualmente em oposição a este poder e em interação com ele.



A CAPOEIRA E O DIVINO

Segundo Assunção (2005), a crença nas origens remotas da capoeira, aliada à convicção no caráter inalterado de sua “essência”, tendo sido transmitida como uma linha que vai de um momento de fundação até o presente, conferiu grande autoridade à sua prática contemporânea. Mas, para além da convicção mencionada pelo autor, é preciso, para melhor compreendê-la, definir que origens são estas.

Já Falcão (2005, p. 112) acentua em relação à capoeira:

É POSSÍVEL AFIRMAR QUE, EMBORA ELA TENHA SIDO 'ENGRÁVIDA' NA ÁFRICA, ELA JÁ 'NASCE' NO BRASIL PLURIÉTNICA. METAFORICAMENTE, PODERÍAMOS DIZER QUE SEU 'BERÇO' É AFRICANO, MAS SUA 'CAMA' É BRASILEIRA, EMBORA NESTA POVO DE OUTROS CANTOS TENHAM TIRADO ALGUM 'COCHILÓ'.

No Brasil, sua origem é remota. Nos engenhos, os escravos praticavam jogos de combate em seu tempo livre, especialmente nas tardes de domingo ou durante algumas festividades. Assim, no período colonial, a capoeira já era praticada nos engenhos, mas a luta precisava ser disfarçada pela dança, o que deu origem à ginga, ou seja, aos movimentos rítmicos feitos pelo dançarino-lutador, e movimentos que, sendo inicialmente utilizados como estratégia de disfarce, transformaram-se em elemento essencial da luta. E, segundo Holloway (1989), a capoeira tinha existência ativa no final do século XVIII e foi reconhecida com este nome no início do século XX.

Os capoeiristas eram de origem humilde, havendo entre eles um percentual considerável de africanos. De acordo com Chvaicer (2002), entre 1810 e 1821, no Rio de Janeiro, aproximadamente 17% dos capoeiristas detidos eram africanos. E para os escravos africanos do período, segundo Chvaicer (2002), a capoeira incorporava todos os elementos básicos de um jogo africano, tais como o círculo, a dança, a música, a audiência, bem como os símbolos e rituais de que se serviam os capoeiras no decorrer de suas atividades. Já Falcão (2005, p. 117) salienta:

NO BRASIL DO FINAL DO SÉCULO XIX, ERAM OS TRAPICHEIROS, CARROCEIROS, ESTIVADORES, CARREGADORES DE TODAS AS ESTIRPES QUE SE REUNIAM PRÓXIMO AOS BOTECOS, ÀS PRAÇAS, AOS LARGOS E CAIS A TAGARELAREM, A BRINCAREM, A BEBEREM E A JOGAREM, UTILIZANDO DA CAPOEIRA COMO ATIVIDADE DE LAZER OU DISPUTA POR ESPAÇO.

Por ser uma prática vinculada às camadas mais humildes da sociedade, a repressão à capoeira confundiu-se, enquanto perdurou, com a repressão às classes baixas, além de funcionar, enquanto durou a escravidão, como mecanismo de repressão às rebeliões escravas. Sua prática, afinal, confundiu-se com a luta dos trabalhadores escravizados por sua libertação e assim foi vista pelos escravizadores. E controlar o seu uso foi uma das maneiras encontradas de controlar o comportamento de seus membros e, conseqüentemente, o comportamento dos excluídos.

Os negros escravizados utilizaram a capoeira para, literalmente, lutar com os agentes da repressão, formando para tal as chamadas *malts*, que eram grupos de capoeiristas formados também por homens livres, com Costa (1966, p. 239) acentuando em relação aos capoeiristas existentes no Rio de Janeiro:

FORMAVAM MALTAS QUE REUNIAM, ÀS VEZES, UMA CENTENA DE HOMENS. QUANDO UM SENHOR VENDIA UM ESCRAVO DA CIDADE PARA A FAZENDA, OS DEMAIS, FILIADOS À MALTA, REUNIAM-SE E DESIGNAVAM QUEM O DEVERIA VINGAR. TIVERAM OS CAPOEIRAS PAPEL IMPORTANTE DURANTE A CAMPANHA ABOLICIONISTA.

E também Moraes Filho (1979, p. 258) salienta o caráter associativo da malta:

OS CAPOEIRAS, ATÉ QUARENTA ANOS PASSADOS, PRESTAVAM JURAMENTO SOLENE, E O LUGAR ESCOLHIDO PARA ISSO ERAM AS TORRES DAS IGREJAS. AS QUESTÕES DE FREGUESIA OU DE BAIRRO NÃO SE DESLIGAVAM, QUANDO AS CIRCUNSTÂNCIAS EXIGIAM DESAGRAVO COMUM; POR EXEMPLO: UM SENHOR, POR MOTIVOS DE CAPOEIRAGEM, VENDIA PARA AS FAZENDAS UM ESCRAVO FILIADO A QUALQUER MALTA; ELES REUNIAM-SE E DESIGNAVAM O QUE HAVIA DE VINGÁ-LO.

As *malts*, por outro lado, brigavam também umas com as outras. Nagoas e Guaiamuns eram as principais *malts* existentes

no Rio de Janeiro e, segundo Assunção (2005), ambas recrutavam mais da metade de seus integrantes fora das áreas que eram consideradas como seus territórios. Não havia, portanto, como salienta o autor, apenas uma disputa por território, embora este também fosse um fator de conflito, mas havia uma disputa de poder entre as maltas.

Efetivamente, há uma outra dimensão a ser salientada no processo de organização e atividade das maltas, uma vez que estas expressavam as tensões e diferenças existentes entre os escravos e entre as camadas mais humildes da população. Foi, então, uma luta criada pelos escravos, mas que representou simbolicamente a diversidade do universo formado por estes, que buscavam demarcar seus respectivos espaços perante os senhores, mas também uns em relação aos outros.

A imagem que ficou das maltas foi a de agrupamentos exclusivamente masculinos e, de fato, a capoeira foi, durante muito tempo, uma luta praticada exclusivamente por homens, mas, por outro lado, Pires (2012, p. 286) assinala: “Reza a lenda que, na época em que as maltas de capoeiras do século XIX infestaram as cidades do Rio de Janeiro, Belém e Salvador, as mulheres tinham a função de esconder as armas e repassá-las no momento dos grandes confrontos entre grupos inimigos”. E salienta: “As mulheres que participaram do universo da capoeira no século XIX e na primeira metade do XX, momento em que os praticantes estiveram sob forte repressão policial e jurídica, pertenciam a grupos marginalizados na sociedade da época” (Pires, 2012, p. 294). Da mesma forma, Oliveira e Leal (2009, p. 54) afirmam:

A NÃO IDENTIFICAÇÃO DE MULHERES CAPOEIRAS NA DOCUMENTAÇÃO POLICIAL E JORNALÍSTICA NÃO DESCARTA A POSSIBILIDADE DE SUA EXISTÊNCIA. AO CONTRÁRIO, UMA VEZ IDENTIFICADA SUA PRESENÇA NO UNIVERSO SOCIAL DA CAPOEIRAGEM, A PARTIR DAS REFERIDAS FONTES, FICAM REFORÇADAS AS INFORMAÇÕES DEIXADAS PELA TRADIÇÃO ORAL NOS REGISTROS DE MEMÓRIA, A EXEMPLO DAS CANTIGAS E DOS MANUSCRITOS DOS MESTRES CAPOEIRAS.

Diversas leis foram criadas visando proibir a prática da capoeira. Em 1817, o intendente de polícia Paulo Fernandes Viana anunciou que os negros escravizados descobertos com a posse de facas receberiam pesadas penalidades, que poderiam ser 300 chibatadas ou 3 meses de trabalho forçado. Uma portaria criada em 31 de outubro de 1821 estabelecia a aplicação de castigos corporais para os capoeiristas. O decreto de julho de 1831 determinava a prisão de “[...] capoeiras ne-

gros, assim como de todos que a praticam, mesmo com propósito de diversão”. E lemos nas *Atas do Conselho Geral da Presidência* (apud Caldeira, 1999, p. 236), referentes à Sessão Extraordinária de 15 de setembro de 1832:

O SR. CONSELHEIRO FEIJÓ INDICOU QUE PRINCIPIANDO A INTRODUIZIR-SE ENTRE OS ESCRAVOS O JOGO VULGARMENTE CHAMADO CAPOEIRA QUANDO VÃO ÀS FONTES E A OUTROS LUGARES EM QUE COSTUMAM AJUNTAR-SE, E SENDO A ORIGEM DE MUITAS DESORDENS ENTRE GENTE TÃO BÁRBARA E IMORIGERADA, CUMPRE RECOMENDAR À CÂMARA QUE PROIBISSE TAL JOGO POR MEIO DE POSTURAS, E ENTRANDO EM DISCUSSÃO ASSIM SE RESOLVEU.

Mas apenas em 1890 uma lei proibiu efetivamente a prática da capoeira em todo o território nacional, o que fez com que, antes disto, a luta mergulhasse em uma espécie de limbo jurídico.

Holloway (1997, p. 244) acentua:

EM 1872, O CHEFE DE POLÍCIA FEZ NOTAR A DIFICULDADE DE LIDAR COM A CAPOEIRA, VISTO QUE 'NÃO É CRIME NO CÓDIGO CRIMINAL, E SOMENTE PODEM SER CAPITULADOS COMO CRIMES AS OFENSAS FÍSICAS, FERIMENTOS E HOMICÍDIOS COMETIDOS PELOS CAPOEIRAS, QUER EM REUNIÕES, QUER ISOLADOS'.

Mas, Holloway (1997, p. 25) também salienta:

A CAPOEIRA SÓ SE TORNOU ILEGAL COM A PROMULGAÇÃO DO CÓDIGO PENAL DA REPÚBLICA EM 1890. NO SÉCULO ANTERIOR, A POLÍCIA DO RIO PRENDERA MILHARES DE PESSOAS PELA PRÁTICA DA CAPOEIRA E, NO SÉCULO XIX, APLICOU MILHARES DE CHIBATADAS PELO MESMO MOTIVO, TANTO ANTES QUANTO DEPOIS DA PROMULGAÇÃO DO CÓDIGO CRIMINAL DE 1830 QUE DEFINIA CLARAMENTE OS LIMITES DO COMPORTAMENTO CRIMINOSO, MAS NÃO MENCIONAVA A CAPOEIRA.

A repressão policial, antes da proibição definitiva, foi severa, mas intermitente, o que Soares (1999, p. 277) assinala: “A perseguição policial movida contra as maltas de capoeiras durante os governos do Segundo Reinado podem ser comparadas a uma sucessão de ondas, que se seguem depois de longos tempos de calmaria”.

Mas, uma vez estabelecida, ela se deu de forma implacável. Sampaio Ferraz, chefe de polícia carioca, foi democrático na repressão à capoeira na década de 1890, prendendo não apenas os pobres habituais, mas, também, filhos de ricos que se dedicavam à luta, que igualmente enfrentaram cárcere e deportação. Tais deportações, contudo, tiveram uma consequência imprevista, que foi disseminar a prática para outras partes do país, o que Oliveira e Leal (2009, p. 178) mencionam:

NO FINAL DAS CONTAS, O PRÓPRIO GOVERNO AJUDOU A PROMOVER UMA PRIMEIRA INTEGRAÇÃO DA PRÁTICA DA CAPOEIRA — DIVERSIFICADA EM SUAS PRÁTICAS REGIONAIS — QUANDO IMPÔS A DEPORTAÇÃO DOS CAPOEIRAS DO RIO DE JANEIRO PARA PERNAMBUCO (FERNANDO DE NORONHA) OU DO PARÁ PARA O AMAPÁ, NO FINAL DO SÉCULO XIX.

E bem antes disto, mesmo policiais se valeram da luta, o que Pires (2012, p. 283) salienta:

FOI POR INTERMÉDIO DE UM DOS MAIS CÉLEBRES POLICIAIS QUE A CAPOEIRA ENTROU NA TRADIÇÃO LITERÁRIA QUE REMONTA AO FINAL DO SÉCULO XVIII: O MAJOR VIDIGAL, QUE NA HORA DOS GRANDES TRANSES ABANDONAVA AS ARMAS PARA SE DEFENDER COM RASTEIRAS E CABEÇADAS, MUNIDO DE FACA E PAU.

A repressão à capoeira conviveu, ainda, com seu uso político, uma vez que maltas de capoeiras foram usadas por políticos — e, durante o Império, principalmente por políticos do Partido Conservador — como instrumentos de coerção e agressão de adversários, com os capoeiristas, por sua vez, vendo nisto uma fonte de renda, bem como um meio de legitimação política de sua prática.

Segundo Assunção (2005, p. 122), assim como ocorreu no Rio de Janeiro, a repressão aos capoeiristas em Salvador foi muitas vezes pouco eficiente devido aos patronos que, secretamente, protegem alguns dos capoeiristas. E a participação destes na vida política deu-se já nas primeiras décadas do século XIX, o que Soares (1993, p. 62) acentua: “A tradição conservou a primeira ocorrência política dos capoeiras, ocorrida na cidade do Rio, quando da revolta dos soldados estrangeiros em 1828”.

Mas, foi a Guerra do Paraguai que os entronizou de vez na vida política do Império. Tendo sido convocados para lutar no conflito, vários capoeiristas usaram o prestígio adquirido como combatentes

para legitimar a sua luta e, ao mesmo tempo, colocá-la a serviço de interesses políticos. Sampaio (2009, p. 140) acentua em relação aos capoeiristas que lutaram na Guerra do Paraguai:

COMO MILITARES, NÃO PODIAM SER SIMPLEMENTE COMBATIDOS PELA POLÍCIA, MESMO QUANDO AS MALTAS ARMAVAM CONFUSÕES E TINHAM LIGAÇÕES COM CRIMES QUE ACONTECIAM. POR ISSO, ALGUNS POLÍTICOS, MEMBROS DO PARTIDO LIBERAL, QUE HAVIA SAÍDO DO PODER EM 1868, NÃO SE CONFORMAVAM COM A PROTEÇÃO QUE CAPOEIRAS RECEBIAM DOS CONSERVADORES.

A capoeira foi, por fim, vista, principalmente no Rio de Janeiro, como uma espécie de antítese da modernidade a ser construída, por ser uma luta de negros e de pobres e por estar associada à violência praticada pelas maltas, com, por exemplo, Silvio Romero (1950, p. 243) afirmando: “A polícia nunca pôde extirpar este cancro. Os capoeiras usam navalhas como armas e sabem um jogo de pulos, pontapés e cabeçadas todo original”.

Por isso, sua proibição foi entusiasticamente saudada a partir de argumentos que, escrevendo no início do século XX, Olavo Bilac (Dimas, 2006, p. 136) sintetiza:

A CAPOEIRAGEM, SOB A CAPA DO *SPORT*, É UMA ESCOLA DE VÍCIO E CRIME. E O RIO DE JANEIRO SERIA UMA CIDADE SEM CIVILIZAÇÃO, SE PUDESSE RECORDAR-SE SEM RUBOR DO QUE ERA ANTIGAMENTE OS SEUS BANDOS DE CAPOEIRAS, MATULAS DE ANIMAIS FERÓZES QUE RETALHAVAM SERENAMENTE O VENTRE DE UM TRANSEUNTE PACÍFICO, QUANDO QUERIAM VERIFICAR SE A *SARDINHA* ESTAVA BEM AMOLADA.

Os capoeiristas, no período, encontraram defensores, se bem que poucos, com Moraes Filho (1979, p. 263), por exemplo, salientando: “A capoeiragem, como arte, como instrumento de defesa, é a luta própria do Brasil”. Mas, amplamente majoritárias, as críticas à capoeira não se restringiram ao Rio de Janeiro, sendo feitas onde quer que ela fosse praticada. Assim, Oliveira e Leal (2009, p. 150) acentuam: “A capoeiragem, como era conhecida a prática da capoeira, estava presente em Belém desde muito tempo e as primeiras referências encontradas sobre o tema estão presentes em artigos de jornais da primeira metade do século XIX”. E em *A Semana* (*apud* Leal, 2004, p. 244), jornal editado em Belém, lemos em matéria publicada em 1890:

NA CAPITAL FEDERAL, O GOVERNO, VENDO QUE OS *CAPOEIRAS* CAUSAVAM GRANDE DANO À SOCIEDADE, TRATOU DE PERSEGUI-LOS E PRENDÊ-LOS. HOJE, JÁ NÃO SE ENCONTRA AÍ UM SÓ VAGABUNDO DE CHAPÉU À BANDA E NAVALHA NO BOLSO. POR QUE RAZÃO NÃO SE HÁ DE FAZER O MESMO COM OS *CAPOEIRAS* DO PARÁ, QUE TEM POR CHEFE UM VADIO ASSASSINO, MUITO CONHECIDO DA POLÍCIA?

A proibição, evidentemente, não significou o desaparecimento da luta, mas tornou necessária a adoção de subterfúgios. Segundo Assunção (2005, p. 29), os cariocas enfatizam a continuidade da capoeira em sua cidade, apesar da repressão por ela sofrida, ao passo que os baianos descrevem a capoeira praticada em sua terra como a única relevante para a emergência dos estilos modernos, insistindo na distinção entre a capoeira regional e a capoeira de Angola como fundamental para a compreensão da capoeira contemporânea. Mas, nas duas situações descritas pelo autor, há em comum a criação de mecanismos de resistência e dissimulação.

Subterfúgios foram utilizados, por exemplo, quando, ao criar em 1932, em Salvador, a primeira academia de capoeira até então existente, mestre Bimba precisou denominar a prática de luta regional baiana, uma vez que a capoeira ainda era oficialmente proibida. E, em 1941, mestre Pastinha criou, também em Salvador, o Centro Esportivo de Capoeira Angola, consolidando o termo “capoeira de Angola”, que já era utilizado desde o Império. Com isso, a capoeira baiana tornou-se crescentemente identificada como “capoeira de Angola”, em oposição à capoeira “regional” desenvolvida por Bimba.

Landes (1967, p. 104) transcreve as palavras que Édison Carneiro lhe diz:

A CAPOEIRA É UMA ESPÉCIE DE CONTENDA QUE OS ESCRAVOS FUGIDOS FAZIAM. ASSEMELHA-SE AO *JIU-JITSU* E PODE TORNAR-SE MUITO PERIGOSA. SOUBE QUE HÁ UMA ACADEMIA NO RIO QUE A ENSINA. POR AQUI TIRARAM-LHE O VENENO, PROIBINDO OS GOLPES MAIS DIFÍCEIS E VIOLENTOS E LUTAM COM MÚSICA.

O que vemos nestas palavras não é uma proibição, mas uma tentativa de pasteurização da luta, que deixaria de ser uma luta para ser essencialmente uma dança. E é contra esta tentativa que mestre Bimba se insurgiu, pensando a capoeira como uma arte marcial e não como uma expressão folclórica. Mas, também mestre Pastinha

teve uma importância fundamental no desenvolvimento da luta, dedicando-se principalmente ao seu ensino.

Em relação a ele, Macedo (2006, p. 427) acentua:

COM A DESCRIMINALIZAÇÃO IMPLANTADA POR GETÚLIO VARGAS, EM 1937, E A ABERTURA DO CENTRO ESPORTIVO DE CAPOEIRA ÂNGOLA DE MESTRE PASTINHA, EM 1941, DENTRE OUTROS FATORES, TORNA-SE EVIDENTE A PRESENÇA DA CAPOEIRA NO CENÁRIO BAIANO E NACIONAL, PRINCIPALMENTE DA CAPOEIRA ENQUANTO ESPORTE, COMO TÉCNICA MILITAR E COMO MANIFESTAÇÃO CULTURAL, QUANDO PREVALECE A PRÁTICA DO JOGO E DO RITUAL.

E Macedo (2006, p. 441) salienta em relação à década de 1950: “No final dessa década a imprensa passou a publicar uma série de reportagens sobre a Capoeira — sua origem, história, tradições, grupos, golpes, cantigas, comércio e reabilitação”. A questão, por outro lado, é saber até que ponto esta reabilitação não representou a pasteurização tão temida por mestre Bimba.

Em oposição à capoeira, que foi uma luta e uma dança predominantemente negra e amplamente prescrita pela sociedade, a Folia de Reis é uma festa de origem portuguesa, tendo sido trazida de Portugal para o Brasil ainda no período colonial. Ela é formada por grupos exclusivamente masculinos, que percorrem distâncias maiores ou menores em devoção aos Reis Magos, visitando residências e sendo recebidos festivamente.

Guarda, neste sentido, semelhança com o congado, sendo, da mesma forma que este, uma festa, uma dança e um ritual religioso, faltando-lhe, contudo, o elemento de luta estilizada presente nos congos. Não pode ser incluída entre as festas e ritos religiosos afro-brasileiros, mas deve ser mencionada pela semelhança que apresenta com alguns deles.

Escrevendo em meados do século XIX, Zaluar (1953, p. 96) a descreve: “As *folias*, ou uma espécie de bando que anuncia a festa, composto de uma orquestra de flautas de taquara, um tambor, e de uma cantilena monótona cuja letra é impossível perceber no meio daquela algaravia semibárbara”. E também esta descrição a aproxima dos congados, a partir da associação com a barbárie que as une.

Se a Folia de Reis é celebrada em janeiro, a Festa do Divino, por sua vez, é celebrada sete semanas depois do Domingo de Páscoa, embora, percorrendo a região do Tocantins, Paternostro (1945, p. 279) acentue em relação a uma festa por ele presenciada: “Trata-se da festa do Divino Espírito Santo, cuja data é móvel. No tempo do

Governador de Armas, chamavam-lhe festa do 'Império e do Reino', à qual assistiam 2000 espectadores”.

A Festa do Divino comemora o Pentecostes, ou seja, a descida do Divino Espírito Santo sobre os 12 apóstolos, sendo que, na Bandeira do Divino, é desenhada a pomba que o simboliza. Também é uma festa portuguesa, tendo suas origens no século XIV e chegando ao Brasil, igualmente, no período colonial.

EXISTEM VÁRIAS VERSÕES SOBRE AS ORIGENS DAS FOLIAS DO DIVINO. A MAIS CONSISTENTE ENTRE TODAS É A DE QUE PARTIU DA PRÓPRIA IGREJA A INICIATIVA DE INSTITUÍ-LAS COMO UMA FORMA DE ESTENDER AS CERIMÔNIAS RELIGIOSAS ATÉ OS MORADORES DE FAZENDAS, SÍTIOS E CHÁCARAS (SILVA, 2000, p. 90).

Assim, como ainda ocorre com o congado, a festa do Divino elegia o seu imperador, que poderia ser uma criança ou um adulto escolhido para presidi-la, sendo que a ele, contudo, não era atribuído o poder ao mesmo tempo simbólico e efetivo concedido aos reis congos.

Friero (1966, p. 181) menciona uma narrativa de uma festa do Divino, na qual se lê:

O FAZENDEIRO, RODEADO DA FAMÍLIA E CONVIDADOS, TODOS NA VARANDA, AGUARDAVAM O PRÉSTITO QUE SE APROXIMAVA EM MEIO A UMA BARULHEIRA ENSURDECEDORA, PRODUZIDA PELOS PRETOS, BATENDO COM PEDRAS NAS LÂMINAS DAS ENXADAS E CANTANDO EM CORO OS SEUS CANTOS AFRO-BRASILEIROS.

Embora não possa, assim como a Folia de Reis, ser definida como uma festa afro-brasileira, a festa do Divino foi associada, portanto, à presença de negros, que dela participaram de forma ampla. E seu próprio caráter ao mesmo tempo religioso e festivo a aproxima, por exemplo, do congado.

Assim, Helena Morley (1999, p. 56) acentua: “Eu acho a festa do Divino uma das melhores que nós temos. Isto da música levar nove dias a todas as casas buscar, debaixo da bandeira, as pessoas que fazem promessas, alegre a cidade muitos dias seguidos”. Da mesma forma, escrevendo no início do século XX, Iglésias (1958, p. 86) salienta o caráter alegre do ritual realizado na região do São Francisco:

COMO A POPULAÇÃO RIBEIRINHA ERA A MAIS DENSA, OS TIRADORES DE ESMOLAS PARA AS FESTAS DO DIVINO ORGA-

NIZAVAM-SE EM BANDOS PRECATÓRIOS E, COM O AUXÍLIO DE UMA CANOA, DESCIAM OS RIOS E RIACHOS NAVEGÁVEIS, COLETANDO DONATIVOS, ALEGREMENTE. DISSE 'ALEGREMENTE' MUITO DE INDÚSTRIA, PORQUE OS DEVOTOS ESMOLERES SÃO VERDADEIROS FOLIÕES.

Já Abreu (1994, p. 194) escreve em relação ao Rio de Janeiro do século XIX:

COM TODOS ESSES VARIADOS ACONTECIMENTOS, A FESTA DO DIVINO REUNIA OS INGREDIENTES DA FESTA MAIS POPULAR DA CIDADE: AS ATRAÇÕES ESPETACULARES E ILUSIONISTAS DESAFIAVAM A SIMPLICIDADE DO DIA-A-DIA; MUITA MÚSICA, DANÇA, SENSUALIDADE, CORRIDA E JOGOS COMPLETAVAM O AMBIENTE PROFANO DE UMA FESTA RELIGIOSA.

E, por fim, assim como o Rei Congo, o Imperador do Divino é recebido pelo sacerdote que o espera à porta da igreja, o que Carrato (1963, p. 71) salienta: “Mas a própria Igreja referenda o folclore: no dia de Pentecostes, o séquito do Imperador do Divino segue-o até a porta do templo, onde todos se ajoelham com ele. O padre vem, de sobrepeliz, apresentar-lhe o incenso e um outro traz o crucifixo para beijar”.

Unem o congado e a festa do Divino, por fim, o apego à tradição que as caracteriza. Ambas são festas que mantiveram os seus respectivos rituais quase sem alterações ao longo de séculos, apresentando, hoje, uma estrutura ritual que remonta aos primórdios da festividade, com seus participantes transformando em ponto de honra o respeito à tradição.

Há na festa do Divino, por outro lado, um sentido propiciatório em relação ao qual Willems (1961, p. 206), ao estudar a realização da festa no interior paulista, acentua: “Numa sociedade em que a promessa se tornou uma das técnicas propiciatórias principais, a festa do Divino oferece oportunidades mais amplas e variadas para seguir esse padrão”. Já Galvão (1976, p. 54) menciona a presença, na folia do Divino, dos chamados “escravos do santo”, e os define:

SERVEM TODA A VIDA, POR VOTO PESSOAL, OU PORQUE FORAM OFERECIDOS PELOS PAIS COMO 'ESCRAVOS' AO SANTO DE SUA DEVOÇÃO. ESSES FOLIÕES PERMANENTES DISTINGUEM-SE DOS FOLIÕES PROMESSEIROS, INDIVÍDUOS QUE FAZEM O VOTO DE TOCAR NA FOLIA APENAS EM DETERMINADO ANO.

A figura do “escravo do santo” pouco sentido faria no universo do congado, mas, tanto neste universo quanto no universo da festa do Divino, a figura do festeiro desempenha um papel semelhante: o papel de quem fornece — dentro de uma simbologia que remete à economia do dom estudada por Marcel Mauss — os elementos — casa, comida e bebida — que viabilizam a realização da festa, sendo recompensado simbolicamente pelas doações que efetua.

Em relação à folia do Divino feita em Cunha, no interior paulista, Shirley (1977, p. 66) assinala: “O festeiro precisa arrumar a comida e a bebida para a festa que forma o acontecimento principal do dia, e em troca é-lhe permitido carregar a bandeira do santo da festa e expô-la pelo resto do ano”. E Willems (1961, p. 195) salienta:

O ALFERES COMPUNHA A BANDEIRA, RECEBE O DINHEIRO E ANOTA OS GÊNEROS OFERECIDOS. EM CADA BAIRRO, O FESTEIRO NOMEIA UM PROCURADOR DO ESPÍRITO SANTO QUE NA VÉSPERA DA FESTA RECOLHE TODOS OS DONATIVOS EM ESPÉCIE E OS LEVA À CASA DO FESTEIRO. ESTE TEM, ASSENTADOS NUM CADERNO, OS NOMES DE TODOS OS PROCURADORES.

E em todo este processo, por fim, há um sentido de reciprocidade em relação ao qual Willems (1961, p. 199) conclui: “O senso de reciprocidade com que os moradores encaram a festa do Divino não admite a menor restrição: ‘Isso é festa do povo. O povo dá e o povo recebe’. Essa frase andava na boca de quase todos os que tivemos ocasião de entrevistar”.

O próprio termo folião terminou por designar aquele que brinca o carnaval, tratando-se agora, de uma festividade inteiramente profana, mas para a qual elementos do congado e da festa do Divino convergiram. E que, de forma mais ampla, terminou por formar uma espécie de estuário no qual desaguaram diversos elementos das religiões afro-brasileiras.

Referindo-se à descrição que um viajante do início do século XIX faz do Congado, Arroyo (1966, p. 180) acentua: “Rugendas fixou um momento dessa festa e pouca diferença se encontraria hoje dos cordões carnavalescos, tal a impossibilidade de se distinguir o profano do sagrado em suas manifestações primitivas”.

Ao mesmo tempo, o carnaval, em suas origens, não foi uma festa afro-brasileira, com a presença do negro se dando, inicialmente, a partir de situações marcadas pela peculiaridade. Assim, Simson (2007, p. 96) salienta:

O APARECIMENTO DO PRIMEIRO FOLGUEDO CARNAVALESCO PRÓPRIO DA POPULAÇÃO NEGRA DA CIDADE DE SÃO PAULO REMONTA AOS 'CAIAPÓS', MANIFESTAÇÃO LÚDICA DOS 'NEGROS CRIoulos' SURGIDA NO PERÍODO COLONIAL. OS CAIAPÓS ERAM UM AUTO DRAMÁTICO EM FORMA DE DANÇA, QUE NARRAVA A HISTÓRIA DA MORTE DE UM PEQUENO CACIQUE INDÍGENA, ATINGIDO PELO HOMEM BRANCO, QUE CONSEGUIA VOLTAR À VIDA PARA ALEGRIA E REGOZILHO DA TRIBO.

E acrescenta: “Em meados do século XIX, com a orientação vinda da Metrópole (onde danças de negros também precediam procissões solenes), os caiapós foram proibidos de desfilar nas procissões paulistanas” (Simson, 2007, p. 97).

Por outro lado, as religiões afro-brasileiras integraram-se ao carnaval, que também absorveu plenamente elementos delas provenientes. Surgiram, então, no Recife, os maracatus, cuja percussão teve origem no congado, mas que é, também, uma procissão de xangôs. E, em Salvador, surgiram os afoxés, que é um desfile carnavalesco e ritual vinculado aos candomblés, com as cores das roupas seguindo as cores dos orixás.



O
CANDOMBLÉ

E

A

MACUMBA



TERREIROS E ORIXÁS

Axé é um termo yorubá que significa energia, mas uma energia sobrenatural a ser transmitida de forma ritual ou mesmo por meio de saudações. É transmitido oralmente, mas não apenas por meio das palavras, mas também por intermédio do hálito e da saliva, podendo ser, no candomblé, transmitido ritualmente também por meio do alimento.

O axé é uma força ao mesmo tempo vital e ancestral, em relação à qual Prandi (1991, p. 103) assinala: “Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-de-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados”. Augras (2008, p. 64) o define de forma semelhante: “Axé é a força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza”. E Martins (2001, p. 80) salienta em relação a ele:

A MEDIAÇÃO DOS ANCESTRAIS, MANIFESTA NOS CONGADOS PELA FORÇA (AXÉ) DOS CANDOMBES (OS TAMBORES SAGRADOS), É A CLAVE-MESTRA DOS ORIXÁS E É DELA QUE ADVÉM A POTÊNCIA DA PALAVRA VOCALIZADA E DO GESTUS CORPORAL, INSTRUMENTOS DE INSCRIÇÃO E DE RETRANSMISSÃO DO LEGADO ANCESTRAL.

A existência, a posse e a transmissão do axé representa um elemento básico do candomblé. Possuí-lo é possuir a energia que distingue o praticante da religião das demais pessoas, mas não basta apenas possuir o axé. É preciso também saber utilizá-lo e, para isto, o candomblé criou mecanismos rituais de controle que atuam, inclusive, nos rituais extáticos que o caracterizam. O êxtase proporcionado pela posse — o contato extático com as entidades — é, afinal, o momento no qual o axé se configura em sua plenitude, mas este contato deve seguir normas precisas que, em última análise, tem como objetivo manter o axé sob controle.

Se o axé pode ser assim definido, o candomblé pode ser definido ao mesmo tempo como uma tradição africana e como uma religião

eminentemente sincrética. Assim, Bandeira (1973, p. 91) acentua, em relação ao termo *candomblé*, “Significa na língua original: mestiço, amorenado, sendo usado pelos africanos no Brasil querendo denominar as modificações religiosas havidas pelas influências católicas de sincretismo do culto praticado na Bahia”.

Efetivamente, o *candomblé* é sincrético, absorvendo elementos associados à religiosidade indígena, como os *caboclos* e a *jurema*, estando intimamente associado ao catolicismo popular e, mais tarde, fundindo-se com o espiritismo a ponto de dar origem a novas denominações religiosas.

Houve, em síntese, uma criatividade inerente ao *candomblé* em relação à qual Parés (2007, p. 277) salienta:

TAMBÉM É CLARO QUE O PROCESSO FORMATIVO DO CANDOMBLÉ NÃO RESPONDEU A UMA SIMPLES RÉPLICA DE UMA OU OUTRA TRADIÇÃO AFRICANA, MAS EXISTIU TODA UMA SÉRIE DE CONDICIONANTES SOCIOCULTURAIS QUE OBRIGARAM E ESTIMULARAM UMA 'CRIATIVIDADE' QUE RESULTOU EM CARACTERÍSTICAS INSTITUCIONAIS PROPRIAMENTE BRASILEIRAS, ALÉM, OU AO LADO, DOS POSSÍVEIS PROCESSOS DE CONTINUIDADE.

Mas, também conclui:

SUMARIZANDO, MOSTREI COMO O PROCESSO FORMATIVO DO CANDOMBLÉ, APESAR DE SER UMA CRIAÇÃO GENUINAMENTE BRASILEIRA, CONDICIONADA E MOLDADA PELA SOCIEDADE COLONIAL E ESCRAVISTA, REPRODUZIU E ADAPTOU OS PRINCÍPIOS BÁSICOS DOS CULTOS DE MÚLTIPLAS DIVINDADES E FORMAS DE *PERFORMANCE* RITUAL SERIADA CARACTERÍSTICAS DO SISTEMA RELIGIOSO *VODUN* (PARÉS, 2007, p. 292).

Mais do que uma religião de trabalhadores escravizados, o *candomblé* foi uma religião de libertos que desfrutavam da liberdade necessária para cultuar os *orixás*. Assim, Parés (2007, p. 133) afirma:

UMA DAS CARACTERÍSTICAS DO SISTEMA ESCRAVOCRATA BAIANO ERA A ALTA PORCENTAGEM DE PESSOAS DE COR LIVRES E LIBERTAS, ESTIMADAS ENTRE 30% E 40% DA POPULAÇÃO TOTAL NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XIX. ESSE FATO FOI DETERMINANTE E, TALVEZ, ATÉ UMA CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ.

Esta população de libertos e de homens livres soube transformar o candomblé em um mecanismo de integração social, conferindo ao negro uma identidade e um status que o mundo dos brancos permanentemente lhes negava. O celebrante do candomblé, afinal, possui o axé inexistente naquele mundo.

Os rituais do candomblé, por meio de gestos, sons, comidas e cores, colocavam o mundo dos celebrantes em contato com o mundo dos orixás, permitindo ao celebrante vivenciar um outro mundo, do qual os seus opressores se viam excluídos. E neste outro mundo o terreiro foi uma espécie de núcleo territorial no qual o espaço geográfico africano foi simbolicamente reconstruído, com seus conteúdos culturais sendo formulados a partir de uma nova semântica.

O terreiro, então, permitiu a reconstituição, no Brasil, do espaço cultural existente na África e que foi necessariamente perdido com a transferência do africano para terras brasileiras. E ele permitiu, também, a partir da criação da família do santo, a reconstituição da estrutura familiar existente na África, de caráter antes comunitário que nuclear.

Com isso, o terreiro possibilitou a formação de comunidades nas quais as tradições africanas, ainda que depuradas, puderam ser mantidas. E com isso, ainda, os terreiros situaram-se no centro da criação e crescimento das religiões afro-brasileiras, concedendo a elas o espaço territorial, religioso e comunitário que levou à sua expansão, protegendo-as do mundo dos brancos e atuando como polo de aglutinação, uma vez que não foram — longe disso — apenas os negros que passaram a frequentá-los.

Atuando como comunidades, e não como partes de uma estrutura institucional mais ampla, os terreiros, neste contexto, ganharam autonomia, o que permitiu que os ritos, às vezes, variassem de um terreiro para o outro, malgrado a necessidade de seguir denominadores comuns vinculados à tradição africana e às crenças compartilhadas por seus participantes. Celebrou-se em cada um, portanto, a mesma peça, mas cada encenação era diferente uma da outra.

Segundo Butler (1998, p. 166), o Ilê Iyá Nassô (conhecido popularmente como Casa Branca ou Engenho Velho), foi o primeiro dos “novos” candomblés que promoveram a fundação do poder afro-baiano, tendo sido criado em 1830 por uma mulher filiada à Irmandade de Boa Morte da Barroquinha. E Sodré e Lima (1996, p. 23) acentuam em relação a Salvador: “Pertenciam à irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha as sacerdotisas que fundaram a primeira casa de culto aos orixás do Brasil, o Ilê Axé Airá Intilé”. Mas os terreiros, em Salvador, espalharam-se pelo espaço urbano, o que Santos (2005, p. 219) assinala:

SE AS PESSOAS PROCURAVAM OS LÍDERES DOS CANDOMBLÉS PARA RESOLVER OS SEUS PROBLEMAS DE NATUREZA SENTIMENTAL, MATERIAL OU INSTITUCIONAL, NÃO SERIA NECESSÁRIO IR A UMA *ROÇA DE CANDOMBLÉ*, JÁ QUE VÁRIOS ERAM AQUELES INDIVÍDUOS QUE JOGAVAM BÚZIOS, FAZIAM EBÓS E MANDINGAS EM PLENA CIDADE.

Ao mesmo tempo em que atuou como uma comunidade, o terreiro não se isolou — e nem poderia — da sociedade mais ampla da qual fazia parte. Nela integrou-se, absorveu os seus padrões sociais, culturais e religiosos, fez parte de sua economia, orientou o comportamento de seus membros no mundo externo a ele e influenciou o mundo ao qual pertencia, também introduzindo nele as suas práticas, o seu vocabulário e os seus costumes. A oposição sociedade/comunidade pode, portanto, ser formulada, mas nunca foi estrita nem careceu de ambiguidades e interações.

Nos terreiros reinam os orixás, mas as entidades cultuadas nas religiões afro-brasileiras não são necessariamente os nkisis (relacionados aos bantus), voduns (relacionados aos fons) e orixás (relacionados aos yourubás) existentes na África, mas os orixás gerados no Brasil a partir da fusão de cultos pertencentes às diferentes nações africanas que misturaram-se nas senzalas, agregando, igualmente, as suas respectivas crenças.

No caso dos jejes, por exemplo, não se trata de uma nação africana, pois esta nação nunca existiu na África, mas era o nome dado pelos yourubás aos que vinham de fora, ou seja, aos que habitavam o leste, tratando-se, no caso, dos mahis, dos fons e dos ashantis. E destas nações derivou o candomblé jeje, que esteve isento, contudo, de sincretismos com os cultos e crenças de outras nações africanas.

Zenicola (2007, p. 111) define os orixás:

ENTENDEMOS OS ORIXÁS COMO PERSONAGENS ARQUETÍPICOS QUE REÚNEM, EM SEU SISTEMA MITOLÓGICO, ENSINAMENTOS VALIOSOS SOBRE AS MAIS VARIADAS ÁREAS DA EXPERIÊNCIA HUMANA E SÃO EXPRESSÕES DE GRANDES FORÇAS CÔSMICAS, ESTANDO ASSOCIADOS AO MITO DA CRIAÇÃO E SEU AXÉ.

Já Gleason (1999, p. 26) relaciona-os à natureza, afirmando: “Orixás são forças da natureza que determinados indivíduos, desde há muito tempo, eram capazes de acalmar, aplacar e deles obter benefícios, conhecendo instintivamente os meios mágicos para tanto”. E Frikel (1972, p. 244), da mesma forma, assinala:

OS ORIXÁS, CONSIDERADOS COMO FORÇAS ELEMENTARES DA NATUREZA, SÃO 'APARECIDOS' NO MUNDO. A ORIGEM, ESPECIALMENTE A DOS ELEMENTOS BÁSICOS, É IGNORADA. EM TODO O CASO, NÃO DESCENDEM OU SE DERIVAM DE OUTROS. E CONSIDERANDO-OS NA SUA PERSONIFICAÇÃO DENTRO DO PROCESSO VITAL DO UNIVERSO, NÃO SÃO GERADOS.

Há, contudo, uma dimensão antropomórfica que os caracteriza, uma vez que os orixás — à maneira dos deuses gregos — assemelham-se aos seres humanos em sua passionalidade, sentindo amor, ciúme e ódio como qualquer mortal. E ainda, sentem fome e sede, devendo ser alimentados e saciados pelos fiéis, o que outorga ao culto o seu sentido propiciatório, e o que, mais uma vez, aproxima-os dos deuses gregos.

Afinal, Deméter, enfurecida por ter perdido Perséfone, sua filha, para Hefesto, ameaçou, em represália, inviabilizar as colheitas e com isto extinguir a raça humana. Mas foi convencida pelos deuses a não fazer isto, uma vez que, com isso, os deuses seriam privados dos sacrifícios que os mortais lhes ofereciam.

O número de orixás não é determinado com precisão, o que Valente (1976, p. 75) acentua: “O número de orixás é incerto. Ou melhor, é variável, conforme o tipo de sincretismo e as influências locais. A tendência é de ampliação do panteão. Tendência que se acentua cada vez mais graças à ação renovadora do sincretismo”. Já segundo O’Gorman (1967), apenas os iorubás possuem 401 orixás e Ramos (1947, p. 258) salienta: “Os *orixás* são em grande número. Quantos exatamente não se sabe, porque parece haver a tendência à criação de outros deuses”.

Há diferenças, ainda, entre os panteões construídos por diferentes nações, uma vez que cada orixá, na África, estava ligado a uma cidade ou nação, com estas distinções refletindo-se, necessariamente, nas religiões afro-brasileiras. Assim, Carneiro (1961, p. 77) acentua: “Os orixás nagôs são, em geral, personagens efemerizados, que representam as forças elementares da natureza ou as atividades econômicas a que se entregavam os negros, na região de Níger”. E, segundo Carneiro (1961, p. 95), “[...] os deuses dos candomblés são em geral os deuses nagôs, e em menor escala os jêjes, modificados ou apropriados pelos negros de outras nações, como os de Angola e do Congo, e pelos caboclos”. Da mesma forma, Valente (1976, p. 57) salienta: “As divindades congos e angolesas, chamadas *inkissis*, ficaram esquecidas. Foram substituídas pelos *orixás* nagôs”.

O próprio sentido do culto passou, no Brasil, por transformações oriundas dos diferentes contextos históricos e culturais dos quais

fizeram parte. Assim, os iorubás, segundo Wach (1946), possuem o panteão mais complexo e extenso, com as divindades da fertilidade e da agricultura precedendo aos deuses solares. Mas, foram precisamente estes orixás que perderam espaço em terras brasileiras, o que Tavares (2002, p. 62) salienta:

OS ORIXÁS SELECIONADOS PREFERIDOS DO CULTO NO BRASIL NÃO PODIAM OBTIVEREM SER AQUELES QUE PROPICIAM AS BOAS COLHEITAS OU QUE TRAZEM AS BENEFÍCIOS GERAIS E INDIFERENCIADAS. NÃO HAVIA PORQUE OS ESCRAVOS ADORAREM OS ORIXÁS PROTETORES QUE VIESSEM A FAZER BENEFÍCIOS PARA SEUS ALGOZES.

Da mesma forma, segundo Ziegler (1979, p. 147), não há nenhum parentesco genético entre os homens (vivos ou mortos) e os orixás, embora estes tenham uma existência antropomórfica. Mas, em oposição, Prandi (1991, p. 29) acentua: “Desenraizados de sua cultura original, só preservada no Brasil de forma fragmentada, os orixás perderam muito de sua relação com partes e aspectos do mundo da natureza, ganhando maior similitude com o mundo dos homens”.

Surgiram, enfim, diferenças entre terreiros que seguiram tradições diversas. Surgiu o candomblé Ketu, que teve origem em Salvador, e surgiram as tradições jeje-nagô e banto, em relação às quais Silva (2007, p. 230) acentua: “Os terreiros de tradição jeje-nagô enfatizam o culto aos orixás (nagô), voduns (jeje) e erês, entidades infantis que respondem pelos orixás. Os de tradição banto cultuam os inquices e, geralmente, acolhem os caboclos tidos como donos (ancestrais) da Terra”.

Também o panteão trazido para a América Portuguesa sofreu oscilações hierárquicas com o correr do tempo, com um orixá como lemanjá, cultuada na África pelos Egbá, ganhando, no Brasil, uma popularidade considerável, que extrapola de muito as religiões afro-brasileiras e em relação à qual Augras (2008, p. 156) salienta: “lemanjá tornou-se hoje em dia a grande divindade protetora do Rio de Janeiro. Nos últimos anos, a devoção aumentou de tal maneira que certos fiéis julgam que se trata de novo culto, o ‘lemanjismo”.

Há, ainda, em território africano, entidades em relação às quais Câmara Cascudo (1965, p. 10) assinala: “Angola possui suas sereias encantadas, poderosas, influenciando para o bem e o mal, com a respeitosa ambivalência popular de amor e medo”. Mas, a existência destes seres não anula a especificidade da existência de lemanjá e do culto que, no Brasil e na África, foi a ela dedicado.

Já Oxalá é o deus da criação no qual os demais orixás se refletem e, por isso, é o deus que preside os ritos de iniciação, permi-

tindo o desenvolvimento do potencial oculto dos iniciados. Quando moço, é Oxaguian, quando velho, é Oxalufan, seu dia é sexta-feira e sua cor é o branco. Iansã, por sua vez, é a mãe do céu e a mãe do entardecer, sendo seu culto, como salienta Braga (1974, p. 49), eminentemente sincrético:

A VARIANTE BRASILEIRA DO MITO DE IANSÃ INCLUI DE MANEIRA SINTETIZADA ELEMENTOS SIGNIFICATIVOS DE OUTROS MITOS A ELA CONSAGRADOS COMO AS RELAÇÕES DE IANSÃ COM XANGÔ, OXÓSSI, OGUN E OUTRAS DIVINDADES DO PANTEÃO AFRICANO CONHECIDAS E CULTUADAS NO BRASIL, NOS TERRITÓRIOS DE CANDOMBLÉ.

Olorum, por sua vez, é o ser supremo, mas para o qual não existem cultos nem templos diretamente relacionados, assim como, aliás, ocorre com o deus cristão. Em relação a ele, Martins (2002, p. 31) acentua: “Concordamos com a corrente que acredita que a religião dos orixás seja monoteísta, sendo Olorum (senhor dos céus). Olodumare (senhor da criação), Olófin (senhor do infinito) os componentes da *trindade incriada/criadores de tudo o que existe*”. E Carneiro (1961, p. 75) salienta: “A gente dos candomblés acredita num ser superior, um deus supremo, geralmente chamado Olorum (nagô) ou Zaniapombo (Angola, Congo, caboclo)”. Por fim, a existência do monoteísmo no candomblé é também salientada por Bandeira (1973, p. 107), que afirma: “Nos cultos afro-brasileiros há uma ideia de Deus Onipotente e Único, dominando toda uma série de divindades em várias escalas, dando, numa análise superficial, uma falsa impressão de politeísmo”.

Dentre os orixás, finalmente, Exu é o que comunica, o que coloca tudo em movimento e o que de tudo participa, interligando seres humanos e orixás. No ritual, todas as oferendas devem ser primeiro oferecidas a ele para que os trabalhos possam ser feitos sem a sua interferência, uma vez que ele não incorpora e deles não participa. Por ser, afinal, uma entidade associada à desordem, precisa ser aquietado com alimentos, além da cachaça da qual é grande apreciador, para que não atrapalhe a ordem necessária à descida dos orixás. Tal ritual, afinal, como qualquer ritual religioso, demanda o equilíbrio e a disciplina que a presença de Exu coloca inevitavelmente em risco.

Tal tarefa, contudo, não é difícil, uma vez que ele aceita quase tudo que lhe é oferecido e está sempre pronto a ajudar os que dele se aproximam e o beneficiam. Não é, portanto, uma entidade do mal, como os sacerdotes e missionários cristãos o definiram. É um ser ambíguo, bom e mau como todos os orixás e, de todos eles, é o mais antropomórfico; presa de ardentes paixões que atinge positivamente

ou negativamente os seres humanos. Ele, afinal, é o guardião e assim é considerado, mas pode, também, ser o destruidor.

Augras (2008, p. 91) o define a partir do princípio da participação: “A rigor, Exu não é orixá, mas sim a personificação do princípio da transformação. Participa de tudo o que existe”. Já segundo Trindade (2000), Exu expressa simbolicamente as incertezas humanas diante do conflito com as condições sociais estabelecidas, a afirmação da liberdade e da autonomia do ser humano diante das contingências naturais e sociais. Ele, para Trindade (2000), é não apenas uma divindade estruturada, mas um princípio estruturante do universo, sendo associado no pensamento religioso africano ao número 1, que permite a continuidade e a dinâmica dos fenômenos.

Prandi (1996, p. 23), por fim, salienta algumas de suas características:

DEUS MENSAGEIRO, DIVINDADE *TRICKSTER*, O TRAPACEIRO. EM QUALQUER CERIMÔNIA É SEMPRE O PRIMEIRO A SER HOMENAGEADO, PARA SE EVITAR QUE SE ENRAIVEÇA E ATRAPALHE O RITUAL. GUARDIÃO DAS ENCRUZILHADAS E DAS PORTAS DA RUA. SINCRETIZADO COM O DIABO CATÓLICO. SEUS SÍMBOLOS SÃO UM PORRETE FÁLICO E TRIDENTES DE FERRO.

E define Exu:

É O ORIXÁ MENSAGEIRO; NADA SE FAZ SEM ELE E NADA FAZ SEM COBRAR A SUA PARTE. É TAMBÉM O GUARDIÃO DA PORTA DA RUA E O DONO DAS ENCRUZILHADAS. É DESPROVIDO DE QUALQUER SENSO DE MORALIDADE NO SENTIDO OCIDENTAL. É SINCRETIZADO COM O DIABO, AS ALMAS E SÃO GABRIEL, MAS EM CUBA É O MENINO JESUS (PRANDI, 1991, p. 126).

Mesmo sem ser propriamente um orixá, Exu precisa ser honrado não apenas por questões de segurança, mas por ser ele quem administra a energia vital e faz com que dela todos participem. É ele quem comunica o axé e quem o transmite, fazendo funcionar todo o sistema do candomblé. É ele, por ser sincreticamente associado ao demônio, quem faz circular, inclusive no imaginário cristão, a energia da qual é o transmissor, o que inviabiliza a manutenção da dicotomia entre o bem e o mal que os cristãos tradicionalmente associam ao demônio.

Se ele é perigoso, não é — como ocorre com o demônio cristão — por ser mau, mas por ele ser o encarregado da participação e da comunicação de todas as coisas, possuindo o poder de fazer esta comunicação desandar, com as previsíveis consequências de-

sastrosas, que podem ser sintetizadas no desaparecimento do axé. Afinal, a dicotomia entre o bem e o mal inexistente nas religiões afro-brasileiras, nas quais Exu, que seria o representante do mal, é um ser criador por excelência.

Se Exu deve ser mantido à margem do ritual, esta exclusão já é uma forma de participação. É, afinal, o guardião dos terreiros, como era o guardião das aldeias africanas, devendo haver sempre um quarto reservado para ele. E, ainda, é Exu quem coloca os orixás em comunicação com os fiéis, estabelecendo as pontes entre o mundo dos deuses e o mundo terreno.

A existência de Exu como entidade criadora é salientada por Tavares (2002, p. 130), que acentua: “Exu aqui seria a dinâmica propriamente dita, *kinetos* ou a energia que propulsiona a energia, a energia em si, sem nome, princípio dinâmico de tudo, antientropia, liberto do terceiro princípio da termodinâmica”. E assinala: “O conhecimento do candomblé pode ser simbolizado com precisão por Exu – ele é o gatilho da criação, mas é o primeiro a ser criado”.

Também Oliva (2005, p. 18) o define nestes termos, ao afirmar: “Para os sacerdotes e pessoas comuns entre os iorubás a função principal de exu é de representar oposição à criação. Sendo o infrator das regras e da ordem por seu dinamismo, Exu se tornou o elemento constitutivo de tudo”. E ao salientar:

FIGURANDO COMO UM DOS ELEMENTOS CENTRAIS NA COSMOLOGIA IORUBÁ, EXU REÚNE UMA SÉRIE DE CARACTERÍSTICAS PECULIARES A PERSONAGENS RELIGIOSAS QUE TRANSCENDEM A ESFERA AFRICANA. SEU ASPECTO MALICIOSO E TRAVESSO, SUA POSIÇÃO DE SER REGULADOR DO COSMO, QUE FAZ TUDO SE MOVIMENTAR, POIS IMPÕE A DESORDEM ONDE EXISTIA A ORDEM.

Exu foi identificado com o demônio, por fim, por ser uma entidade sexualizada e, portanto, incompatível com os princípios doutrinários do cristianismo. Assim, “Além de proteger casas e aldeias, na África, como o faz no Brasil, no referente às casas de culto, Exu preside à fecundidade, sendo as danças em sua homenagem uma representação do ato sexual” (Carneiro, 1961, p. 25). Já segundo Santos (1978, p. 119), “Há evidências da origem de vários ‘terreiros’ *égun*, fundados pelos africanos, no decorrer do primeiro século XIX”, mencionando, em relação a Exu, “[...] sua preocupação com a atividade sexual”. O autor salienta, ainda: “Este aspecto de Exu é muito conhecido, provavelmente o aspecto mais comentado, e aquele que mais escandalizou os primeiros missionários e viajantes” (Santos, 1978, p. 164).

Com todas estas características a torná-lo inaceitável tal como existia na África, Exu precisou ser reconstruído no Brasil a partir de novos patamares, sendo que esta reconstrução culminou, como ocorreu frequentemente, com os orixás, na criação de um novo ser, distinto do ser cultuado pelos africanos. Um ser, de certa forma, menos exótico, mas que nem por isso perdeu seu sentido, ao mesmo tempo perturbador e criador, destruidor e gerador.

O panteão no qual vivem os orixás reflete, portanto, toda a complexidade tanto das tradições africanas quanto da realidade na qual os negros se defrontaram no Brasil. E reflete as tradições africanas, assim como reflete esta nova realidade.



EXUS E POMBAS-GIRAS

Na umbanda, ao contrário do que ocorre no candomblé, exus são espíritos que incorporam e fornecem consultas, podendo tratar-se de seres (pois é de exus que se trata) masculinos, vestindo-se de forma elegante, trajando capa, cartola e bengala, ou femininos. No caso, são as pombas-giras e, no imaginário das religiões afro-brasileiras, a Pomba-Gira irmana-se a Exu no sentido transgressor que os une.

Pombas-giras são espíritos de prostitutas e de mulheres de má-vida em geral, ou seja, de pessoas que, em vida, renegaram a “ordem natural” da sexualidade, vivendo em seu lado escuro como membros da marginalidade definida como tal por esta ordem. E sua presença nas religiões afro-brasileiras, nas quais possuem nomes como Maria Padilha, Carmelita, Maria Mulambo, Dona Rosinha Caveira etc., adotam poses sensuais e se vestem de forma espalhafatosa e provocante, com cachecóis coloridos, colares e outras indumentárias, que representa a subversão desta ordem.

Prandi (1994, p. 92) a define:

POR INFLUÊNCIA KARDECISTA NA UMBANDA, POMBA-GIRA É O ESPÍRITO DE UMA MULHER (E NÃO O ORIXÁ) QUE EM VIDA TERIA SIDO UMA PROSTITUTA OU CORTESÃ, MULHER DE BAIXOS PRINCÍPIOS MORAIS, CAPAZ DE DOMINAR OS HOMENS POR SUAS PROEZAS SEXUAIS, AMANTE DO LUXO, DO DINHEIRO E DE TODA SORTE DE PRAZERES.

E Meyer (1993a, p. 105) salienta em relação a ela:

UMA ‘MULHER DA VIDA’, COM ‘SETE MARIDOS’, BEM MARCADA, ME PARECE, PELO TEMPO EM QUE SE CONSTITUÍA A UMBANDA NO ESPAÇO URBANO: VÁRIOS DOS SEUS PONTOS CANTADOS QUE OUVI, REMETEM A UM ESPAÇO ESCUSO DA CIDADE, QUE JÁ FOI SINÔNIMO DE DEVASSIDÃO E ‘MULHER PERDIDA’: A POMBA-GIRA É DE CABARÉ.

A associação entre Pomba-Gira e Exu se dá a partir do próprio nome. Assim, segundo Delgado Sobrinho e Santos (2000), o termo “Pomba-Gira” provém, provavelmente, do termo “Bombonjira”, que é o Exu das nações do Congo. E tal associação funciona em termos de parceria sexual, o que Lage (2010, p. 85) acentua: “Invertendo lógicas estruturantes do universo sociocultural brasileiro, a Pomba-Gira é popularmente conhecida como ‘mulher de sete maridos’, isto é, companheira e parceira sexual de sete exus”. Afinal, Exu é o mais erótico dos orixás e Maria Padilha, por exemplo, é caracterizada por sua sexualidade: nasceram um para o outro, pode-se dizer.

Exu e Pomba-Gira, afinal, subvertem com a sua simples presença a ordem inerente às crenças religiosas, elevando a desordem e o desejo à condição de princípios rituais e doutrinários. Seu culto eleva o que é considerado baixo e entroniza-o como objeto de fé, fazendo com que seus fiéis busquem, no que é considerado marginal, a solução para os seus problemas. Porque as diversas pombas-giras são, todas elas, medianeiras a serem consultadas e homenageadas por fiéis aflitos.

Sem ser um orixá, e sim um espírito, pombas-giras — e, neste caso, o paralelo a ser feito é com lemanjá — recebem presentes, assim como os orixás do sexo masculino recebem sacrifícios. E tanto lemanjá quanto Pomba-Gira recebem presentes que refletem as suas respectivas feminilidades, com a diferença que, o que é ofertado às pombas-giras é o que se espera que uma prostituta gostaria de receber: champanhe, perfumes, joias, bijuterias.

Exus e pombas-giras, por fim, podem pertencer à umbanda, mas podem, também, ser renegados pelos umbandistas, talvez preocupados com a respeitabilidade de suas crenças, quando, então, são confinados à quimbanda, ou então à umbanda cruzada, com isto ocorrendo quando a transgressão por eles representada não é vista como aceitável pelos praticantes.

Mesmo quando aceitas pelos umbandistas, as pombas-giras são colocadas no patamar mais baixo da linha evolutiva dos espíritos, uma vez que vem de uma origem socialmente desclassificada, não praticam o bem e não agem de forma desinteressada, visando, pelo contrário, seu próprio benefício. Podem ser cultuadas e retribuem favoravelmente quando isto ocorre, mas não são vistas como entidades confiáveis.

A existência das pombas-giras remete ainda a outra questão, que é a existência de uma certa desordem sexual existente nas religiões afro-brasileiras, e isto, quando vistas, é preciso deixar claro de uma perspectiva patriarcal. Afinal, nelas as mulheres têm postos de comando, sendo que, por exemplo, se no candomblé as mães-de-

-santo ocupam um papel de grande importância, no tambor-de-mina a grande maioria dos participantes é do sexo feminino, cabendo aos homens a função de abatazeiros, ou seja, tocadores de tambor, chamados de abatas.

Nas religiões afro-brasileiras os gays são aceitos sem maiores problemas, ganhando, inclusive, uma categoria ritual específica.

Há uma tradição poligâmica na África, em relação à qual Martins (2002, p. 47) acentua: “Para o povo iorubá, cuja cultura não é contrária à poligamia, o número de mulheres determina a riqueza do marido, já que este tem de alimentá-la e a seus filhos, todos criados na mesma casa”. Mas Woortmann (1987, p. 270), por sua vez, salienta: “Uma poliginia legal não poderia ser instituída no Brasil, por razões óbvias, mas os valores correspondentes o puderam”.

Por sua vez, o que se teve no Brasil foi a manutenção deste espírito comunitário, mas no qual a família de santo é agora controlada pela mulher, sendo estabelecida uma hierarquia que parte da mãe e chega até à filha de santo, havendo, em relação à mãe de santo, uma simbologia cujo sentido Bernardo (2003, p. 52) assinala:

É NO SOLO BRASILEIRO QUE FRUTIFICARÁ O CANDOMBLÉ, A TERRA-MÃE COMO METÁFORA PARA OS AFRICANOS E SEUS DESCENDENTES. SE O CANDOMBLÉ REPRESENTA A TERRA-MÃE, QUE, POR SUA VEZ, POSSUI OS SEUS SIGNIFICADOS LIGADOS AO FEMININO, ESSA EXPRESSÃO RELIGIOSA, AO REPRESENTÁ-LA, GANHA TODAS AS SUAS SIGNIFICAÇÕES. É NESSE SENTIDO QUE A GRANDE SACERDOTISA DO CANDOMBLÉ É CHAMADA DE MÃE-DE-SANTO.

E na organização ritual do candomblé os papéis se invertem, o que Maggie (1975, p. 136) acentua:

HOMENS ‘RECEBEM’ ENTIDADES FEMININAS, ENQUANTO MULHERES PODEM ‘RECEBER’ ENTIDADES MASCULINAS, OU SEJA, HOMENS TRANSFORMAM-SE EM MULHERES E MULHERES EM HOMENS. A OPOSIÇÃO HOMEM-MULHER NÃO SE DÁ COMO NA VIDA SOCIAL MAIS AMPLA: ELA PASSA A SER DILUÍDA E A POSSESSÃO SALIENTA O CARÁTER ANDRÓGINO DOS POSSUÍDOS, CADA MÉDIUM RECEBENDO TANTO FIGURAS MASCULINAS QUANTO FIGURAS FEMININAS.

Já a categoria ritual do candomblé, na qual os gays se enquadram, é formada pelos adés, em relação aos quais:

TODOS GOSTAM DOS *ADÉS*, ADMIRAM SUAS PERFORMANCES, FAZEM REFERÊNCIAS À IMPRESCINDÍVEL EXISTÊNCIA DELES NUMA FESTA PARA TORNÁ-LA ANIMADA, ETC. PORÉM, A 'GRAÇA' DO *ADÉ* ESTÁ NO FATO DE QUE ELE EXPLORA, COM MAIOR OU MENOR SUTILEZA, UMA CERTA LINGUAGEM DA TRANSGRESSÃO. POR ISSO, O *ADÉ* ENQUANTO TAL, NÃO 'VIRA' PAI-DE-SANTO (BIRMAN, 1995, p. 157).

O autor assinala ainda:

A ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES COM O CANDOMBLÉ ESTÁ ESTREITAMENTE DETERMINADA PELA DEFINIÇÃO DO FEMININO ASSOCIADO AO DOMÉSTICO. AS 'OUTRAS', EXTERIORES A ESSE ESPAÇO, DISPUTAM COM OS *ADÉS* O DIREITO DE SEDUÇÃO, SEM QUE LHEJAM SEJAM OFERECIDAS AS VANTAGENS QUE ELES POSSUEM (BIRMAN, 1995, p. 194).

A aceitação dos homossexuais no seio do candomblé é enfatizada por diversos autores, o que Natividade e Oliveira (2007, p. 273) mencionam: “No universo afro-brasileiro a visibilidade de homens homossexuais nos cultos se coloca como um dado sociológico que suscita a reflexão de pesquisadores das ciências sociais, constituindo uma espécie de campo de estudo fartamente explorado”.

Pertencer ao candomblé, mesmo tornar-se pai-de-santo, foi, afinal o caminho encontrado por diversos deles para vivenciar sua sexualidade no âmbito de uma instituição que, em uma sociedade altamente repressiva, não a estigmatizava, acolhendo-a, pelo contrário, sem maiores problemas. E isso, embora esta aceitação tenha, eventualmente, contribuído para estigmatizar o próprio candomblé como uma religião “imoral” e desprovida de normas. Assim, esta aceitação seria consequência da “permissividade” reinante no candomblé, com esta “permissividade” sendo duplamente estigmatizada, ainda, a partir do fato de boa parte de seus praticantes serem negros ou mulatos.

Há, por outro lado, uma permissividade, ou uma liberação a ser assinalada. Afinal, como salienta Prandi (1996, p. 33), “Nenhuma instituição social no Brasil afora o candomblé, jamais aceitou o homossexual como uma categoria que não precisa necessariamente esconder-se, anulando-o enquanto tal”. E, “As religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, pois não faz parte nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o acobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda natureza, por mais recônditas que sejam” (Prandi, 1996, p. 180).

Tal liberação não representa, é claro, a inexistência de normas, e sim a definição delas a partir de outros critérios, que permitem a inclusão do homossexual e, ainda, do homossexual pobre, o que Prandi (1991, p. 215) assinala:

OS CULTOS DOS ORIXÁS NO BRASIL, DOS QUAIS EXCLUO EM GRANDE PARTE A UMBANDA, PELA DIMENSÃO KARDECISTA-MORALISTA QUE COMPÕE SEU PLANO DE MORALIDADE, MAS NOS QUAIS INCLUO AS FORMAS DO CANDOMBLÉ BAIANO, DO XANGÔ PERNAMBUCANO, BATUQUE GAÚCHO, TAMBOR-DE-MINA DO NORDESTE OCIDENTAL ETC., TÊM SIDO, PELO MENOS DESDE OS ANOS 30, E ININTERRUPTAMENTE, VERDADEIROS REDUTOS HOMOSSEXUAIS, DE HOMOSSEXUAIS DE CLASSE SOCIAL INFERIOR.

Mesmo estudiosos do candomblé, contudo, viram a presença de homossexuais de forma crítica. Assim, Landes (1967, p. 44) transcreve as palavras de Édison Carneiro: “Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes têm melhor aparência do que elas”. Mas Carneiro (1961, p. 128) acentua em relação aos que tomam “atitudes femininas”, em sua definição: “São esse pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria – por dinheiro”. E mesmo estes homossexuais, segundo Landes (1967, p. 293), adotam uma postura ambígua em relação à sua própria condição sexual, o que a autora salienta:

OS PAIS JÁ ESTABELECIDOS CULTIVAM TIPOS DIFERENTES DE COMPORTAMENTO PARA O MUNDO DO CANDOMBLÉ E PARA O MUNDO EXTERIOR. LIMITAM A SUA FEMINILIDADE CADA VEZ MAIS ÀS OCASIÕES DE CULTO E SE ESFORÇAM, NA VIDA SECULAR, POR IMITAR OS ATOS DOS HOMENS. ESTA CONDU-TA FAZ PARTE DA PSICOLOGIA DE MANTER CONCRETAS AS ATIVIDADES DAS CASAS DE CULTO.

A aceitação da homossexualidade remete à normatização das crenças e dos rituais presentes no candomblé, sendo importante lembrar que tal processo de normatização não toma como fundamento a existência de uma ética. Ao contrário, afinal, do que ocorre no cristianismo, as ações do fiel, no candomblé, não são pautadas a partir da dualidade entre o bem e o mal, o que permite a aceitação

do homossexual, bem como de outras figuras marginalizadas pela moral dominante, intimamente associada à moral cristã.

O candomblé possui uma flexibilidade normativa que o cristianismo ignora, por não haver, como na religião cristã, e principalmente no catolicismo, um conjunto de dogmas a ser aceito de forma hierárquica. O que há, apenas e tão somente, é um conjunto de tradições que devem ser seguidas para que cada terreiro permaneça no âmbito do que se convencionou chamar de candomblé, mas, dentro deste conjunto, cada terreiro é livre para criar as suas próprias normas.

O conjunto de normas e tradições determina, ainda, o pagamento a ser feito pelos serviços oferecidos nos terreiros e pelos celebrantes, que incluem sacrifícios e costumam ser onerosos, principalmente para a clientela de baixo poder aquisitivo que deles se utiliza.

Rituais como o ebó, por exemplo, que visa transferir os males existentes no cliente, que pode ser uma pessoa ou uma casa, para despachos que podem incluir alimentos, objetos e animais abatidos a serem depositados em determinados locais, representam uma limpeza espiritual que inclui o uso de cantigas e a posterior realização de banhos litúrgicos com o uso de folhas sagradas. Mas é um ritual dispendioso, devido aos recursos a serem utilizados.

Também o relacionamento com os orixás se dá em termos de benefícios por eles concedidos em troca de pagamentos materiais que não envolvem diretamente o uso de dinheiro, mas no qual o orixá deve ser beneficiado com mercadorias que são onerosas para o fiel. As oferendas significam despesas, não se devendo esperar que um orixá atue de forma desinteressada em benefício do consulente.

As religiões afro-brasileiras, em síntese, não são gratuitas. São religiões que envolvem pagamentos a serem feitos aos celebrantes de rituais como o ebó em troca de auxílio espiritual, e envolvem despesas a serem bancadas pelos fiéis, que, neste âmbito, também são clientes, valendo, neste sentido, para os terreiros, a definição de Prandi (2000, p. 78):

AS RELIGIÕES E SEUS TEMPLOS DE HOJE SÃO AGÊNCIAS DE AJUDA SOBRENATURAL E ESPAÇOS DE ESPETÁCULO E DE LAZER BASEADOS AMBOS NA EXPANSÃO DA EMOÇÃO E FRUIÇÃO COLETIVA DE SENSAÇÕES. SÃO, SOBRETUDO, INSTITUIÇÕES DE FILIAÇÃO TEMPORÁRIA QUE MISTURAM ENTRE SI ADEPTOS QUE, AGORA COMO CLIENTES, DEVEM IGUALMENTE PAGAR PELOS FAVORES RELIGIOSOS, TRANSFORMANDO AS RELIGIÕES NAQUILO QUE CHAMAREI 'RELIGIÕES PAGAS'.

E Prandi (2000, p. 86) situa historicamente este processo:

EM MEADOS DO SÉCULO XX, QUANDO DEIXOU DE SER UMA RELIGIÃO EXCLUSIVA DE NEGROS E SE ABRIU PARA TODOS, O CANDOMBLÉ JÁ SE MOSTRAVA COMO RELIGIÃO RITUAL, MÁGICA, E DEPENDENTE, EM TERMOS FINANCEIROS E DE PRESTÍGIO SOCIAL, DE UM MERCADO DE SERVIÇOS MÁGICOS PARA UMA CLIENTELA SEM LAÇOS RELIGIOSOS COM A COMUNIDADE DE CULTO.

Já Bastide (1971, p. 318) salienta: “Se é preciso pagar para consultar Ifá, para realizar um ritual mágico, para se iniciar ou para dar de ‘comer sua cabeça’, isso não é uma compra, é a contrapartida obrigatória do excesso de ser, de força, de vida que em troca recebemos”.

Trata-se, ainda, de um fenômeno comum às religiões afro-brasileiras, mas que pode ser exemplificado no que diz respeito aos xangôs praticados no Recife. Assim, Ribeiro (1951, p. 206) acentua, em relação aos cultos afro-brasileiros ali existentes:

VÁRIAS OUTRAS PESSOAS UTILIZAM-SE DO JOGO DIVINATÓRIO E DAS PRÁTICAS DE CURANDEIRISMO E MAGIA SEM NUNCA SE ENVOLVEREM DIRETAMENTE COM O OCULTO NEM PROCURAREM PENETRAR MAIS NA INTIMIDADE DOS CONCEITOS TEOLÓGICOS OU PROCURAREM UMA EXPLICAÇÃO PARA OS FENÔMENOS SOBRENATURAIS DE QUE LANÇAM MÃO MAIS OU MENOS ASSIDUAMENTE.

E Motta (1982, p. 152) salienta em relação ao Xangô:

AS CASAS DE CULTO (TERREIROS) CONSTITUEM EMPRESAS CAPITALISTAS NAS QUAIS PEQUENOS EMPRESÁRIOS POSSUEM OS MEIOS DE PRODUÇÃO (BÚZIO, TÉCNICAS DIVINATÓRIAS, PEGIS, ASSENTAMENTOS PARA CADA SANTO, ETC.) E ESPERAM OU EXIGEM PAGAMENTO PELO SEU USO. ISSO EU CHAMO DE APROPRIAÇÃO DA MAIS-VALIA SAGRADA.

Mas Motta (1979, p. 260) também assinala:

O XANGÔ SUBSISTE SOBRE A BASE DOS GANHOS OCASIONAIS, DAS POUPANÇAS OCASIONAIS DOS SEUS DEVOTOS, REPARTIDOS OU SOCIALIZADOS DENTRO DA ESFERA RITUAL. OS FILHOS-DE-SANTO VIVEM A CONTRADIÇÃO DE PERTENCER E FICAR À MARGEM DA SOCIEDADE MAIS AMPLA. ACEITAM AS

ATUAIS REGRAS DO JOGO ECONÔMICO, SOCIAL, POLÍTICO E SIMBÓLICO. AO MESMO TEMPO TENTAM SUPRIR AS DEFICIÊNCIAS DESSE JOGO COM SUA PRÓPRIA ESTRUTURA GRUPAL.

Houve, portanto, um processo de mercantilização das religiões afro-brasileiras, cujas origens Sansone (2000, p. 91) busca definir, ao acentuar:

NO RIO, DOS ANOS 20 AOS 50, A CULTURA NEGRA FOI LARGAMENTE MERCANTILIZADA EM TORNO DO CARNAVAL, ENQUANTO NA BAHIA, APROXIMADAMENTE NO MESMO PERÍODO, CONSTITUIU-SE COMO UMA CULTURA RELIGIOSA E MERCANTILIZADA PRINCIPALMENTE EM TORNO DO UNIVERSO SIMBÓLICO DO SISTEMA RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO E DE SEUS OBJETOS AFRICANOS.

Mas este processo talvez seja inerente à própria dinâmica ritual destas religiões, que em linhas gerais é uma dinâmica onerosa, embora não haja, como no caso do cristianismo, uma grande instituição hierárquica a ser sustentada.

Há, por outro lado, uma espécie de hierarquia simbólica a compartimentalizar os ritos que formam as religiões afro-brasileiras, sendo que, na hierarquia ritual destas religiões, a jurema, como salienta Carvalho (1990, p. 13), ocupa o mais baixo degrau:

SE É A JUREMA O ÚLTIMO REDUTO, UMA ESPÉCIE DE LATA DE LIXO SIMBÓLICA DA EXPERIÊNCIA AFRO-BRASILEIRA (E POR EXTENSÃO DE TODA A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PRIMITIVA), ELA ACABA SE POLARIZANDO, INTERNAMENTE, ENTRE RITUAIS QUE APRESENTAM UM LADO DE ORDEM E COERÊNCIA, QUE OS COLOCARIA LADO A LADO COM AS PRETENSÕES DE LEGITIMIDADE E CENTRALIDADE DE OUTRAS RELIÇÕES E RITUAIS ONDE, DE FATO SE ASSUME OS CONTEÚDOS REJEITADOS.

A jurema é cultuada no catimbó, sendo este um ritual sincrético praticado no Nordeste e conhecido desde o século XVII, que inclui o Culto a Jesus e à Virgem e agrega elementos da pajelança indígena, sendo, na definição de Mário de Andrade (1963, p. 32), um culto fitolátrico:

NO CATIMBÓ EXISTE QUASE A FITOLATRIA, NO CULTO DA JUREMA. COM ELA SE FAZ UMA BEBIDA ESTIMULANTE. A JUREMA AINDA É EMPREGADA COMO ESTUPEFACIENTE RITUAL DE CATIMBOSICE, FUMADA EM VEZ DE BEBIDA. É AINDA EXISTE

O REINO DA JUREMA QUE É UMA GRANDE REGIÃO MARAVILHOSA DOS ARES.

Talvez seja o uso de substâncias alucinógenas que o transformou em uma espécie de culto renegado, embora não um culto proibido, havendo nele um transe no qual, tal como ocorre no candomblé, surge o fenômeno da incorporação, mas não agora de orixás e sim dos Mestres da Jurema, habitantes do Mundo Encantado da Jurema, ao qual, aliás, Mário de Andrade se refere. Já Câmara Cascudo (1984, p. 206) descreve, nestes termos, o catimbó:

REUNIÃO DE PESSOAS, PRESIDIDA PELO 'MESTRE', PROCEDENDO À PRÁTICA DO CATIMBÓ, BAIXO ESPIRITISMO, MEDICAMENTOSO, CONSELHOS DE BEM VIVER, USO DE AMULETOS, ORAÇÕES, REMÉDIOS, DIETAS E FEITIÇOS PARA AFASTAR FORÇAS INIMIGAS OU PROVOCAR A CORRESPONDÊNCIA AMOROSA OU SIMPLEMENTE SEXUAL.

Igualmente, o Tambor de Mina, como salienta Ferretti (2001a, p. 35), possui origens indígenas:

TUDO INDICA QUE MUITO DO QUE HOJE É CONHECIDO COMO TAMBOR DE MINA COMO MATA PURA/TERECÔ (RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA) COMEÇOU COM O QUE ERA DENOMINADO PAJELANÇA EM MEADOS DO SÉCULO XIX PELAS CAMADAS DOMINANTES, TANTO EM SÃO LUÍS COMO EM OUTROS MUNICÍPIOS MARANHENSES.

Sua presença se dá no Maranhão, no Piauí e na Amazônia, sendo caracterizado por ser mais fechado a estranhos que os demais rituais afro-brasileiros, sendo dotado de um sentido iniciático que impede sua abertura a quem dele não faça parte. Mas é, por outro lado, um culto fortemente sincrético, o que Diniz (1975, p. 7) acentua em relação ao Terreiro do Rei Taculumi existente em Belém, em 1960, e a “Mãe Rosa”, sua “Mãe de Santo”:

ELA RECEBE REI TACULUMI, ENCANTADO QUE ADORA O MENINO JESUS. RECEBE TAMBÉM 'REI DE NAGÔ', ENCANTADO QUE ADOTA SÃO LÁZARO. DE ACORDO COM ESSE INFORMANTE, SEU TERREIRO TEM TRÊS LINHAS: MINA, CURA E KARDECISMO. ADIANTA AINDA QUE JÁ FOI PROTESTANTE, MAS AGORA É CATÓLICA.

E o que Silva (2005, p. 84) igualmente salienta:

NO TAMBOR-DE-MINA, DIVINDADES NÃO AFRICANAS TAMBÉM SÃO CULTUADAS, COMO OS 'ENCANTADOS' DE DIVERSAS ORIGENS MÍTICAS: OS CABOCLOS DA MATA (COMO TABAJARA E CORRE-BEIRADA); OS FIDALGOS OU NOBRES PORTUGUESES E FRANCESES (COMO REI SEBASTIÃO E DOM LUIS, REI DE FRANÇA); E OS TURCOS OU MOUROS (COMO REI DE TURQUIA).

Já em Pernambuco, surge uma nova denominação:

NO RECIFE, EMBORA SEM O PRESTÍGIO DA BAHIA, SÃO INÚMERAS AS CASAS DE SANTO, LÁ CHAMADAS 'TERREIROS DE XANGÔ'. COMEÇARAM, AO QUE TUDO INDICA, POR VOLTA DO MEIO DO SÉCULO XIX. COMO NA BAHIA, O PRIMEIRO TEMPLO DE QUE SE TEM NOTÍCIA SURTIU NO CENTRO DA CIDADE, NO PÁTIO DO TERREIRO (AUGRAS, 2008, p. 43).

E, em relação ao Rio Grande Sul, Leite (1996, p. 164) assinala:

EM PORTO ALEGRE, AS RELIGIÕES DE ORIGEM AFRICANA SÃO CONHECIDAS PELOS SEUS PARTICIPANTES POR UM NOME COMUM: A RELIGIÃO. DIZ-SE, NA CIDADE, QUE ALGUÉM É DE *RELIGIÃO* QUANDO FREQUENTA UMA DE PELO MENOS TRÊS DAS MODALIDADES EXISTENTES; A *UMBANDA*, A *LINHA CRUZADA* – OU TAMBÉM *UMBANDA CRUZADA* – E O *BATUQUE*.

Já o conceito de macumba é bem mais difícil de ser definido. A expressão "macumbeiro", afinal, transformou-se em adjetivo, designando qualquer pessoa envolvida em cultos que envolvem magia e mais precisamente despachos, ou faz parte de alguma religião afro-brasileira. No imaginário geralmente preconceituoso vinculado a estas religiões, portanto, qualquer fiel ou qualquer praticante automaticamente torna-se um macumbeiro.

Embora o termo tenha adquirido um sentido pejorativo que foi incorporado ao vocabulário, a macumba, enquanto ritual, é associada às religiões afro-brasileiras praticadas principalmente no Rio de Janeiro, sendo um termo geral que, originalmente, designava o local nos qual os negros escravos realizavam seus ritos. E Mário de Andrade (1963, p. 26) já salienta a especificidade carioca do termo, ao afirmar:

NO RIO DE JANEIRO, TODOS SABEM, A FEITIÇARIA DOMINANTE É A MACUMBA. A MACUMBA SEGUE RITUAIS ESPECIFICAMENTE

AFRICANOS, E SE ESTENDE ATÉ A BAHIA, COM RAMIFICAÇÕES AINDA BASTANTE VIVAS NO NORDESTE. RIO-BAHIA É A ZONA EM QUE AINDA VIVE DOMINADORAMENTE NO BRASIL A FEITIÇARIA AFRICANA. NA BAHIA, PORÉM, CREIO QUE A GENTE DO POVO IGNORA A PALAVRA MACUMBA.

Já, segundo Arthur Ramos, a macumba ganhou uma dimensão sincrética que torna sua definição particularmente difícil. Desta forma, Ramos (1951, p. 152) acentua: “Hoje, há *macumba* para todos os efeitos. A obra do sincretismo não conhece mais limitações. A *macumba* invadiu todas as esferas”. Mas este processo sincrético é definido também como uma apropriação:

HOJE, NO RIO, A MACUMBA ESTÁ INSTITUCIONALIZADA. O QUE É MAIS, INTERNACIONALIZADA. E O NEGRO QUASE NENHUMA INTERFERÊNCIA TEM NISTO. OS MAIS CÉLEBRES ‘PAIS DE SANTO’ DO RIO SÃO MULATOS OU BRANCOS. E AS CASAS DE NEGÓCIO, DE ‘MACUMBA’, DO RIO E DE NITERÓI, ESTÃO NAS MÃOS DE PORTUGUESES (RAMOS, 1951, p. 159).

Mas Ortiz (1978, p. 27), por outro lado, confere a ela um sentido integrador, ao assinalar:

A MACUMBA APARECE COMO UM ESFORÇO DA COMUNIDADE NEGRA E MULATA PARA SE DAR UM COSMOS SIMBÓLICO COERENTE DIANTE DA INCOERÊNCIA DA SOCIEDADE. CONTRARIAMENTE AO CANDOMBLÉ, QUE SE DIVIDE EM NAÇÕES, ELA QUEBRA OS LAÇOS ÉTNICOS PARA SUBSTITUI-LOS POR UMA SOCIEDADE DE COR.

Há, efetivamente, uma espécie de miscigenação ritual na macumba, mas isto não a diferencia do candomblé; o que gera esta diferença é a presença, na macumba, dos espíritos chamados de pretos-velhos, ou seja, os espíritos dos velhos escravos, que se encontram presentes também na umbanda, além da forte presença da magia ameríndia.

Mais do que um ritual específico, portanto, a macumba surgida no Rio de Janeiro pode ser mais bem definida como a designação ali concedida ao candomblé. E a macumba é uma espécie de síntese de elementos provenientes do candomblé, mas também das crenças indígenas, do espiritismo e do catolicismo popular, cuja origem pode ser situada na passagem do século XIX para o século XX.



A

UMBANDA

E

A

REPRESSÃO



A UMBANDA ENTRE OS ESPÍRITOS E OS ORIXÁS

A crença na existência de espíritos e em sua influência na vida terrena, tradicionalmente associada ao espiritismo e à umbanda, possui origens bem mais remotas, já se encontrando presente na África. Nas religiões africanas transplantadas para o Brasil, afinal, os mortos são vistos como forças espirituais capazes de influir em seus descendentes vivos, cabendo a estes cultuá-los no sentido de obter os seus benefícios e no sentido de promover a apropriação, pelos vivos, da força vital presente entre os mortos.

Os mortos, então, devem ser cultuados, e seus espíritos se fazem presentes entre os vivos, sendo incorporados de forma ritual. Este é o sentido da umbanda, mas este sentido, ainda que fortemente influenciado pelo espiritismo de origem europeia, já se encontrava presente na África, com o culto concedido aos espíritos e o culto concedido aos deuses nem sempre se diferenciando formalmente um do outro.

A possessão dos fiéis promovida pelos espíritos não se limita, por sua vez, aos rituais umbandistas. Assim, Dias (2001, p. 874) acentua: “Jongueiros e candombeiros são capazes de receber a presença das almas durante a realização da dança. Alguns afirmaram ter recebido os pontos que cantam na roda inspirados por espíritos de ‘velhos jongueiros’”. E a possessão segue linhas bastante diversas, com, por exemplo, Meyer (1993b, p. 97) salientando: “Os especialistas vêm notando a preferência dos consulentes pelas entidades mais marginalizadas das duas hierarquias: pretos-velhos da Linha de Luz, Exus do domínio das Trevas”.

Deve ser salientada, igualmente, a diversidade de espíritos a serem incorporados, a serem venerados ou, quando é o caso, a serem temidos. Temos, por exemplo, os eguns, em relação aos quais Frikel (1972, p. 259) acentua: “Égum são os espíritos dos ancestrais e nesta qualidade, para a tribo, espíritos benfazejos e protetores”. E temos os *zumbis*, em relação aos quais Ramos (1937, p. 360) assinala: “A crença no *zumbi* é generalizada entre nós; o *zumbi* é um fantasma que vagueia pelas horas caladas da noite. Não deve ser confundido com o *Zambi*, deus. O nosso *zumbi* seria, assim, muito semelhante ao

zombie haitiano, fantasma com aparência de vida”. Destes espíritos, contudo, os mais populares e os mais importantes são os caboclos e os pretos-velhos, sendo, estes últimos, antigos escravos cujo comportamento, geralmente humilde e pacífico, os credenciou a serem aceitos no ritual da umbanda.

Se a Pomba-Gira representa a transgressão vinculada à sexualidade, o Preto-Velho representa a sabedoria vinculada à aceitação dos sofrimentos impostos pela vida e à experiência outorgada pela velhice. E, assim como as pombas-giras, são designados por entidades específicas, tais como Pai José de Angola, Vovó Maria Conga, Mãe Sete Serras e Pai Jorge.

Se as pombas-giras são caracterizadas por vestimentas associadas à figura da prostituta, o símbolo do Preto-Velho é o cachimbo. E, se quem é possuído por uma Pomba-Gira adota poses sensuais, quem é possuído por um Preto-Velho tem o corpo curvado e retorcido pelo peso da idade, mas também pelo peso da experiência e da sabedoria.

Por sua vez, se os pretos-velhos fumam cachimbos, os caboclos fumam charutos. Se os pretos-velhos são almas de escravos, os caboclos são almas de índios. Se os pretos-velhos curvam-se ao peso dos anos, os caboclos exibem-se como guerreiros tanto em seus gestos como em seu tom de voz, mas, tanto uns quanto os outros são igualmente entidades benéficas.

Os caboclos incorporam tanto na umbanda quanto no candomblé de caboclo, com Serra (1988, p. 29) os definindo:

TAMBÉM COM A DESIGNAÇÃO GENÉRICA DE *CABOCLO* (TERMO QUE, PELO JEITO, AÍ TANTO DESIGNA OS ÍNDIOS COMO OS NACIONAIS DE UM MODO GERAL), ENCONTRAM-SE NO PANTEON UMBANDISTA ENTIDADES QUE DE FATO VÊM A SER IDEALIZAÇÕES DE TIPOS REGIONAIS BRASILEIROS CARACTERÍSTICOS, OU REPRESENTANTES DE CERTOS GRUPOS DE TRABALHO MUITOS PRESTIGIADOS NA TRADIÇÃO POPULAR. É O CASO, POR UM LADO, DOS *BAIANOS*, E POR OUTRO LADO, DOS *BOIADEIROS* E *MARUJOS*.

Já, Boyer (1999, p. 34) acentua em relação ao caboclo:

AO CONTRÁRIO DOS ORIXÁS, ESSE PERSONAGEM ASSUME COMPORTAMENTOS HUMANOS (BEBE E FUMA), NÃO PRECISA DA MEDIAÇÃO DA HIERARQUIA SACERDOTAL (APRESENTA-SE SOZINHO AO PÚBLICO E POSSUI OS NÃO-INICIADOS) E ESTABELECE UMA RELAÇÃO ÍNTIMA COM OS SERES HUMANOS ('CORTEJA' E 'DÁ CONSELHOS').

O autor assinala ainda:

OS HOMENS A QUEM SE CHAMAVAM CABOCLOS (ISTO É, OS 'PA-JÉS' ORIUNDOS DAS CIDADES DA REGIÃO AMAZÔNICA E TIDOS POR REGENERADOS NA LITERATURA REGIONALISTA) GOZAVAM DE CONSIDERÁVEL FAMA E PRESTÍGIO, QUE ATRAÍAM CLIENTES E DISCÍPULOS, O QUE FAZIA DA SUA REGIÃO DE PROCEDÊNCIA UMA REFERÊNCIA IMPRESCINDÍVEL (BOYER, 1999, p. 45).

No candomblé de caboclo é dado o nome de encantado ao santo que os incorpora e, por incorporar espíritos de índios, a indumentária deve ser estilizada, mas não a partir da indumentária histórica e, sim, a partir da imagem estilizada e idealizada do indígena, que pode incluir bijuterias como diademas e pulseiras, além das flechas e cocares obrigatórios. O caboclo, portanto, segue a linha indianista que o romantiza, inclusive em seus ideais de bravura e sabedoria.

O caboclo e o seu candomblé incorporou-se, por fim, ao imaginário baiano, o que Risério (2004, p. 398) menciona: “Que o caboclo tenha se firmado no imaginário baiano é coisa fácil de constatar. Ainda hoje, a comemoração do 2 de Julho, data da independência da Bahia, é um grande evento popular chamado ‘Festa do Caboclo’”. E, ao mesmo tempo, ele passou a fazer parte também da umbanda, que incorporou, igualmente, o espiritismo criado pelos brancos.

Bastide (1983, p. 244) descreve como se deu este processo:

ERA PRECISO ENCONTRAR UMA SOLUÇÃO QUE, AO MESMO TEMPO, SEPARASSE E APROXIMASSE. O ESPIRITISMO ERA ESSA SOLUÇÃO PORQUE, DÁDIVA DOS BRANCOS, PERMITIA À ALMA DOS ANTEPASSADOS ORDENAREM-SE NUMA HIERARQUIA SAGRADA QUE IGUALAVA OS ESPÍRITOS DOS PRETOS AOS DOS BRANCOS.

E Bastide (1971, p. 434) ainda assinala:

PASSANDO DA CLASSE BAIXA DOS BRANCOS PARA A CLASSE BAIXA DOS HOMENS DE COR, O ESPIRITISMO VOLTA A SE MODIFICAR. OS ESPÍRITOS QUE AGORA VÃO SE ENCARNAR PERTENCERÃO AO MUNDO DOS ÍNDIOS OU DOS NEGROS. COMO SE A DIVISÃO RACIAL CONTINUASSE NO ALÉM, E COMO SE AS COMUNICAÇÕES ENTRE O MUNDO DA NATUREZA E O DO SOBRENATURAL NÃO PUDESSEM SE ESTABELECEER EXCETO SEGUNDO A LINHA DE COR.

Assim como o candomblé, também a umbanda aceita a existência de caboclos e pretos-velhos e adota o ritual da possessão, com a diferença que, nela, não são os orixás que incorporam e sim os espíritos agrupados em falanges, sendo que tais espíritos podem ser guias ou protetores. E na umbanda há ainda as linhas, uma vez que cada falange corresponde a um orixá, mas cada orixá possui outras seis falanges, que correspondem ao cruzamento com outros orixás.

Expressões culturais e religiões afro-brasileiras, historicamente, seguiram um caminho que vai do meio rural no qual os africanos trabalhavam como escravos para as cidades nas quais seus descendentes mantiveram as práticas adotadas por seus antepassados, mas já agora na condição de homens livres.

No caso da umbanda, contudo, temos uma religião cuja origem está especificamente ligada ao meio urbano, adequando-se às demandas da sociedade existente nas cidades e estabelecendo alianças com a classe média ali residente por meio da síntese entre espiritismo e candomblé, espíritos e orixás por ela estabelecida.

Embora sua origem histórica seja oficialmente datada do início do século XX, as entidades nela presentes e os cultos a elas relacionados prendem-se à chegada do kardecismo ao Brasil, por um lado, mas também às influências africanas trazidas pelos escravos no período colonial e à influência indígena. E ao contrário do candomblé, predominantemente negro durante larga parte de sua trajetória, a umbanda, desde o início, foi uma religião multirracial.

Alguns de seus fundadores foram homens brancos, sendo exemplar, neste sentido, a trajetória do médium Zélio Fernandino de Moraes que, entre 1918 e 1939, criou sete centros de umbanda no Rio de Janeiro, denominando-os de Tendas Espíritas. Moraes recebia o Caboclo das Sete Encruzilhadas, sendo que tal caboclo manifestou-se nele em 1908 e anunciou o surgimento da umbanda, com a criação imediata da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que já em seu nome anuncia a confluência de elementos católicos e kardecistas que desde sempre caracterizaria a umbanda. Mas há também a influência indígena, uma vez que a aparição do Caboclo das Sete Encruzilhadas passou a representar o marco oficial do surgimento da umbanda.

Dornas Filho (1955, p. 150) acentua: “Eu não sei o que significa Umbanda. O caboclo das 7 Encruzilhadas chama ‘Umbanda’ os serviços de caridade e ‘Demanda’ os trabalhos para neutralizar ou desfazer os da magia negra”. Já Serra (1988, p. 14) busca defini-la com maior precisão:

ASPECTOS MÁGICOS SOBRE OS PROPRIAMENTE RELIGIOSOS;
SUAS ORIGENS RADICAM EM PONTOS DISTINTOS DO VASTO
COMPLEXO DOS DITOS AFRICANOS TRANSPLANTADOS PARA
O BRASIL.

E Bandeira (1973, p. 113) acentua: “A Umbanda é caracteristicamente um culto espírita, não só pelas razões históricas de sua formação sincrética, como pelos seus aspectos doutrinários e práticas de mediunismo em suas diversas modalidades, sendo medianeira nas comunicações do espírito”. E assinala: “A Umbanda repousa na lógica da manifestação, tendo como veículo de comunicação a mediunidade do adepto para chegar ao Guia que comunica as falanges de adepto trabalhadoras” (Bandeira, 1973, p. 137).

As origens multirraciais da religião, seu relativo distanciamento dos terreiros de candomblé e macumba associados aos negros e a absorção do kardecismo, visto como uma crença predominante branca e, portanto, aceitável no mundo dos brancos, são fatores que fizeram com que a umbanda, a partir da década de 1930, passasse por um crescente processo de legitimação. E processo este que, na década de 1960, permitiu a ela o estabelecimento de alianças políticas que consolidaram e efetivaram seu processo de organização.

A umbanda conseguiu, ainda, criar uma rede de intelectuais que sempre faltou às demais religiões afro-brasileiras, com Meyer (1993b, p. 72) definindo os intelectuais umbandistas: “Aqueles que procuram organizar racionalmente um saber, a partir de suas leituras e conhecimentos, aliados às suas práticas, uma vez que são em geral ligados a um centro de culto”. E com Ortiz (1978, p. 30), da mesma forma, definindo-os: “Branco e mulatos de ‘alma branca’, que reconstituíram as antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade”.

É preciso, contudo, não esquecer que a umbanda, assim como as religiões afro-brasileiras de um modo geral, não se viu livre da repressão que sobre ela se abateu. E como a Igreja já não tinha condições de adotar medidas repressivas, embora, até a década de 1960, condenasse com veemência a existência da umbanda, foi a polícia que se encarregou de normatizar, e frequentemente, de proibir os cultos vinculados à nova religião.

Negrão (1999, p. 226) acentua em relação a São Paulo na década de 1930:

A DELEGACIA DE COSTUMES ADVERTIA OS DIRETORES DE
CENTROS ESPÍRITAS NO SENTIDO DE QUE REGULARIZASSEM
SEUS ‘ALVARÁS’, POIS A POLÍCIA SERIA FIRME NA AUTUAÇÃO

DOS 'FALSOS CENTROS ESPÍRITAS'. ISTO É, OS CENTROS ESPÍRITAS KARDECISTAS, LEGITIMADOS, PODIAM FUNCIONAR LEGALMENTE; OS 'FALSOS CENTROS ESPÍRITAS', OU SEJA, OS DE ORIGEM AFRO-BRASILEIRA, CARENTES DE LEGITIMAÇÃO, SERIAM CRIMINALIZADOS.

Como consequência desta repressão, ao aproximar-se do kardecismo, a umbanda não adotou uma linha de atuação apenas doutrinária, mas também pragmática. Afinal, declarar-se kardecista, não apenas em São Paulo, mas em todo o Brasil, era um modo de camuflar as suas origens negras, suspeitas aos olhos da polícia, adotando uma aparência que a mantinha relativamente a salvo da perseguição policial que perdurou até a década de 1940.

Ao mesmo tempo, a umbanda, por meio de seus líderes religiosos e representantes intelectuais, demonstrou uma capacidade de organização política que sempre faltou ao candomblé, cujos líderes religiosos, pelo menos no período, preferiram manter uma precavida distância do mundo dos brancos com o qual a umbanda, na década de 1930, buscou criar canais de intermediação.

Enquanto os terreiros de candomblé, ciosos de suas respectivas autonomias, não esboçavam qualquer forma de organização política, em 1939 era criada no Rio de Janeiro, onde a umbanda sempre foi mais forte, a Federação Espírita de Umbanda, que promoveria, dois anos depois, o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda.

Este, já a partir do nome que lhe foi atribuído, assinalava a intenção de aproximar-se do kardecismo de classe média e afastar-se das origens africanas, associadas que eram às camadas mais pobres da população. E ainda, em 1944, ao ter o nome alterado para União Espiritualista Umbanda de Jesus, a organização reforçou seus laços com o catolicismo, o que sinalizou de forma ainda mais ampla este afastamento, embora esta mudança não tenha sido suficiente para granjear os favores da Igreja.

Prandi (1991, p. 55) salienta: "Só no final dos 40 a Igreja Católica iria declarar-se abertamente contra a umbanda, reconhecendo-a *ipso facto* como religião, e religião inimiga, e importante inimigo". Mas, quando este reconhecimento enfim se deu, criou-se um conflito religioso, mas criou-se também um conflito identitário, o que Isaia (1998, p. 36) acentua: "A Umbanda mostrava-se ao catolicismo da primeira metade de século como essencialmente subvertora do lugar que a Igreja reivindicava como indissociavelmente ligado às origens da nacionalidade, a Umbanda chamava a si essa prerrogativa". E acrescenta:

NAS DÉCADAS DE 40 E 50 ABUNDAM NAS REVISTAS CATÓLICAS OS ARTIGOS QUE ATACAM NÃO SÓ O CONTEÚDO 'SINCRÉTICO' DA UMBANDA, ESPIRITISMO E CULTOS AFRICANOS, COMO TAMBÉM DENUNCIAM SEU 'ATRASSO', CAPAZ DE EXPOR UM AMPLO CONTINGENTE DA POPULAÇÃO A UMA SITUAÇÃO OPOSTA À MIRAGEM DE DESENVOLVIMENTO QUE INEBRIAVA O PAÍS (ISAIA, 1998, P. 37).

Há, portanto, um sentido ao mesmo tempo religioso e identitário nas críticas feitas à umbanda, mas esta buscou organizar-se para respondê-las. Assim, a Federação Espírita de Umbanda tinha como objetivo primordial, segundo Oliveira (2006, p. 134), "Servir de interlocutor entre os templos filiados e o Estado, a fim de negociar o fim da repressão policial que se intensificara em meados de 1937 com a criação da Sessão de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia". E Oliveira (2006, p. 137) assinala:

AO CRIAR UMA FEDERAÇÃO PARA NEGOCIAR COM O ESTADO A REGULAMENTAÇÃO DA UMBANDA E, CONSEQUENTEMENTE, O FIM DA REPRESSÃO POLICIAL E MÉDICO-SANITARISTA, OS LÍDERES DO MOVIMENTO APROPRIAVAM-SE DO CARÁTER SIMBÓLICO QUE O VOCÁBULO 'FEDERAÇÃO' EMPRESTAVA À IDEIA DE UNIDADE NACIONAL.

É Artur Cesar Isaia, o autor da análise mais arguta do processo de repressão e negociação que envolveu a umbanda e o Estado Novo.

A TOLERÂNCIA DA DITADURA COM A REALIZAÇÃO DO CONGRESSO, A TENTATIVA EXPLÍCITA DOS UMBANDISTAS EM APARECEREM COMO ESPÍRITAS, A SUA BUSCA DE RECONHECIMENTO ANTE AS AUTORIDADES GOVERNAMENTAIS, EVIDENCIARAM A IMPORTÂNCIA E A TOLERÂNCIA QUE O ESTADO NOVO PASSAVA A DAR AO ESPIRITISMO NO BRASIL (ISAIA, 1999, P. 108).

Mas tal tolerância foi essencialmente ambígua, o que Isaia (2006, p. 298) igualmente assinala:

COMO EXPLICAR QUE AO MESMO TEMPO EM QUE CASAS DE UMBANDA E DE RELIGIÕES AFRICANAS ERAM INVADIDAS, O ESTADO NOVO TOLERASSE A REALIZAÇÃO DO *PRIMEIRO CONGRESSO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA*, CELEBRADO EM 1941, COM SEUS ANAIS SENDO IMPRESSOS E CIRCULANDO

LIVREMENTE, MALGRADO A EXTREMA VIGILÂNCIA DOS ÓRGÃOS REPRESSIVOS?

E buscando responder a esta questão, Isaia (2006, p. 303) salienta em relação ao Congresso:

HAVIA UM INEQUÍVOCO ESFORÇO, NAS TESES APRESENTADAS, EM APROXIMAR A NOVA RELIGIÃO DO ÂMBITO GOVERNAMENTAL E ASSIM SEPARÁ-LA DO CHAMADO 'BAIXO ESPIRITISMO', MACUMBA E DEMAIS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, SUSCETÍVEIS SEMPRE À AÇÃO REPRESSIVA DOS ÓRGÃOS GOVERNAMENTAIS.

Isaia (2006, p. 304) ainda acentua: “Os Anais do Congresso reconheceram a legitimidade do Estado Novo, da Constituição de 1937 e do novo Código Penal. Para essa fonte, os dois textos legais assegurariam a total liberdade à Umbanda”. E ainda, em 1944, os líderes umbandistas entregam a Getúlio Vargas o livro *O culto da umbanda em face da lei*, o que representa uma tentativa mútua de aproximação e legitimação. Mas é importante lembrar que a repressão manteve-se durante o Estado Novo, o que Bernardo (2003, p. 104) exemplifica: “Apesar do Congresso e de todo o brilhantismo de Édison Carneiro, no período do Estado Novo de Getúlio Vargas, o líder dos estudos afro-brasileiros foi perseguido pela ditadura e se escondeu no terreiro de mãe Aninha”.

O processo de organização formal da umbanda manteve-se, ainda, após o fim da repressão policial, pelo menos quando praticada de forma oficial e sistemática, uma vez que a prática da umbanda foi legalizada pelo Congresso Nacional em 1945. Assim, a União Espiritista da Umbanda do Brasil, novo nome dado à Federação criada em 1939, buscava congregar todos os centros existentes no Brasil, com o objetivo de uniformizar o culto e definir estatutos que fossem válidos para todos eles. E Bandeira (1973, p. 28) acentua em relação ao III Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em julho de 1973:

FOI FUNDADO UM ÓRGÃO NACIONAL INTER FEDERATIVO AGRUPANDO OS ESTADOS E FEDERAÇÕES RESPECTIVAS, VISANDO UMA ESTRUTURA ADMINISTRATIVA METÓDICA E UNIFORME PARA TODO O BRASIL, BEM COMO FOI ADOTADO UM SÓ HINO, E DECLARADA A DATA DE 13 DE MAIO COMO DIA NACIONAL DA UMBANDA.

Houve, portanto, um esforço por parte de líderes e seguidores da umbanda no sentido de separá-la do candomblé, a partir da

criação de uma linha divisória que transformaria os elementos afro-brasileiros presentes no candomblé em superstição e atraso — o mesmo discurso, aliás, elaborado no mundo dos brancos — com a umbanda, em oposição, adotando a linguagem “esclarecida” — e, em última análise, europeia — herdada do kardecismo.

Mas, criando esta linha, a umbanda, com frequência, pelo menos até a década de 1960, se viu em uma terra de ninguém. A adoção de elementos do catolicismo não foi suficiente para legitimá-la perante a Igreja. O afastamento deliberado em relação ao candomblé foi retribuído pelos praticantes desta religião e a aproximação com o kardecismo não foi suficiente — e, majoritariamente, ainda não é — para que os kardecistas passassem a aceitá-la, por verem nela a herança africana que a própria umbanda buscou excluir de seus ritos e de suas doutrinas.

Com isso, coube à umbanda efetuar uma inflexão em sua trajetória, o que Isaia (2000, p. 151) acentua:

A UMBANDA REAFIRMAVA OS PONTOS BÁSICOS DA OBRA DE CODIFICAÇÃO ESPÍRITA, SACRAMENTANDO, CONTUDO, UM RITUAL NO QUAL ERAM INVOCADOS OS ESPÍRITOS DOS NEGROS, INDÍGENAS E BRANCOS, NUM ELOGIO A UM DISCURSO NO QUAL A NOTA PREFERIDA DO CARÁTER NACIONAL PASSAVA A SER DE DIMENSÃO SINCRÉTICA E MISCIGENADA.

A interação entre umbanda e candomblé, até então vista com desconfiança por ambos os lados, foi consolidada “Por volta de 1960, havia um trânsito importante entre Rio e São Paulo, entre umbanda e candomblé, trânsito este que trazia o candomblé para dentro da umbanda e o Rio para dentro de São Paulo” (Prandi, 1990, p. 21). E Queiroz (1978, p. 255) assinala: “Reconhecida como uma forma de religião, não trazendo mais a marca da perseguição, a umbanda parece constituir mais uma forma de integração sociocultural: não é um prolongamento do candomblé, embora se origine deste”.

Tais origens, contudo, não podem obliterar a originalidade da umbanda perante o candomblé. Ela, afinal, sempre esteve ligada mais à cultura brasileira que às origens africanas que definem a própria existência do candomblé. Os espíritos cultuados pelos umbandistas, afinal, são espíritos brasileiros, ligados ao imaginário nacional, e são estes espíritos que, na umbanda, desempenham o papel que, no candomblé, cabe aos orixás, embora os umbandistas não ignorem a estes, não neguem a sua existência e não deixem de cultuá-los.

Os orixás na umbanda, afinal, são agrupados em linhagens, o que Ortiz (1978, p. 103) menciona:

OS ORIXÁS, DEUSES INDIVIDUALIZADOS NO CANDOMBLÉ, SÃO ORDENADOS SEGUNDO SEQUÊNCIAS ESPIRITUAIS ('LINHAS') DE ACORDO COM A LEI DO KARMA. A UMBANDA SE DISTANCIA ASSIM TANTO DO KARDECISMO QUANTO DAS TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS, ATESTANDO A FORMAÇÃO DE UM SISTEMA RELIGIOSO INTEIRAMENTE NOVO.

E Ortiz (1978, p. 76) ainda salienta: “Portanto, contrariamente aos cultos afro-brasileiros, na Umbanda os orixás não ‘descem’, eles se transformam em essências sagradas, que transmitem seus atributos a outros executantes, por exemplo, os guias”.

Temos, então, na relação entre umbanda e candomblé um processo de simbiose e ruptura que se encontra presente, igualmente, na relação entre umbanda e kardecismo. Tal relação se encontra presente já nos primórdios da religião, que, afinal, em seu início, se chamava espiritismo de umbanda, sendo útil lembrar que as organizações criadas pelos umbandistas durante o Estado Novo mantiveram a junção, em seus nomes, entre espiritismo e umbanda.

E, aqui, é preciso matizar a proposição inicial, uma vez que, se esta junção teve um objetivo pragmático, que foi o de proteger a umbanda das perseguições policiais que atingiam as religiões afro-brasileiras, teve também um sentido doutrinário, uma vez que o espiritismo sempre esteve presente como fundamento da doutrina umbandista.

Não foi apenas a umbanda que se aproximou do kardecismo. Foram também grupos de kardecistas que se aproximaram dela.

DURANTE MEADOS DA DÉCADA DE 20, UM GRUPO DE HOMENS DE CLASSE MÉDIA, BRANCOS, DE PROCEDÊNCIA ESPÍRITA, INSATISFEITOS COM O QUE CONSIDERAVAM UMA ÊNFASE DESPROPORCIONAL DADA AOS ASPECTOS DOUTRINÁRIOS E INTELLECTUAIS POR PARTE DO KARDECISMO, COMEÇOU A FREQUENTAR OS CENTROS AFRO-BRASILEIROS DE PERIFERIA (FRIGERIO, 1989, p. 96).

A umbanda, enfim, nunca se constituiu especificamente em religião de afro-brasileiros, sempre agregando expressivos contingentes da população branca que eram provenientes do kardecismo, mas que podiam ser, também, provenientes do catolicismo, sendo que estes católicos nem sempre romperam com a sua fé quando passaram a frequentar as tendas espíritas. E isso fez com que ela se firmasse como uma religião desprovida dos limites que, pelo menos em suas origens, demarcaram a existência dos candomblés.

Ocorreu, então, no âmbito da umbanda, uma fusão com o Ocidente, de forma que, segundo Bastide (1971, p. 449), “Umbanda não faz senão traduzir em termos brasileiros, de *caboclos* ou de africanos, uma ideia vinda do Ocidente”. E tal fusão é, na definição de Isaia (2000, p. 155) eminentemente conservadora: “Totalmente inseridos na ideia de harmonia social pregada pelo kardecismo, os escritores umbandistas condenavam todo tipo de contestação a princípios tidos como basilares à sociedade”.

Se houve tal fusão, contudo, houve também uma ruptura, o que Prandi (1998, p. 156) assinala: “A umbanda rompeu de certo modo com a concepção kardecista de mundo, que insiste que esta é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar contas por atos de nossas vidas anteriores”. E Prandi (1998, p. 156) contesta o conservadorismo mencionado por Isaia, ao salientar: “Com a prática da oferenda ritual, que propicia os deuses a nosso favor, a umbanda reafirma a possibilidade de mudança da ordem, de intervenção no mundo de acordo com interesses e vontades individuais”.

Também Cândido Procópio Ferreira de Camargo, em seu estudo clássico sobre as relações entre kardecismo e umbanda, pensa tal relação em termos de continuidade por parte da umbanda, embora não deixe de ressaltar a resistência dos kardecistas à aproximação efetuada pelos umbandistas.

Assim, “Em São Paulo, apesar dos protestos de inúmeros kardecistas, a expressão ‘espírita’ cobre todo o ‘continuum’ e mesmo os umbandistas mais ortodoxos sempre se dizem ‘espíritas’, empregando também o termo na denominação de suas instituições” (Camargo, 1961, p. 14).

Camargo (1961, p. 33) ainda diferencia kardecismo e umbanda, ao salientar: “Se o Espiritismo é crença à procura de uma instituição, a Umbanda é aspiração religiosa em busca de uma forma”. Mas, estabelece a existência de um ponto em comum entre ambas as religiões, ao afirmar que, “[...] tanto a Umbanda como o Kardecismo constituem meio poderoso de elevação do ‘status’ dos indivíduos” (Camargo, 1961, p. 123).

A separação radical entre o bem e o mal promovida pela umbanda aproxima-a, por sua vez, do universo católico, dominado pela dualidade entre Deus e o demônio, e aproxima-a mais ainda do universo neopentecostal — que, contudo, a recusa de forma radical —, dominado pela ameaça permanente e obsessiva do mal, sempre presente e, ao mesmo tempo, sempre a ser erradicado.

E afasta-a, por sua vez, do universo do candomblé, no qual a separação entre o bem e o mal que caracteriza a umbanda é desconhecida. Se na umbanda os orixás são transformados em Mensageiros da Luz, no candomblé um orixá como Exu transita sem problemas entre o bem

e o mal, apenas radicalizando, com este procedimento, a ambiguidade inerente a todos os orixás.

O mal praticado em vida tem, para os umbandistas, consequências para os espíritos que desencarnam, o que Ligiéro (2007, p. 120) menciona:

DE ACORDO COM O PENSAMENTO DA UMBANDA, AS PESSOAS QUE DURANTE SUAS VIDAS FIZERAM CONTINUAMENTE COISAS TERRÍVEIS, TAIS COMO ROUBAR, MATAR OU MESMO OUTROS CRIMES MENORES, UMA VEZ MORTOS, PERMANECEM NUMA ESPÉCIE DE LIMBO – UM ESPAÇO TRANSITÓRIO ENTRE O MUNDO DOS VIVOS E O GRANDE COSMOS ESPIRITUAL.

Surgem na umbanda, ainda, os espíritos de luz, como os espíritos da falange de Zé Pelintra, que é uma entidade proveniente do catimbó. Trata-se de espíritos do bem, dedicados à caridade, embora Zé Pelintra, inclusive na forma como é retratado, se apresente como um espírito boêmio e brincalhão. Mas há também os espíritos do mal, dedicados a fazer malefícios e distantes da luz, o que gera a dualidade radical que o candomblé desconhece, ao aceitar na figura dos exus e das pombas-giras os desejos e interesses que a umbanda define como sórdidos e que busca recalcar.

Ao mesmo tempo, exus e pombas-giras continuam existindo, e se tais entidades não cabem no mundo da umbanda, é reservado um espaço para elas no universo ritual da quimbanda. É um erro, porém, definir a quimbanda como a antítese da umbanda e é uma simplificação pensá-la como a zona obscura da umbanda, com Camargo (1961, p. 54) acentuando em relação a ela:

SUA SITUAÇÃO FRENTE À UMBANDA É EXTREMAMENTE AMBÍGUA. SÃO, EM PRINCÍPIO, INIMIGAS FORMAIS E IRRECONCILIÁVEIS (SEGUNDO ALGUNS, A RAZÃO DE SER DA UMBANDA SERIA CONTRABALANÇAR OS EFEITOS MALÉFICOS DA QUIMBANDA). ENTRETANTO, VIVEM EM UMA ESPÉCIE DE QUASE-SIMBIOSE, ÚTIL A AMBAS.

Exus e pombas-giras, afinal, são vistas como entidades que buscam progredir, e não apenas como entidades voltadas para o mal, embora dominem forças negativas e possam ser maléficas. Na quimbanda, em síntese, exus e pombas-giras devem seguir as leis da umbanda, ao contrário do que ocorre na kiumbanda, onde a magia negra tem espaço e onde atuam os kiumbas, espíritos essencialmente maléficos, hostis e alheios a estas leis.

Aqui, sim, é possível pensar em termos de lado escuro e antítese, embora, segundo a mãe-de-santo entrevistada por Bramly (1979, p. 191), a magia negra seja tão válida quanto a branca, uma vez que, a partir do momento em que as pessoas aprendem a controlar as forças da natureza, elas podem usá-las em ambas as direções.



O ESTUDO E O DESPREZO

Há, no candomblé, uma representação ritual e corporal que define cada entidade e que faz com exus adotem comportamentos divergentes e pouco aceitáveis, com que pombas-giras ajam de forma obscena, chegando a masturbar-se em público, mas também com que sábios pretos-velhos andem curvados e trôpegos.

Mas há, também, um sentido comunitário inerente ao ritual, a partir do qual a partilha de alimentos é componente obrigatório do rito e a partir do qual a dança e a música conferem a este uma dimensão festiva, sem, contudo, levá-lo em momento algum a uma dimensão meramente profana.

Por ser um ritual religioso de caráter iniciativo, a possessão por um orixá não é, geralmente, um fenômeno que possa ser compartilhado por todos os participantes do ritual, sendo que, de forma mais comum, apenas aqueles que passaram por ritos de iniciação apropriados podem ser considerados dignos de receber o santo. E estes rituais correspondem a um renascimento que permite ao iniciado, como é comum, aos rituais de iniciação, compartilhar de uma nova realidade e ingressar em um novo universo, alheio aos que ficaram do lado de fora.

A posse, no candomblé, se dá não de forma aleatória, mas a partir da dança, que é o momento no qual o iniciado está pronto para receber o orixá. Surge, então, o “estado de santo”, que é o momento propício no qual o corpo e a alma são possuídos a partir das características de cada orixá, com o comportamento de quem é possuído mimetizando, então, o comportamento atribuído ao orixá.

Segundo Thornton (2004), no caso da possessão humana um ser de outro mundo pode tomar conta do corpo de um médium e falar com sua voz, sendo que, no caso de um santuário, o ser pode usar o objeto material com o mesmo propósito. E no caso do candomblé, a possessão deve seguir padrões específicos e estilizados, o que Ribeiro (1982, p. 165) acentua:

A POSSESSÃO NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS É PERFEITAMENTE ESTILIZADA. EMBORA ELA POSSA OCORRER EM PESSOAS NÃO

PERTENCENTES A TAIS CULTOS E MESMO FORA DAS OCASIÕES RITUAIS, AS FORMAS QUE ASSUME SÃO ESTRITAMENTE SIMILARES DE UM MODO GERAL E AINDA CONFORME AO DEUS DE QUE SE DIZ POSSUÍDO O INDIVÍDUO.

A possessão, ainda, como salienta Maggie (1975, p. 94), é um fenômeno ao mesmo tempo individual e coletivo: “A possessão valoriza a participação individual nos rituais, já que é um fenômeno onde se pode ver, claramente, a intercessão do coletivo com o individual”. E Maggie (1975, p. 95) salienta:

LOGO, A POSSESSÃO É UM FENÔMENO COLETIVO, JÁ QUE É UM PROCESSO SOCIALMENTE ACEITO, NO QUAL AS ‘ENTIDADES’ QUE ‘INCORPORAM’ NO MÉDIUM FAZEM PARTE DE UMA MITOLOGIA E DO SISTEMA DE REPRESENTAÇÕES DO GRUPO. MAS ELA É, AO MESMO TEMPO, A INDIVIDUALIZAÇÃO DESSE COLETIVO, POIS CADA MÉDIUM PERSONIFICA UMA OU VÁRIAS DESSAS ‘ENTIDADES’, DANDO A ELAS UMA ELABORAÇÃO PESSOAL.

A possessão segue, portanto, uma hierarquia na qual os iniciados têm preferência em relação aos leigos, mas tal preferência apenas reflete um sistema hierárquico consideravelmente mais amplo e mais complexo, uma vez que as religiões afro-brasileiras são fortemente hierárquicas, existindo no contexto de um sistema de funções e posições no qual a cada posto corresponde uma demanda e um mando específicos, ao qual é atribuído ainda um ritual e uma simbologia claramente determinada e demarcada.

A base desta hierarquia é a reprodução de uma relação familiar que se dá entre os pais e mães de santo e os filhos e filhas de santo. Recria-se, então, a comunidade ancestral a partir de laços familiares que não são mais biológicos, transferidos que foram para a esfera religiosa, mas que nem por isto perdem a sua validade e a sua relevância.

Há, ao mesmo tempo, uma inversão perante a comunidade ancestral, o que Bastide (1969, p. 74) acentua: “Na África, os sacerdotes são quase sempre, ou sempre, homens; aqui a mulher, mais conservadora, ocupa, não raro, os postos de mais alto grau na hierarquia sacerdotal, pelo menos depois da menopausa, quando ‘tornou-se homem’, como diz a gente do povo”. E também as entidades e espíritos possuem os seus filhos, o que Birman (1995, p. 38) salienta:

ENQUANTO PERTENCENTES AO POLO EM CONTINUIDADE COM O MUNDO CIVILIZADO, AS ENTIDADES E ESPÍRITOS SE DEFINEM POR UM TIPO DE VÍNCULO ESPECÍFICO COM SEUS

FILHOS-DE-SANTO. FAZEM PARTE DA HISTÓRIA BIOGRÁFICA DESSES E POSSUEM UMA RELAÇÃO DE CONTINUIDADE COM AS MARCAS SOCIAIS QUE INTEGRAM ESSA HISTÓRIA.

A comunidade familiar, desta forma, torna-se ainda mais ampla, abrangendo, agora, este mundo e o outro.

Mães de santo são ialorixás, ao passo que pais-de-santo são babalorixás, cabendo a ambos a consulta aos orixás e tendo, ambos, o papel de liderança incontestado em seus respectivos terreiros.

NÃO SÓ OS BABALORIXÁS E IALORIXÁS DESFRUTAM A PROFUNDA GRATIFICAÇÃO DE FICAREM NO TOPO DE SEU CÍRCULO, JÁ QUE A SOCIEDADE RESTANTE SÓ LHE RECONHECE BAIXA GRADUAÇÃO; TAMBÉM OS MEMBROS SUBALTERNOS DA HIERARQUIA PARTICIPAM DO BRILHO, IDENTIFICANDO-SE COM O SUPERIOR (ROSENFELD, 2007, p. 71).

Mas há, ainda, uma diferenciação mencionada por Câmara Cascudo (1984, p. 91), que salienta: “A distinção entre babalorixás e babalaôs é que estes últimos diziam o futuro, consultando Ifá, o Opelê, e chegavam a Eluô, videntes, quando os primeiros ficavam sempre adstritos ao culto, através dos orixás”.

Temos, até aqui, a hierarquia ritual, ou seja, interna ao candomblé, mas há uma outra forma de hierarquia, não vinculada ao ritual e estudada por Yvonne Maggie.

Diferenciando o código do santo do código burocrático, Maggie (1975, p. 123) acentua: “O código do santo implicava uma ruptura entre a vida de forma e a vida no terreiro. A posição dos médiuns fora do terreiro não seria referida. Ou seja, não importaria se fossem brancos, pretos, pedreiros ou estudantes”. E ressalta, comparativamente: “O código burocrático implicava um prolongamento da vida de fora para dentro do terreiro. Importava saber se o médium ‘tinha cultura’, se tinha um ‘nível alto’, se era branco, preto, ou estudante universitário”.

Criam-se, com isso, hierarquias distintas, o que Maggie (1975, p. 133) salienta:

O TERREIRO ERA ORGANIZADO, INTERNAMENTE, ATRAVÉS DE DUAS HIERARQUIAS. A ‘HIERARQUIA MATERIAL’ E A ‘ESPIRITUAL’. NA HIERARQUIA ESPIRITUAL ENCONTRAVAM-SE OS SEGUINTE POSTOS: PAI-DE-SANTO, MÃE-PEQUENA, SAMBA E MÉDIUNS. NA HIERARQUIA MATERIAL: PRESIDENTE E SÓCIOS.

A autora assinala ainda que,

A ATUALIZAÇÃO DOS DOIS CÓDIGOS EXAMINADOS, PORTANTO, É CARREGADA DE AMBIGUIDADES E CONTRADIÇÕES. OS PORTADORES DESSA IDEOLOGIA RELIGIOSA NÃO VIVEM, DE FORMA CLARA, UM OU OUTRO DESSES CÓDIGOS, JÁ QUE SUAS RELAÇÕES TANTO COM OS MEMBROS DO GRUPO QUANTO COM O 'MUNDO DE FORA' NÃO SÃO ESTATICAMENTE DADAS (MAGGIE, 1975, p. 148).

Já o ogã é uma figura híbrida. É um cargo honorário que foi concedido, por exemplo, a Jorge Amado, sendo que Amado (1967, p. 161) acentua em relação ao terreiro de Gomeia: “Sou ogã deste candomblé e esse talvez seja o único título que carrego comigo”.

O título de ogã surgiu da necessidade que os candomblés sentiram de buscar protetores dotados de prestígio fora do seu meio, o que conferiria a eles respeitabilidade e prestígio perante o mundo dos brancos. Assim, Landes (1967, p. 44) afirma que:

PULQUÉRIA E MAIS TARDE MENININHA TINHAM ATRAÍDO DISTINTOS BAIANOS COMO OGÃS. O DR. ESTÁCIO DE LIMA ERA OGÃ DA DEUSA DA PRÓPRIA MENININHA, OXUM, E OUVI DIZER QUE TANTO O DR. NINA COMO O DR. ARTUR RAMOS ERAM OGÃS. ESSAS LIGAÇÕES DAVAM PRESTÍGIO AO TEMPLO E REFLETIAM, AO MESMO TEMPO, A SUA IMPORTÂNCIA.

Ter um ogã importante é, portanto, um símbolo de status e “[...] os mais promissores entre os simpatizantes de cada templo eram feitos ogãs e chamados de ‘pai’” (Landes, 1967, p. 161). E salienta: “O posto de ogã era oferecido a homens de dinheiro ou posição social” (Landes, 1967, p. 162).

A existência do ogã representa, portanto, a necessidade que o candomblé sentia de ser reconhecido pela sociedade da qual fazia parte, mas também os estudiosos do candomblé sentiam esta necessidade e foram decisivos na promoção deste reconhecimento, que era imprescindível, por sua vez, para que os próprios estudos por eles efetuados fossem reconhecidos como válidos.

Se houve o reconhecimento, também houve o desprezo, e o desprezo com o qual a intelectualidade brasileira abordou as religiões afro-brasileiras nas primeiras décadas do século XX fica patente, quando Ferreira (2002, p. 147) menciona em relação à *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*: “Ocupando o último lugar na preferência dos autores (0,5%), constata-se a existência

de apenas três artigos relacionados aos negros, publicados já na década de 1930, cujo tema é abolição, tratado do ponto de vista liberal das Arcadas”.

Neste contexto, a obra de um estudioso como Arthur Ramos adquire importância singular.

PELA PRIMEIRA VEZ AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS SÃO AMPLAMENTE INVESTIGADAS, SENDO ANALISADAS, ALÉM DOS TERREIROS DA CAPITAL BAIANA VISITADOS POR NINA RODRIGUES, OS CANDOMBLÉS DE OUTRAS REGIÕES, OS CANTUMBÓS DO NORDESTE E AS MACUMBAS DO RIO DE JANEIRO E DE SÃO PAULO (SILVA, 2009, p. 43).

O desprezo intelectual e a repressão policial atuaram conjuntamente, ainda, no sentido de dificultar o acesso ao material a ser pesquisado, assim como o descaso histórico fez com que boa parte deste material se perdesse. É o que, na década de 1930, um estudioso como Sousa Carneiro (1937, p. 195) salienta:

DESDE QUE A POLÍCIA COMEÇOU A ATENDER AOS 'INSISTENTES RECLAMOS DE NOSSA CIVILIZAÇÃO CRISTÃ' E À NECESSIDADE DE PÔR FIM AOS 'CANDOMBLÉS QUE TANTO DEGRADAM NOSSOS COSTUMES' E A DESTRUIR O CULTO AFRICANO, PERSEGUINDO PAIS DE SANTO, MÃES DE SANTO, YALÊS, YAWÔS E EQUEJÍS, – TORNOU-SE MUITO MAIS DIFÍCIL AO PESQUISADOR PENETRAR EM MUITAS LENDAS E NA CARACTERIZAÇÃO DOS MITOS AFRO-NEGROS.

E é o que o próprio Ramos (1954, p. 229) assinala: “As cantigas dos negros no eito estão perdidas em sua maior parte. E os seus contos. E os seus provérbios. E as suas adivinhas. Apenas aqui e ali, conseguimos alguns fragmentos, que quase nada dizem em relação ao imenso material perdido”.

Os estudiosos do candomblé eram alheios ao meio social no qual viviam os fiéis, o que fez, por exemplo, com que Roger Bastide defendesse a empatia como método de estudo.

É PRECISO JULGAR ESSE CULTO NÃO ATRAVÉS DOS NOSSOS CONCEITOS DE BRANCOS, MAS TENTANDO PENETRAR NAS ALMAS DOS FIÉIS E PENSAR COMO ELAS PRÓPRIAS PENSAM. SEM DÚVIDA ALGUMA O CANDOMBLÉ TEM SEUS ASPECTOS ESTÉTICOS, MAS A ARTE CONFUNDE-SE COM O CULTO, NÃO SE PODE DISSOCIÁ-LOS E QUANDO SE PRODUZ ESSA

DISSOCIAÇÃO É PORQUE A FÉ JÁ COMEÇA A DESAPARECER
(BASTIDE, 1983, p. 284).

E Bastide (1971, p. 43), evidentemente, fala dele próprio, quando afirma:

ENCONTRAM-SE, NO CANDOMBLÉ, ESPANHOLAS 'FILHAS-DE-SANTO', MEMBROS FRANCESES E SUÍÇOS, COM TÍTULOS DIVERSOS DA HIERARQUIA SACERDOTAL (NÃO FALO, NATURALMENTE, DE ESTRANGEIROS QUE TÊM TÍTULOS HONORÍFICOS SEM INICIAÇÃO PRÉVIA); BASTA ACEITAR DE CORAÇÃO A LEI AFRICANA; E A PARTIR DESSE MOMENTO, NÃO OBSTANTE SER-SE BRANCO, A PESSOA É TOMADA PELAS PARTICIPAÇÕES MÍSTICAS, PELOS TABUS, PELA PERMEABILIDADE À VINGANÇA MÍSTICA.

Fazendo isto, conclui o autor, cria-se um canal de comunicação descrito nestes termos por ele:

TUDO SE FEZ COMO SE UMA FENDA SE ABRISSE ENTRE OS DIVERSOS NÍVEIS DA SOCIOLOGIA EM PROFUNDIDADE, NO ESTÁGIO DOS SÍMBOLOS, ALARGANDO-SE PARA DEIXAR INTACTAS EM GRANDE PARTE AS REPRESENTAÇÕES COLETIVAS, OS VALORES E MESMO AS PALPITAÇÕES DA CONSCIÊNCIA COLETIVA, ENQUANTO DESMORONAVAM AS ESTRUTURAS E AS NORMAS QUE AS SUSTENTAVAM (BASTIDE, 1971, p. 64).

Se Bastide defende a empatia perante o candomblé, um pioneiro como Nina Rodrigues defende, na transição para o século XX, a objetividade perante a alteridade representada pelo candomblé, o que caracterizou o abandono de toda uma crosta de preconceitos que envolvia estas religiões e a negavam enquanto objeto de estudo.

Rodrigues (1982, p. 239) nega esta negativa e deplora as violências sofridas cotidianamente pelas religiões negras, afirmando:

HOJE, CESSADA A ESCRAVIDÃO, PASSARAM ELAS À PREPOTÊNCIA, AO ARBÍTRIO DA POLÍCIA NÃO MAIS ESCLARECIDA DO QUE OS ANTIGOS SENHORES E AOS RECLAMOS DA OPINIÃO PÚBLICA QUE, PRETENDENDO FAZER DE ESPÍRITO FORTE E CULTO, REVELA A TODA HORA A MAIS SUPINA IGNORÂNCIA DO FENÔMENO SOCIOLÓGICO.

Ao mesmo tempo, ele salienta a importância dos estudos aos quais se dedicou, não se mantendo, por outro lado, imune a estes preconceitos.

Bastide (1983, p. 304) acentua: “As religiões afro-brasileiras foram inicialmente estudadas por médicos; não é de admirar, pois, que o que nelas havia de mórbido tenha chamado a atenção e que as primeiras explicações dadas tenham sido formuladas pela psiquiatria”. É nesta categoria que Nina se enquadra, sendo que a atração que o candomblé lhe provocou antecipa, contudo, a empatia defendida pelo próprio Bastide.

Silva (2009, p. 62) salienta haver “Poucas informações sobre as relações estabelecidas entre Nina Rodrigues e a formação etnográfica religiosa afro-brasileira”. Mas, por outro lado, Martins (2002, p. 82) afirma, em relação ao autor: “Sentiu-se atraído pela lendária Mãe Pulquéria do Gantois, tia e ialorixá de Mãe Menininha, a qual, já nos fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, atraiu a atenção dos expoentes da Bahia para o seu terreiro”. E, na descrição que Nina Rodrigues (1935, p. 64) faz de um candomblé por ele visitado transparece com toda nitidez a distância entre o fascínio por ele exercido pelos cultos dos negros e a posição inferior a qual ele os relega na escala evolucionista por ele aceita como legítima:

O SÍTIO ERMO E RECÔNDRITO, AS HORAS MORTAS DA NOITE, A MONOTONIA GRAVE E TRISTE DA MÚSICA RUDE E DA MELOPÉIA AFRICANA, O CARÁTER EXTRAVAGANTE E ESTRANHO DAS DANÇAS RELIGIOSAS, TUDO CONCORRIA ALI PARA DAR AO CONJUNTO UM CUNHO DE POESIA SELVAGEM E MISTERIOSA QUE DEVIA FALAR PROFUNDAMENTE AO ESPÍRITO ACANHADO E INCULTO DE UMA RAÇA SUPERSTICIOSA EM EXTREMO.

Há uma especificidade dos negros brasileiros que Nina Rodrigues (1982, p. 173) busca salientar ao, por exemplo, negar a existência de totemismo entre eles, afirmando:

O TOTEMISMO É, ANTES DE TUDO, NOS POVOS SELVAGENS, UMA RELAÇÃO DE PARENTESCO SOBRE A QUAL DESCANSA A ORGANIZAÇÃO DA SUA VIDA CIVIL. SUPÕE NECESSARIAMENTE PLENA LIBERDADE DE DIREÇÃO E GOVERNO. SUBORDINADOS A GOVERNOS CONSTITUÍDOS COMO SE ACHARAM SEMPRE OS NEGROS NO BRASIL, REGIDOS POR ELES E COSTUMES QUE LHE FORAM IMPOSTOS, ERA MATERIAL PARA ELES A IMPOSSIBILIDADE DE SE DISPONEREM EM TRIBOS OU CLASSES ORGANIZADAS SOB O REGIME DE TOTENS.

E isto, embora o autor não deixe de assinalar:

A PERSISTÊNCIA DO FETICHISMO AFRICANO COMO EXPRESSÃO DO SENTIMENTO RELIGIOSO DOS NEGROS BAIANOS E SEUS MESTIÇOS É FATO QUE AS EXTERIORIDADES DO CULTO CATÓLICO APARENTEMENTE ADOTADO POR ELES NÃO CONSEGUIRAM DISFARÇAR, NEM NAS ASSOCIAÇÕES HÍBRIDAS QUE COM ESSE CULTO LARGAMENTE ESTABELECEU O FETICHISMO, NEM AINDA NAS PRÁTICAS GENUÍNAS DA FEITIÇARIA AFRICANA, QUE AO LADO DO CULTO CRISTÃO POR AÍ VEGETA EXUBERANTE E VÁLIDA (RODRIGUES, 1935, p. 15).

E ele salienta quais são os objetivos a serem alcançados em suas pesquisas, ao afirmar que,

A NÓS BRASILEIROS, COMO POVO, MENOS NOS IMPORTA OU INTERESSA A CONHECIMENTO EXATO E COMPLETO DA PSICOLOGIA SOCIAL DOS NEGROS AFRICANOS DO QUE AQUILO QUE DESSA PSICOLOGIA PÔDE EXERCER UMA AÇÃO APRECIÁVEL NA FORMAÇÃO DA POPULAÇÃO NACIONAL. E ESSA INFLUÊNCIA SE HÁ DE TER TRADUZIDO E ATESTADO PRECISAMENTE NO QUE DELA PÔDE SOBREVIVER ENTRE NÓS (RODRIGUES, 1935, p. 121).

As deficiências metodológicas e a influência exercida pelo autor são, por fim, destacadas por Lody (2006, p. 33), quando este acentua em relação ao estudo feito por Nina Rodrigues sobre peças dos candomblés da Bahia:

ESTANDO OS OBJETOS FORA DE SEUS CONTEXTOS – LOCAIS SAGRADOS – DISTANTES DE SEUS FABRICANTES E USUÁRIOS, E SEM TER PREOCUPAÇÃO CULTURAL, MAS SIM MÉDICAS, NINA RODRIGUES ENFRENTOU QUESTÕES MUITO MAIS RACIAIS E FÍSICAS DO QUE UMA PROBLEMÁTICA DE FUNDO SOCIAL E ECONÔMICO, ORIENTANDO NESSE SENTIDO MUITOS OUTROS TRABALHOS E ALGUNS ATÉ BENS RECENTES.

Mas o que permanece inquestionável é o pioneirismo e importância do autor, ao valorizar como objeto de estudo o que até então era visto apenas como barbárie a ser desconsiderada.

Segundo Santos (1998, p. 123), no final da década de 1960 foi criado, em Salvador, o Centro Folclórico, um departamento da prefeitura que tinha como objetivo promover o turismo e a consciên-

cia cultural “Através da pesquisa e registro da literatura oral, folclore, folclore infantil, superstições e crenças, arte popular, música, costumes e linguagem popular”. Em relação ao mesmo período, Silveira (1988, p. 195) destaca que:

A BAHIATURSA COMEÇA ENTÃO A FINANCIAR CERTOS CANDOMBLÉS PARA TORNAR SUAS CERIMÔNIAS PÚBLICAS MAIS ESPETACULARES. CHEGA-SE MESMO A ORGANIZAR RITOS FICTÍCIOS PARA ADAPTAR O CALENDÁRIO LITÚRGICO AO CALENDÁRIO TURÍSTICO. VIOLA-SE O RECATO DE CERTAS CERIMÔNIAS PERMITINDO A PRESENÇA DE FOTÓGRAFOS E CINEGRAFISTAS.

O que se buscava, portanto, era uma “autenticidade” que impressionasse o turista: algo espetacular e assustador. Mencionando uma reportagem publicada em *O Cruzeiro* a respeito do candomblé baiano, o *Diário de Notícias* (apud Tacca, 2003, p. 153) afirma, em 14 de setembro de 1951: “Refere-se às cerimônias de iniciação das filhas-de-santo em toda a sua crueza espetacular e primitiva”. E esta crueza, mas agora pré-fabricada e, portanto, inofensiva, deveria ser a iguaria a ser servida ao turista.

Temos uma etapa radicalmente diversa do período no qual Nina Rodrigues viveu, com as religiões afro-brasileiras sendo transformadas, juntamente com outras expressões culturais, ao mesmo tempo em objeto de estudo, em manifestação folclórica e em atração turística. Elas, portanto, foram valorizadas de uma forma que Nina jamais imaginaria que acontecesse, e de uma forma que talvez o desagradasse, assim como desagradou a diversos estudiosos dessas religiões, que viram nesta valorização ao mesmo tempo folclórica e turística um indício da perda de vitalidade e pureza das mesmas e, portanto, de seu declínio.

Assim, Bastide (1971, p. 392) acentua: “A integração numa classe, que é a forma que toma a integração do negro à sociedade global, não trunca por completo as religiões africanas, mas induz o sincretismo ao seu máximo, desnaturando-as e corrompendo-as”. E Ferretti (2001b, p. 19) salienta:

BASTIDE SE INTERESSAVA MAIS PELA PRESERVAÇÃO DA PUREZA DO CANDOMBLÉ BAIANO, EM OPOSIÇÃO À DESINTEGRAÇÃO E MISTURA QUE JULGAVA ENCONTRAR NA MACUMBA E NA UMBANDA, DAÍ SEU MENOR INTERESSE PELO FENÔMENO DO SINCRETISMO, QUE ENTENDIA MAIS COMO MISTURA.

É a perda da “pureza” do candomblé, portanto, que o preocupa, e é a perda desta “pureza” que alarma os estudiosos das expressões

afro-brasileiras, com, por exemplo, Mendonça (1935, p. 133), acentuando em relação à macumba:

HOJE SE ENCONTRA EM FRANCA DETURPAÇÃO, VÍTIMA DO CHARLATANISMO GROSSEIRO, GÊMEA DO BAIXO ESPIRITISMO. PERDEU A PUREZA PRIMITIVA E TORNOU-SE UM INSTRUMENTO NAS MÃOS DE ALGUNS ESPERTALHÕES. SOBREVIVÊNCIAS TOTÊMICAS AINDA APARECERAM NAS FESTAS POPULARES QUE, POR SUA VEZ JÁ PASSARAM, MAS CONSERVADAS NA TRADIÇÃO OU EM ALGUM RECANTO DO BRASIL.

E com Ramos (1947, p. 285) afirmando:

OS RITOS FUNERÁRIOS DE ORIGEM *YOURUBA* JÁ ESTÃO FUSIONADOS NO BRASIL A PRÁTICAS ANÁLOGAS DE OUTRAS PARTES. HÁ AINDA NA BAHIA O *CANDOMBLÉ FUNERÁRIO*, MAS SEM AS POMPAS DE OUTRORA, E JÁ COMPLETAMENTE ADULTERADO NAS PRÁTICAS TÃO DISSEMINADAS DO *VELÓRIO*, ISTO É, A 'GUARDA' DO DEFUNTO, COM BEBEDEIRAS E ALGAZARRAS, E AS MISSAS DE SÉTIMO E TRIGÉSIMO DIAS, DE ORIGEM CATÓLICA.

É a preocupação com esta perda que leva a elogiar quem se mantém preso às tradições, como por exemplo, faz Gilberto Freyre (1942, p. 106), ao salientar em relação aos maracatus recifenses contemporâneos: “Vão mantendo como podem a tradição dos grandes *maracatus* dos tempos de negros da Costa ricos”.



AS RAZÕES DO PRECONCEITO

O interesse pioneiro de pesquisadores como Nina Rodrigues, Manoel Querino e João do Rio atuou em contraste com o preconceito secular com o qual o mundo dos brancos cercou e buscou — tanto por medo quanto por desprezo — asfixiar as religiões afro-brasileiras, e preconceito este que se manifestou das mais diversas formas.

Em relação a estas religiões, Mariano (2007, p. 140) acentua que,

UMA DAS RAZÕES DO BAIXO PRESTÍGIO E DA MENOR ACEITAÇÃO SOCIAL DESSAS RELIGIÕES RESIDE NO FATO DE QUE AS ENTIDADES AFRO-BRASILEIRAS – EM ESPECIAL EXUS E POMBAGIRAS – BEM COMO OS TRANSES, OS EBÓS, OS DESPACHOS, O USO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS E O SACRIFÍCIO RITUAL DE ANIMAIS FORAM, AO LONGO DE BOA PARTE DA HISTÓRIA BRASILEIRA, IDENTIFICADOS COM A MAGIA NEGRA, A FEITIÇARIA E COM A INTERVENÇÃO MALÉFICA DE ESPÍRITOS DEMONÍACOS SOBRE AS PESSOAS.

Não se trata, portanto, de uma questão de descrédito perante a capacidade de ação destas religiões, mas, precisamente do contrário: foi a crença na capacidade de intervenção destas entidades que tornou tão temida a religião que as cultuava e tornou necessária a sua proibição.

Criou-se, uma situação contraditória: estas religiões foram menosprezadas por serem religiões de negros, mas os negros que as cultuavam dispunham de poderes que, se livremente exercidos, poderiam ser potencialmente maléficos, o que tornava necessária a proibição de sua prática ritual. Mas o preconceito racial, de qualquer forma, foi um componente essencial do preconceito contra as religiões afro-brasileiras.

O uso de substâncias vinculadas à herança africana, por exemplo, foi estigmatizado a partir deste vínculo, o que Carneiro (2005, p. 72) acentua em relação à maconha:

NO BRASIL, ONDE A *CANNABIS* CHEGOU ORIGINALMENTE DA ÁFRICA, COM AS SUAS DENOMINAÇÕES EM LÍNGUAS AFRICANAS

(MACONHA, DIAMBA, LIAMBA), AS ACUSAÇÕES CONTRA ELA ASSACADAS SE REVESTIRAM DE ARGUMENTOS RACISTAS. DESDE A PRIMEIRA PROIBIÇÃO OFICIAL DE QUE TEMOS REGISTRO, CONTRA O PITO DE PANGO, EM 1830, NO RIO DE JANEIRO, QUE ESTA PLANTA TEM SIDO ESTIGMATIZADA COMO A VINGANÇA NEGRA CONTRA OS BRANCOS.

Mas esta herança é responsabilizada pelos males por ela provocados também no terreno da medicina, quando, mencionando a “Agravação de nossos problemas nosológicos e de um sem número de mortes”, Pedro Nava (2003, p. 24) salienta:

TUDO ISTO VEM DO ESPÍRITO COINCIDENTE À DEFORMAÇÃO RELIGIOSA, DE QUE O NEGRO É UM DOS FATORES PRINCIPAIS, E VEM DAS NOSSAS SESSÕES DE BAIXO ESPIRITISMO E DE MACUMBA, ONDE PERMANECE E VIVE UM DESCOMUNAL E ANTIQUÍSSIMO LASTRO PRIMITIVO DE PRÁTICAS E CRENÇAS DE ORIGEM CALDAICA, SEMITA, MEDITERRÂNEA, CRISTÃ, IN-DÍGENA E AFRICANA.

E, mesmo em termos corporais, o negro poderia ser identificado de forma preconceituosa, como Sansone (2000, p. 93) assinala: “Até os anos 40, mostrar a ginga (balanço identificado com algo típico dos negros) poderia significar problemas com a polícia, que a classificava como forma de mau comportamento”.

O preconceito relacionado ao candomblé absorve toda esta carga de discriminações e a transforma em um estereótipo que mistura luxúria e atraso. Neste estereótipo, o praticante das religiões afro-brasileiras é um ser movido pelos mais baixos instintos, e ainda, é um ser cuja simples existência representa o atraso a ser superado pelo advento da modernidade, de forma que extinguir tais religiões, neste contexto, é abrir caminho para a modernidade.

A menção à luxúria surge quando, escrevendo no início do século XX, Rios Filho (2000, p. 502) descreve a dança executada no candomblé:

A AGUARDENTE ENTRA EM AÇÃO, O SUOR INUNDA CORPOS E ROUPAS, O FÉTIDO TORNA-SE INSUPORTÁVEL, O AR VICIA-SE COM A FUMAÇA DAS CANDEIAS, ARCHOTES OU FOGUEIRAS. PARA OS NÃO INICIADOS, O AMBIENTE É IRRESPIRÁVEL. NADA DETÉM OS NEGROS; TOCA A DANÇAR; DANÇAR SEMPRE; POSSESSAMENTE. É A ALUCINAÇÃO, A LUXÚRIA COLETIVA DE CRIATURAS DESEMBESTADAS. É TAL QUAL UMA TEMPESTADE, QUE TUDO ARRASA; OU O ESTOURO DA BOIADA QUE NADA DETÉM.

E também quando Amantino (2008b, p. 212) assinala: “Os batuques e as festas que os negros faziam, quase sempre acompanhados de vadios, era, segundo se acreditava, um outro foco de problemas alimentador da licenciosidade em que viviam os povos em Minas Gerais”.

Tais religiões eram vistas como meras superstições, e uma personagem de José Lins do Rego (1939, p. 372), moça loura de olhos azuis, que se sente atraída pelas religiões afro-brasileiras, gera a seguinte reação de seus familiares: “Os parentes de Edna diziam que aquilo não passava de superstição, ignorância, cousa para gente selvagem; só os pretos da África e os índios da América adoravam pedaços de pau e pedra”.

Eram vistas, também, como manifestações de um atraso a ser superado, com a imprensa repercutindo constantemente esta crítica, utilizando-a como pretexto para pedir a proibição de sua prática. Assim, acentua em relação a Salvador:

EM SETEMBRO DE 1832, *O DESCOBRIDOR DAS VERDADES*, UM PERIÓDICO LOCAL, PUBLICOU A QUEIXA DE UM CONTRAMESTRE DE BARCO CONTRA DOIS GRUPOS DE NEGROS E NEGRAS QUE, REUNIDOS NUM DOMINGO SOB OS ARCOS DE SANTA BÁRBARA, FAZIAM 'COM SEUS BATUQUES UM BARULHO INSUPORTÁVEL'. O QUEIXOSO CRITICOU A PERMISSIVIDADE DO JUIZ DE PAZ, EXIGINDO PROVIDÊNCIAS (REIS, 1991, p. 32).

Da mesma forma, Campos (2006, p. 277) salienta em relação ao Espírito Santo, na segunda metade do século XIX: “Olhando a questão sob a perspectiva do povo, as manifestações religiosas das confrarias de pretos ou de pardos convertiam-se em momentos de diversão e alegria que, sem muita dificuldade, descambavam para a embriaguez e a desordem”. E acrescenta: “Os jornais da época, em muitas ocasiões, retratavam não somente a embriaguez resultante da festa como também palavras injuriosas dirigidas às autoridades locais” (Campos, 2006, p. 278).

Já Santos (2005, p. 206) acentua, em relação a Salvador: “O florescimento dos candomblés soteropolitanos era visível e a imprensa clamava a atenção das autoridades policiais para o número de pessoas ali presentes, assim como para a sua extensão territorial”. E Bacellar (2001, p. 50) assinala, em relação à imprensa soteropolitana do início do século XX:

NENHUM TEMA EM TERMOS QUANTITATIVOS EQUIPARA-SE À QUESTÃO DOS CANDOMBLÉS. INÚMERAS DESCRIÇÕES EVIDENCIANDO OS SEUS OBJETOS E RITUAIS EXÓTICOS, AS

CENAS INDECOROSAS E O TRANSTORNO DA ORDEM PÚBLICA. FEITIÇARIA, MAGIA, CURANDEIRISMO. A NECESSIDADE DE EXTIRPÁ-LOS DA SOCIEDADE.

Também no Maranhão a imprensa clamou por repressão, o que Ferretti (2004, p. 22) menciona:

NO MARANHÃO, A PRISÃO DE CURANDEIRAS E PAJÉS, NO FINAL DO SÉCULO XIX E A REPRESSÃO A TERRITÓRIOS AFRO-BRASILEIROS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX FORAM BASTANTE REGISTRADAS POR JORNALISTAS, MUITAS VEZES COBRANDO DAS AUTORIDADES MAIS RIGOR NO CUMPRIMENTO DA LEI E DAS DETERMINAÇÕES DOS ÓRGÃOS PÚBLICOS, CRIADOS PARA ATUAR NAS ÁREAS DE SAÚDE PÚBLICA E ENCARREGADOS DA FISCALIZAÇÃO DOS TERREIROS.

A capacidade de sobrevivência dos candomblés é ressaltada e lamentada em *A Tarde* (*apud* Bernardo, 2003, p. 95), jornal soteropolitano, em edição de 12 de novembro de 1926:

O CANDOMBLÉ É UMA INSTITUIÇÃO NA BAHIA. DIR-SE-IA QUE ELE TEM PARENTESCO COM ESSES BONECOS-TEIMOSOS, QUE NUNCA FICAM DEITADOS, A NÃO SER SE A GENTE OS ABRAÇA À FORÇA. PORQUE O CANDOMBLÉ TANTO QUE A POLÍCIA DESVIA DELE A SUA MÃO REPRESSORA, SURGE DE NOVO A ACORDAR OS ECOS COM A BARULHEIRA INFERNAL DE SEUS DITOS NAGÔS.

E, por fim, em editorial publicado em 6 de janeiro de 1954, O Globo (*apud* Lopes, 2006, p. 225) acentua:

É PRECISO QUE SE DIGA E QUE SE PROCLAME QUE A MACUMBA, DE ORIGEM AFRICANA, POR MAIS QUE APRESENTE INTERESSE E PITORESCO PARA OS ARTISTAS, POR MAIS QUE SEJA UM ASSUNTO DIGNO DE ESTUDO PARA O SOCIÓLOGO, CONSTITUI MANIFESTAÇÃO DE UMA FORMA PRIMITIVA E ATRASADA DE CIVILIZAÇÃO E A SUA EXTERIORIZAÇÃO E DESENVOLVIMENTO SÃO FATOS DESALENTADORES E HUMILHANTES PARA OS NOSSOS FOROS DE POVO CULTO E CIVILIZADO.

Mas não deixaram de surgir, ao longo deste período, vozes que se levantaram contra a repressão, como, por exemplo, em carta aberta ao presidente da república, Antônio Torres (1921, p. 222) salientando:

AÍ TENDES, SR. PRESIDENTE, A QUE ESTÁ REDUZIDA A LIBERDADE DOS CIDADÃOS, SOB A VOSSA FELIZ REGÊNCIA. QUALQUER COMISSÁRIO DE POLÍCIA PENETRA EM CASA PARTICULAR ÀS DUAS HORAS DA MADRUGADA; NÃO ENCONTRA NELA VESTÍGIO DE CRIME; MAS PRENDE OS CIRCUNSTANTES POR ADORAREM XANGÔ!

O discurso que estereotipa negativamente as religiões afro-brasileiras segue, ainda, uma estratégia de poder. Segundo Bhabha (1996, p. 105), o discurso racista estereotipado, no momento colonial, inscreve uma forma de governamentalidade que é formada por uma divisão produtiva entre constituição do conhecimento e exercício do poder.

E a divisão definida pelo autor, no que tange ao discurso referente às religiões afro-brasileiras, pode ser pensada em termos de interação e complementaridade. Assim, tal discurso faz parte da prática do poder a partir do mundo dos brancos, interagindo com esta prática e complementando-a a partir de argumentos que a justificam.

Outro fator de discriminação foi o fascínio exercido por estas religiões sobre as populações brancas, o que as tornava perigosas precisamente devido ao seu apelo e ao seu poder de atração. Segundo Graden (1998, p. 66), provavelmente, um dos motivos para o candomblé ter sido denegrido em Salvador, no século XIX, foi o reconhecimento do apelo por ele exercido sobre as populações brancas. Em relação a esse período:

A PRESENÇA DE BRANCOS CATÓLICOS EM CANDOMBLÉS BAIANOS SE CONSTITUIU, AO LONGO DO SÉCULO, EM UM PROBLEMA DE ORDEM TANTO RELIGIOSA QUANTO MORAL. RELIGIOSA NO SENTIDO QUE OS CATÓLICOS, AO ADENTRAREM ESPAÇOS CONSIDERADOS 'BÁRBAROS', INFRINGIAM CREDOS CRISTÃOS (SANTOS, 2009, p. 169).

Tal atração, contudo, não foi exercida apenas sobre a população soteropolitana, constituindo-se, perante o mundo dos brancos, em um problema nacional.

A “ameaça” representada pelo candomblé foi associada, por fim, na década de 1930, a outra “ameaça”, agora representada pelos comunistas. Assim, em artigo publicado em *O Jornal* em 1936, Alceu Amoroso Lima (*apud* Chacon, 1993, p. 258) salienta em relação ao movimento articulado pela ALN no ano anterior:

E NO ANO PASSADO AQUELE FAMOSO CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, CHEFIADO PELA TURMA EXTREMO-ESQUERDISTA DE

GILBERTO FREYRE, ULYSSES PERNAMBUCANO, ADERBAL JUREMA, OLÍVIO MONTENEGRO, ETC, MOSTROU A PREPARAÇÃO IDEOLÓGICA QUE SE FAZIA PARA O MOVIMENTO ARMADO PRESTES A EXPLODIR.

Já, relação ao Estado Novo, Landes (1967, p. 44) destaca que, “Na ocasião, os grupos de culto eram acusados de ninhos de propaganda comunista”, salientando ainda que,

OS NEGROS DO RIO NÃO ERAM CONHECIDOS COMO ‘COMUNISTAS’; ERAM MAIS TEMIDOS COMO FEITICEIROS E GLORIFICADOS COMO MALANDROS, POIS ERAM MUITO POBRES. MAS NA BAHIA ERAM LEVADOS A SÉRIO DE TODAS AS MANEIRAS E, SE OS INTELLECTUAIS ERAM COMUNISTAS, POR QUE NÃO O SERIAM OS NEGROS COM QUEM SE LIGAVAM? (LANDES, 1967, p. 71).

Houve, contudo, quem adotasse uma posição de relativa tolerância, ainda que preconceituosa, perante as religiões afro-brasileiras. Desta forma, descrevendo as crenças religiosas de seu pai, o Barão do Rio Branco, Rio-Branco (1942, p. 169) assinala: “Não recusava sistematicamente as formas da fé diferentes da sua, mesmo a religião terra a terra, quando fetichista, dos simples, porque exprimiam mais ou menos um esforço individual de elevação”.

Por outro lado, descrevendo as práticas religiosas levadas adiante em Inhaúma, subúrbio carioca, Lima Barreto (1951, p. 18) pensa-as como uma promessa a ser cumprida:

A FEITIÇARIA, O ESPIRITISMO, A CARTOMANCIA E A HAGIOLOGIA CATÓLICA SE BARALHAM NAQUELAS PRÁTICAS, DE MODO QUE FAZ PARECER QUE DE TAL BARALHAMENTO DE SENTIMENTOS RELIGIOSOS POSSA A VIR NASCER UMA GRANDE RELIGIÃO, COMO NASCERAM DE SEMELHANTES MISTURAS AS MAIORES RELIGIÕES HISTÓRICAS.

E Viana Filho (1988, p. 165) ressalta como o processo sincrético, mencionado por Lima Barreto, englobou e formou culturalmente a população brasileira em sua totalidade:

TODOS NÓS, MESMO OS QUE NÃO TENHAM NENHUMA ASCENDÊNCIA NEGRA, TRAZEMOS NA ALMA UM POUCO DO NEGRO. QUATRO SÉCULOS DE CONTATO CONTÍNUO, ÍNTIMO, SEM GRANDES LINHAS DIVISÓRIAS, JÁ FORAM BASTANTE PARA INOCULAR POR TODA A SOCIEDADE BRASILEIRA, NO SEU

INCONSCIENTE, CARACTERÍSTICAS DE CULTURA IMPORTADA DA ÁFRICA COM OS ESCRAVOS.

Houve, ainda, uma valorização literária destas religiões, o que Bastide (1983, p. 93) salienta:

FORAM OS ESCRITORES BRANCOS QUE DESCOBRIRAM A POESIA DA ÁFRICA, NO BRASIL, QUE CANTARAM AS MISÉRIAS DA SENZALA, O PATÉTICO DOS NAVIOS NEGREIROS, QUE PUSE- RAM NOS SEUS VERSOS A CANÇÃO DOS TRABALHADORES DE COR NOS CAMPOS OU A EMBRIAGUEZ DAS FILHAS-DE-SANTO POSSUÍDAS POR DIVINDADES BÁRBARAS.

Mas é, por fim, da perspectiva dos viajantes que percorreram o Brasil no século XIX que se torna mais nítida a forma como as religiões afro-brasileiras foram vistas, no período, no mundo dos brancos. Tais viajantes, afinal, mimetizaram o olhar predominante neste mundo, mas foram ainda além, registrando em seus textos uma realidade que as elites oitocentistas prefeririam que não fosse mostrada, por ser a realidade na qual os negros viviam e cultuavam os seus deuses.

Os viajantes viram as práticas religiosas dos negros como manifestações de barbárie e desprezaram-nas por isto, o que um pesquisador norte-americano como Pierson (1941, p. 63) acentua em relação aos europeus que viviam em Salvador na década de 1930:

OS EUROPEUS TENDÊM A CONSIDERAR AS CRENÇAS E PRÁTICAS DOS AFRICANOS COMO OBJETO DE RIDÍCULO, DESDÉM, MENOSPREZO E REPROVAÇÃO. ESSAS CRENÇAS E PRÁTICAS APARECEM-LHES COMO FORMAS DE COMPORTAMENTO ESQUISITAS, BIZARRAS, INCONGRUENTES E INFERIORES E REPRESENTAM PARA ESTE ELEMENTO DA POPULAÇÃO BAIANA UM OUTRO MUNDO.

Tal visão estereotipada, portanto, permaneceu presente ainda no século XX, com Landes (1967, p. 145) salientando, igualmente, em relação à colônia estrangeira residente em Salvador na década de 1930:

TAMBÉM A COLÔNIA NORTE-AMERICANA TINHA MEDO DO CANDOMBLÉ E DIFUNDIA ESTÓRIAS TERRÍVEIS DE ENVENENAMENTOS, ASSASSÍNIOS E ORGIAS SEXUAIS. EU, QUE PRATICAMENTE VIVIA NOS TEMPLOS E SÓ ENCONTRARA HOMENS

E MULHERES BEM DISCIPLINADOS, APENAS PODIA LEVANTAR AS MÃOS PARA OS CÉUS.

Há, ainda, um sentido festivo presente nestas práticas que desconcertou muitos destes viajantes: “O canto e a dança dos africanos no mercado de escravos surpreenderam vários estrangeiros. Por vezes, esse comportamento nada devia aos capatazes interessados em uma boa venda, assemelhando-se mais a uma festa entre pessoas da mesma origem” (Rodrigues, 2005, p. 308).

Mas este sentido festivo ganha uma dimensão demoníaca na descrição, por exemplo, de Baguet (1997, p. 44), que, escrevendo em meados do século XIX, salienta em relação à dança feita por alguns escravos que o acompanhavam em uma expedição: “Aos poucos, o movimento se torna mais animado, a dança mais rápida e logo todo o bando toma parte, emitindo gritos e vociferações selvagens: um verdadeiro sabá!”

Outras descrições feitas pelos viajantes do século XIX mencionam o sentido “obsceno” e “bárbaro” das festas, danças e rituais negros. Assim, Ribeyrolles (1941, p. 37), após mencionar a capoeira, o batuque e o lundu, acentua: “Alegrias grosseiras, volúpias asquerosas, febres libertinas, tudo isso é abjeto e trise: porém os negros apreciam essas bacanais, e outros tiram delas proveito. Não será isso um meio de embrutecimento?”

Castelnau (1949, p. 172) animaliza o comportamento dos participantes de um congado: “Nessa balbúrdia, confundiam-se danças nacionais, de diálogos entre pessoas, entre estas e o rei ou entre o rei e a rainha, combates simulados e toda espécie de cambalhotas dignas dos macacos mais exercitados”. Lindley (1969, p. 100) acentua em relação à festa de reis: “Ainda não sei que relação existe entre essa cerimônia e os bons reis, cuja memória é assim cultuada de maneira tão curiosa. Mas não posso deixar de considerar uma pena que esses lúgubres resquícios do século XIV não estejam totalmente abolidos”. E Burmeister (1952, p. 33) salienta, em relação ao batuque e ao lundu:

MEU ESTADO DE SAÚDE NÃO ME PERMITIU ASSISTIR A TAIS BAILES E, POR ISSO, NÃO POSSO DAR TESTEMUNHO SEGURO DE TAIS FESTAS; MAS, PELO QUE ME CONTARAM A RESPEITO, CHEGUEI À CONVICÇÃO DE QUE SE TRATAVA DE DIVERTIMENTO MUITO SENSUAL E ATÉ OBSCENO, CUJAS PANTOMIMAS REVELAVAM AOS ESPECTADORES OS DESEJOS OCULTOS DOS PARES DANÇANTES.

Mas, tampouco uma pesquisadora como Ruth Landes deixa de ver as festas do candomblé como algo fora do tempo e da modernidade. Assim, ela estabelece uma dicotomia entre a modernidade na qual vive e esta religiosidade, ao assinalar que: “Toda a vida do povo da Bahia é religiosa, como a nossa é secular” (Landes, 1967, p. 298). Da mesma forma, acentua, ao assistir a uma procissão em homenagem a Iemanjá: “Estamos na Idade Média, pensei, considerando a procissão, a baía, os saveiros desfraldando os estandartes dos deuses, a multidão guardada por policiais que observavam a cerimônia e esqueciam o comércio e a indústria” (Landes, 1967, p. 182).

Trata-se, portanto, de algo muito distante dos tempos modernos, o que demonstra como a autora, apesar de estudar o candomblé e simpatizar com os seus praticantes, não se situa em uma perspectiva muito distante daquela compartilhada pelos viajantes do século XIX.



AS ESTRATÉGIAS DA REPRESSÃO

A repressão às festas promovidas por escravos já se encontra presente na legislação criada em Portugal no início do século XVII, de forma que lemos nas *Ordenações Filipinas* (Lara, 1999, p. 221):

E BEM ASSIM NA CIDADE DE LISBOA E UMA LÉGUA AO REDOR, SE NÃO FAÇA AJUNTAMENTO DE ESCRAVOS NEM BAILES, NEM TANGERES SEUS, DE DIA NEM DE NOITE, EM DIAS DE FESTAS NEM PELAS SEMANAS, SOB PENA DE SEREM PRESOS E DE OS TANGEREM OU BAILAREM PAGAREM CADA UM MIL RÉIS PARA QUEM OS PRENDER, E A MESMA DEFESA SE ENTENDA NOS PRETOS FORROS.

Em relação a Minas Gerais setecentista, Botelho (2004, p. 96) destaca:

EM 1739, OS CAPITÃES-DO-MATO RECEBERAM ORDENS PARA COIBIR OS *DIVERTIMENTOS E DANÇAS QUE OS NEGROS GERALMENTE FAZEM EM GRUPOS DOS QUAIS RESULTAM DESORDENS, ATOS VERGONHOSOS E OFENSAS A DEUS*. NO ANO DE 1770, OS OFICIAIS DAS MILÍCIAS FORAM INSTRUÍDOS A PRENDER QUALQUER PESSOA, DE QUALQUER *QUALIDADE*, QUE PERMITISSE A REALIZAÇÃO DE BATUQUES EM SUA RESIDÊNCIA.

Neste contexto repressivo, o catolicismo foi transformado em parâmetro moral, o que excluía da moralidade vigente as religiões afro-brasileiras precisamente por se afastarem deste parâmetro, sendo vistas, então, como expressões da licenciosidade que se acreditava ser inerente aos negros escravizados. Ao mesmo tempo, a Igreja concedeu o espaço para que, no âmbito do catolicismo, os negros pudessem manifestar a sua religiosidade, o que ocorreu em relação às irmandades, mas não apenas em relação a elas. Assim, Souza (2002, p. 160) salienta em relação a Portugal no século XVI:

MAS SE AS FESTAS DE NEGROS ERAM CERCEADAS PELAS AUTORIDADES ADMINISTRATIVAS, ALGUMAS VEZES ERAM PERMITIDAS NO ÂMBITO DAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS, QUE ACEITAVAM QUE CELEBRASSEM A VIRGEM MARIA VESTIDOS À SUA MODA, COM MARCAS E RITMOS AFRICANOS EXECUTADOS ATÉ DENTRO DAS IGREJAS.

Manifestações populares como a Folia de Reis encontraram espaço a partir da autorização que lhes foi concedida pelo clero. Desta forma, Soares (2003, p. 149) acentua: “Apesar das constantes proibições, as folias continuam saindo às ruas até 1808, quando ficam proibidas por parecerem uma afronta à recém-chegada corte portuguesa”. Já a Igreja concedeu espaço aos foliões, ainda que de forma normatizada e restritiva, como por exemplo, em relação a São Paulo:

EM 1838, O PADRE PEDRO GOMES DE CAMARGO, ENVIANDO DOIS OFÍCIOS À CÂMARA MUNICIPAL, DISSE ‘QUE PAGARÃO A COMPETENTE COTA OS PRETOS QUE FIZERAM A DANÇA DOS ÚLTIMOS DIAS SANTOS’. QUE DANÇAS? QUE DIAS SANTOS? SENDO O PAPEL DATADO DE 12 DE JANEIRO, É PROVÁVEL QUE SE TRATASSE DAS DANÇAS POR OCASIÃO DAS FESTAS DE REIS, OU DE FIM DE ANO OU MESMO NATAL (SANT’ANA, 1954, p. 456).

Contribui para a repressão sofrida pelas religiões afro-brasileiras, de uma perspectiva cristã, a definição de suas práticas como demoníacas. Os negros tinham parte com o demônio, era o que se acreditava, e suas crenças e rituais, portanto, eram crenças e rituais demoníacos, o que fortalecia o medo imperante no mundo dos brancos perante estas religiões. Elas, afinal, contavam com o poder do demônio para espalhar seus malefícios, e persegui-las era uma forma de impedir a ação do diabo.

Outro fator, este mais concreto, dizia respeito à associação feita entre a religião dos escravos e as rebeliões por eles promovidas. Estas religiões, ao promoverem um espaço de socialização alheio ao controle dos senhores, eram vistas como um perigo a ser erradicado, e suas práticas, ao atentarem contra os bons costumes e a moral cristã, colocariam em risco, na perspectiva dos senhores, o domínio por eles exercido.

Em relação aos presépios existentes em Pernambuco, em 1798, assina-se que,

OS 'PRESEPEIROS', LITERALMENTE, ERAM OS PARDOS E OS NEGROS DA CIDADE. É POR ESSA RAZÃO QUE, NOS MOMENTOS DE MAIOR AGITAÇÃO POLÍTICA, AS AUTORIDADES SAÍAM PROIBINDO NÃO SOMENTE BATUQUES NA FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS, AJUNTAMENTO DE NEGROS, E A PRESENÇA DELES NAS TABERNAS, MAS ATÉ OS PRESÉPIOS EM LOCAIS PÚBLICOS (CARVALHO, 1998, p. 255).

Criou-se, portanto, uma postura repressiva que abrangia as mais diversas manifestações culturais e religiosas relacionadas aos negros, e criou-se, ainda, principalmente a partir da década de 1830, toda uma legislação repressiva em relação à qual Abreu (1999, p. 199) destaca: “As posturas dos anos 1830 e, principalmente, a codificação de 1838 deixaram transparecer que as manifestações festivas negras se tornaram matéria de regulamentação das autoridades municipais”.

A municipalização da repressão se deu, por exemplo, a partir de uma postura policial da Câmara Municipal de Porto Alegre datada de 1831, determinando que:

TODO ESCRAVO OU ESCRAVA QUE FOR ENCONTRADO DE NOITE, DEPOIS DO TOQUE DO SINO DA CÂMARA, SEM BILHETE DE SEU SENHOR, OU DA PESSOA A CUJO CARGO ESTIVER, ENTREGUE PELO JUIZ DE PAZ, OU AUTORIDADE COMPETENTE, OU DEVER ESTAR, EM DOIS REIS PELA PRIMEIRA VEZ, E PELA SEGUNDA E MAIS VEZES EM QUATRO MIL REIS (CÂMARA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE 1831, *APUD* BERND; BAKOS, 1991, p. 64).

Da mesma forma, Motta Sobrinho ([19-?], p. 63) acentua em relação a ritos praticados por escravos no Vale do Paraíba:

A POLÍCIA DA VILA DO CRUZEIRO RESOLVEU INTERVIR EM 1880, POIS AQUELAS PRÁTICAS ESTAVAM ALASTRANDO-SE PELAS FAZENDAS. FORAM EFETUADAS VÁRIAS PRISÕES DE ESCRAVOS, SOLTOS APÓS, COM PROMESSAS DE BEM VIVER E DESISTÊNCIA DE TRABALHOS DEMONÍACOS. O CÓDIGO DE POSTURAS QUE REGIAM O MUNICÍPIO, TAMBÉM, PROIBIU OS BATUQUES E CATERETÊS, E ATÉ PARA A DANÇA CANA VERDE ERA PRECISO LICENÇA PRÉVIA.

A própria presença dos negros nos centros urbanos motivava a criação destas leis, o que Wissenbach (1998, p. 207) menciona em relação a São Paulo, na segunda metade do século XIX:

AS INÚMERAS POSTURAS CONTRA AS CAPOEIRAS E OS BATUQUES, OS AJUNTAMENTOS NAS PONTES E NOS PRINCIPAIS LARGOS DA CIDADE, O LAZER NAS VENDAS E NOS QUARTOS ALUGADOS ESTÃO A DEMONSTRAR PARA ALÉM DA CONVIVÊNCIA RELATIVAMENTE DIFÍCIL ENTRE BRANCOS E NEGROS, A PRESENÇA ACINTOSA DESSAS POPULAÇÕES NO CENTRO DA CIDADE.

Mas, os negros, por sua vez, não assistiram passivamente suas festas serem reprimidas, permanecendo atentos às possibilidades de negociação e contestação que permitiriam a manutenção destas festas, e atuaram, também, de forma a eliminar ou flexibilizar tal legislação.

A repressão às religiões e expressões culturais afro-brasileiras ao longo do século XIX foi ampla o suficiente para abranger as suas mais diversas manifestações. Assim, Ivo (2004, p. 93) acentua em relação a uma cidade do sertão baiano: “Em 1868, o juiz municipal notificou um grupo de pessoas acusadas de realizar sambas na residência de Pedro Gonçalves Viana. Abriu-se um processo de infração de posturas, sendo intimado os acusados e arroladas as testemunhas”.

Em relação ao Rio de Janeiro no final do século XIX, Soares (1999, p. 147) destaca: “Zungús, batuques, feitiçarias, continuam entre as preocupações das autoridades ‘moralizadoras’ do novo regime, e eles se confundem com os seus capoeiras nos corredores e celas da Detenção”. E, segundo Wimberly (1998, p. 79), na segunda metade do século XIX, em Salvador, os ritos funerários afro-baianos foram proibidos, sendo alegado que eles perturbavam a paz, especialmente devido aos oradores e às preces em cerimônias privadas.

Salles (1971, p. 193) acentua em relação ao bumba-meu-boi na Amazônia, ali chamado de boi-bumbá:

ERA UM FOLGUEDO INSÓLITO, AGRESSIVO, QUE DERIVAVA FREQUENTEMENTE EM BADERNA, COM AÇÃO E ATUAÇÃO DE CAPOEIRAS, MOTIVANDO DESSA FORMA A REPRESSÃO POLICIAL E SEU ENQUADRAMENTO NOS CÓDIGOS DE POSTURA MUNICIPAIS – QUE PROIBIAM AJUNTAMENTOS DE ESCRAVOS, PARA QUALQUER FIM, INCLUSIVE O DE DIVERTIR-SE, DESDE QUE O LAZER NÃO CONTIVESSE CARÁTER RELIGIOSO.

E Algranti (1988, p. 147) salienta:

NUM OFÍCIO DE 1-9-1814, O INTENDENTE ORDENAVA AO JUIZ DO CRIME DE SÃO JOSÉ QUE PROVIDENCIASSE BUSCA E APREENSÃO DE ERVAS E RAÍZES QUE FORAM VISTAS NA CASA

DO PRETO MINA VALENTE JOSÉ POR OCASIÃO DE SUA PRISÃO. DIZIA AINDA O CHEFE DE POLÍCIA QUE O PRETO 'USAVA DESSES EMBUSTES PARA EXTORQUIR DINHEIRO ÀS PESSOAS RÚSTICAS'.

As religiões afro-brasileiras, no século XIX, pagaram o preço da associação de sua prática com as atividades das camadas mais subalternas e oprimidas da sociedade, que não dispunham do poder e da legitimidade social capazes de defender seus ritos religiosos do poder muito superior da religião dominante. E foram marginalizadas devido ao status socialmente marginal de seus praticantes. E ainda, nem o status de religião elas conseguiram obter, o que tornou constitucionalmente inviável a sua tolerância, abrindo caminho para toda sorte de proibições e ameaças que, contudo, não eram embasadas em uma legislação específica.

A abolição e a instauração do regime republicano não foram suficientes para abrandar a repressão, com episódios de intolerância ocorrendo com frequência. Em fevereiro de 1912, em Alagoas, por exemplo, ocorreu o episódio que ficou conhecido como Quebra de Xangô, quando vários terreiros foram invadidos, pais-de-santo foram espancados e imagens de orixás foram destruídas, em uma ação organizada pela chamada Liga dos Republicanos Combatentes.

Segundo Kraay (1998, p. 14), na década de 1920, em Salvador, o Chefe de Polícia Pedro Azevedo Gordilho foi o último e o mais infame dos perseguidores do Candomblé, perseguindo regularmente suas cerimônias e sendo retratado por Jorge Amado, em *Tenda dos Milagres*, no personagem Pedrito Gordo, igualmente sinistro e violento. E Silva (2006, p. 77) acentua:

NO RECIFE, ONDE PARTICULARMENTE FOI GRANDE A PERSEGUIÇÃO AOS TERREIROS AFRO-BRASILEIROS, O FUNCIONAMENTO DOS TERREIROS ESTAVA SUBORDINADO À SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA E AOS PARECERES EMITIDOS PELO SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL, NO QUAL ATUAVAM OS MÉDICOS-PESQUISADORES.

E as perseguições não se restringiram ao Brasil, com Oro (1999, p. 111) salientando em relação à presença das religiões africanas na Argentina: “Houve perseguições policiais a pais e mães-de-santo acusados de prática de curandeirismo e de exercício ilegal da medicina e, ainda hoje, os terreiros precisam se cercar de cuidados para poderem celebrar com tranquilidade os seus rituais”.

O batuque, visto como uma expressão da licenciosidade e da rebeldia potencial ou efetiva presente entre os negros, foi uma das

manifestações mais reprimidas, embora entre os próprios repressores não houvesse muito clareza quanto ao que especificamente significava. Mas a simbologia referente à dança foi forte o suficiente para ensejar diversas medidas repressivas.

Reis (2008, p. 144) acentua em relação à imprecisão que cercava o batuque: “Nos editais da polícia e nas posturas municipais sequer se distinguem o batuque de ordem religiosa dos demais, como os lundus e sambas domésticos de rua”. Medidas repressivas, contudo, foram amplamente adotadas, e Araújo (2008, p. 76) menciona uma destas, ao afirmar:

NA CIDADE DE MARIANA, AS POSTURAS POLICIAIS EM CONSIDERAÇÃO À LEI DE 1 DE OUTUBRO DE 1828 INFORMAM EM SEU ARTIGO 23 QUE 'SÃO PROIBIDOS NESTA CIDADE E ARAIAIS DO TERMO, AJUNTAMENTOS DE HOMENS E MULHERES, PARA BATUQUE E OUTROS FINS AINDA MAIS PERNICIOSOS, E OFENSIVOS À MORAL PÚBLICA'.

Já Mattos e Abreu (2007, p. 74) acentuam: “Na Bahia, a proposta de proibição de batuques em casas particulares chegou a ser discutida pela assembleia Provincial em 1855. Não foi aprovada”. E Gilberto Freyre (1977, p. 391) salienta: “Em Salvador, pelas posturas da Câmara de 1844, ficaram proibidos ‘os batuques, danças e ajuntamentos de escravos, em qualquer lugar e a qualquer hora’”.

Locais associados à prática do batuque tiveram sua prática proibida.

UMA POSTURA MUNICIPAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO PUBLICOU PELA PRIMEIRA VEZ, EM 1833, A PROIBIÇÃO DAS CASAS CONHECIDAS 'VULGARMENTE PELO NOME DE CASAS DE ZUNGU E BATUQUE'. A PENALIDADE, ALÉM DE MULTAS, ESTABELECEIA OITO DIAS DE PRISÃO PARA OS DONOS OU CHEFES DAS REFERIDAS CASAS, AUMENTANDO PARA 30 DIAS EM CASO DE REINCIDÊNCIA (ABREU, 2002, P. 726).

E Abreu (1999, p. 36) ainda salienta em relação ao Rio de Janeiro: “Após 1830, as comemorações especificamente negras e seus batuques passaram a ser cerceados e poucas notícias temos deles”. Por fim, Fry, Carrara e Martins-Costa (1988, p. 256) acentuam:

É VERDADE QUE A PROIBIÇÃO CONTRA OS BATUQUES IRÁ SER, JUNTAMENTE COM TODAS AS OUTRAS, PUBLICADA NOS JORNAIS ATÉ 1913 E QUE DURANTE ESSE PERÍODO E ALÉM

DELE, ATÉ INÍCIO DOS ANOS 30, NÃO IREMOS MAIS VER NOS JORNAIS REFERÊNCIAS A BLOCOS OU QUALQUER ALUSÃO A 'BATUQUES' OU A OUTRAS MANIFESTAÇÕES AFRICANAS.

Ao conceder liberdade jurídica aos escravos, a abolição os transformou em cidadãos juridicamente livres para expressar sua cultura e celebrar os seus ritos, mas esta liberdade os transformaria em uma presença indesejável no cenário moderno — leia-se, branco — que se desejava construir. Conseqüentemente, toda uma nova legislação repressiva criada em 1890 atuou de forma ainda mais incisiva no sentido de jogar na ilegalidade as práticas culturais e religiosas vinculadas à indesejada presença dos negros, sobrepondo a esta presença a adoção de valores e práticas europeias perante as quais as religiões afro-brasileiras eram vistas como nocivas, atrasadas e ilegítimas.

A república, em síntese, mesmo definindo-se como um estado laico, adotando uma postura marcadamente anticlerical e rompendo os laços que uniam o Estado à Igreja, buscou criar uma religiosidade na qual as religiões afro-brasileiras não tinham espaço.

Maggie (1988, p. 49) acentua:

O CÓDIGO PENAL DE 1890, EM SEUS ARTIGOS 156, 157 E 158 CRIMINALIZA AS ARTES DE CURAR SEM DIPLOMA CIENTÍFICO, A MAGIA E O CURANDEIRISMO. FOI EM NOME DESSES TRÊS ARTIGOS QUE SE PASSOU A CONTROLAR, DEPOIS DE 1890, A RELIGIÃO PRATICADA POR EX-ESCRAVOS, LIBERTOS E HOMENS LIVRES QUE ANTES DA REPÚBLICA CONSEGUIAM NEGOCIAR COM SENHORES E AUTORIDADES GOVERNAMENTAIS SUA LIBERDADE DE COSTUMES.

A autora salienta ainda: “O Código de 1890 e as leis posteriores estimularam a denúncia de associações religiosas quando elas servem para fins ilícitos” (Maggie, 2001, p. 60). Ferretti (2001a, p. 38), por sua vez, assinala em relação ao Maranhão:

MAS, SE AS POSTURAS MARANHENSES E AS NOTÍCIAS DE PRISÕES DE PAJÉS DA CAPITAL FALAVAM EM FEITIÇARIA, CURANDEIRISMO E PAJELANÇA, O CÓDIGO PENAL DE 1890 INTRODUZIA OUTROS 'BODES EXPIATÓRIOS', COMO O ESPIRITISMO E A CARTOMANCIA, TRAZIA À DISCUSSÃO A QUESTÃO DA 'MAGIA' E TENTAVA IMPEDIR A INFLUÊNCIA DE LÍDERES DE OUTRAS RELIGIÕES E AS TERAPIAS POPULARES, GERALMENTE A ELAS ASSOCIADAS.

A instalação do regime Vargas esteve longe de representar o amainar da repressão sofrida pelas religiões afro-brasileiras, permanecendo a invasão dos terreiros e a ilegalidade jurídica na qual seus praticantes viviam. E ainda, a criação da Polícia de Costumes, em 1934, representou a criação de um órgão policial diretamente vinculado à repressão destas religiões, o que ampliou o cerco policial aos terreiros. Essa repressão aos terreiros é descrita a seguir:

DESDE A VIRADA DO SÉCULO, A EXISTÊNCIA LEGAL DOS CENTROS FICOU CONDICIONADA A ALVARÁ E LICENÇA NA POLÍCIA. EM 1941, O CHEFE DE POLÍCIA PASSOU A EXIGIR, ALÉM DE DO REGISTRO NA DELEGACIA DISTRICTAL E NA DELEGACIA ESPECIALIZADA, QUE ELES SE REGISTRASSEM NA DELEGACIA ESPECIAL DE SEGURANÇA PÚBLICA, QUE INFORMARIA SOBRE OS ANTECEDENTES POLÍTICO-SOCIAIS, E NA DELEGACIA GERAL DE INVESTIGAÇÕES, QUE INFORMARIA SOBRE OS ANTECEDENTES CRIMINAIS DE SEUS COMPONENTES (MAGGIE, 1992, P. 46).

Na mesma obra, a autora ainda acentua:

NA DÉCADA DE 30 VAI FICANDO CLARO, A PARTIR DAS SENTENÇAS DOS JUÍZES, QUE A POSIÇÃO VITORIOSA E QUE SERÁ INSCRITA NO CÓDIGO DE 1940 SERÁ AQUELA QUE CRIMINALIZA O MAU OU ABUSIVO USO DO PRECEITOS DO ESPIRITISMO. NESTA DÉCADA AUMENTAM O NÚMERO DE PROCESSOS, SOBRETUDO A PARTIR DE 1937, MAS AUMENTA TAMBÉM O NÚMERO DE DESFECHOS ONDE OS RÉUS SÃO ABSOLVIDOS (MAGGIE, 1992, P.114).

Mesmo pesquisadores vistos como suspeitos foram atingidos pela repressão. Assim, fazendo suas pesquisas sobre o candomblé em Salvador durante o Estado Novo, Landes (1967, p. 274) descreve: “Finalmente a polícia secreta decidiu expulsar-me da Bahia, pouco antes do Carnaval, e assim perdi essa grande e culminante festa”.

Mesmo após a legalização das religiões afro-brasileiras, a repressão policial permaneceu como uma ameaça sempre presente, o que Silva Junior (2007, p. 310) salienta: “Devemos assinalar, no campo do direito estadual, que no Estado da Bahia a Lei n.º 3 097, de 29 de dezembro de 1972, obrigou, até o ano de 1976, as sociedades de culto afro-brasileiras a se registrarem na Delegacia de Polícia da circunscrição”.

E a alegação de vínculo entre o candomblé e o atraso tampouco desapareceu, o que fica claro em um editorial de *O Estado de São Paulo*,

em 1986, a respeito da morte de Mãe Menininha do Gantois, no qual se lê: “A importância exagerada dada a uma sacerdotisa de cultos afro-brasileiros é a evidência mais chocante de que não basta ao Brasil ser catalogado como a oitava maior economia do mundo, se o País ainda está preso a hábitos culturais arraigadamente tribais” (Silva, 1995, p. 19).

A repressão às religiões afro-brasileiras conviveu, contudo, com a necessidade de tolerá-las. Em relação ao período colonial, por exemplo, foi utilizado o argumento da necessidade de os escravos terem um espaço de lazer que lhes permitisse descansar de sua labuta, visando obter uma maior produtividade e criando uma válvula de escape perante a repressão que lhes era imposta no cotidiano.

O pragmatismo deste argumento é exposto com toda a clareza no início do século XVIII por Antonil (1982, p. 92), quando este acentua: “Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos; de pouca vida e saúde”. E Rugendas (1949, p. 196), um século depois, salienta:

O QUE CONTRIBUI MUITO PARA TORNAR A SITUAÇÃO DOS ESCRAVOS TOLERÁVEL, É QUE OS NEGROS, COMO AS CRIANÇAS, GOZAM DA FELIZ FACULDADE DE APRECIAR OS PRAZERES DO MOMENTO SEM SE PREOCUPAR COM O PASSADO OU COM O FUTURO; E MUITO POUCA COISA BASTA PARA PRECIPITÁ-LOS NUM ESTADO DE ALEGRIA, QUE ATINGE AO ATORDOAMENTO E À EMBRIAGUEZ.

Medidas concretas foram adotadas no sentido de criar este espaço de tolerância. Assim, Gilberto Freyre (1977, p. 390) acentua em relação ao calundu:

NOS FINS DO SÉCULO XVIII, OUVIDO PELO MINISTRO DE ESTADO MARTINHO DE MELO E CASTRO SOBRE DANÇAS DE NEGROS NO BRASIL, ERA DE PARECER O CONDE DE POVOLIDE, ANTIGO GOVERNADOR DE CAPITANIA, QUE TAIS DANÇAS NÃO DEVIAM SER CONSIDERADAS MAIS INDECENTES QUE 'OS FANDANGOS DE CASTELA E AS FOFAS DE PORTUGAL E OS LUNDUNS DOS BRANCOS E PARDOS DAQUELE PAÍS'.

Em 1815, o governador de Pernambuco (*apud* Silva, 1995, p. 107) afirma em relação às reuniões de negros:

PEQUENOS AJUNTAMENTOS DEVIA NÃO SER DE CONSEQUÊNCIA: GRANDES AJUNTAMENTOS, E COM MAIS RAZÃO OS NOTURNOS, DEVEM ACAUTELAR-SE; E NÃO PODENDO

AFIRMAR-SE LIMITES EM COUSAS VAGAS E INCERTAS, SÓ UM JUÍZO PROVIDENCIAL COMBINANDO AS CIRCUNSTÂNCIAS PODE REGULAR ISTO COM ACERTO.

E, ao longo do século XIX, a tolerância continuaria a ser mesclada à repressão. Desta forma, Parés (2007, p. 139) destaca:

LIVRES E LIBERTOS, MEDIANTE SOLICITAÇÃO E PAGAMENTO DE UMA LICENÇA À POLÍCIA, TINHAM UMA RELATIVA LIBERDADE PARA ORGANIZAR AS SUAS FESTAS. AS TENDÊNCIAS SIMULTÂNEAS E ALTERNATIVAS DE REPRESSÃO E TOLERÂNCIA CARACTERÍSTICAS DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO CONTINUAM NA DÉCADA DE 1860.

Reis (2002, p. 129) acentua, em relação a Salvador em meados do século XIX: “Para as autoridades da província, a melhor política era combinar repressão com tolerância, até pela impossibilidade de esmagar um fenômeno tão generalizado como estava se tornando os batuques, que já incursionavam além da comunidade africana”. E salienta: “Uma história da festa negra durante o resto do século XIX irá revelar a continuidade dessa tensão entre os homens da elite: tolerar ou reprimir”.

Mas houve, por sua vez, a progressiva incorporação de expressões culturais negras à cultura dominante. Com isso, o que era o lazer dos dominados foi aceito como expressão lúdica e comercializado como tal. Transformou-se em atividade folclórica, ou em gênero musical, ou em desfile carnavalesco, ou em símbolo identitário, ou em tudo isto ao mesmo tempo.

Cunha (2001, p. 66) assinala:

A PRESENÇA DE DANÇAS DRAMÁTICAS DE NEGROS E OUTRAS FORMAS DE HOMENAGEM PRESTADAS POR SEGMENTOS DECLASSIFICADOS DA POPULAÇÃO FIGURAM COMO PRÁTICAS COSTUMEIRAS NESTES RITUAIS QUE ENCENAM O JÚBILLO DOS SÚDITOS. ESTE SENTIDO GERAL DA FESTA FAZIA TAMBÉM COM QUE ELAS FOSSEM OLHADAS COM MENOS TOLERÂNCIA À MEDIDA QUE SE AVANÇAVA PELO SÉCULO XIX.

E é o que, por exemplo, Contier (1985, p. 28) salienta em relação ao frevo:

O FREVO, DANÇA OUTRORA LIGADA À CAPOEIRA, CONSISTIA NUMA ATIVIDADE EM SUA FORMA EMBRIONÁRIA, SENDO

PROIBIDA PELOS AGENTES LIGADOS À REPRESSÃO. MAS, DEVIDO AO AFLORAMENTO DE NOVOS GRUPOS SOCIAIS NAS CIDADES, ESSE TIPO DE DANÇA POPULAR COMEÇOU A SER APRESENTADA DURANTE OS DESFILES CÍVICOS, FESTAS RELIGIOSAS (PROCISSÕES, NOTADAMENTE), SENDO ACEITO PELAS CAMADAS MÉDIAS DA POPULAÇÃO URBANA.

Atingidas que foram pela repressão, as religiões afro-brasileiras, por sua vez, buscaram reagir e se defender, e fizeram isto de diversas formas. Elas, por exemplo, buscaram a clandestinidade, transformando-se em cultos de mistério tanto para os seus praticantes como para os de fora, sendo celebradas apenas por quem pertencia a elas a partir de linhagens, nações e ritos de iniciação. E quanto mais forte foi a repressão, maior foi o mistério que tendeu a cercá-las.

A repressão exerceu um inevitável efeito desagregador sobre estas religiões, mas, ao mesmo tempo, serviu para agregá-las em torno do segredo que reunia os seus participantes e em torno da solidariedade comum perante a repressão que atingia a todos. Sendo vista e perseguida como marginal, as religiões afro-brasileiras assumiram a sua marginalidade enquanto esta durou e foram celebradas à margem; como necessidade de sobrevivência, mas, também, como meio de contestação.

Houve, por fim, uma articulação política secular que envolveu as religiões afro-brasileiras e as transformou em agentes da política de diversos períodos históricos, com o medo do feitiço e a correspondente crença na eficácia de seus rituais desempenhando papel de suma importância neste processo, com Gilberto Freyre (1959, p. 540) acentuando, em relação ao final do século XIX e início do século XX, a participação de líderes políticos “Em confabulações com babalorixás ou orixás ou catimbozeiros, visando sucessos partidários, a ascensão de certo indivíduo ao governo nacional ou provincial ou estadual, a derrota e a própria morte do adversário”.

Registra-se, aqui, a pura e simples crença na eficácia da ação dos celebrantes destas religiões, em um contexto, assim descrito por Maggie (1992, p. 253): “A feitiçaria é coisa recorrente no imaginário político. Diz-se que os governantes criam o feitiço e que os políticos vão ao terreiro buscar votos, mas também fazer trabalhos. A relação entre políticos e terreiros é quase clássica na história das religiões mediúnicas”.

Surgiu, por fim, uma aliança informal, criada a partir de 1964, entre o regime militar e diversos segmentos das religiões afro-brasileiras, e a aliança gerada, por um lado, pela necessidade de legitimação e apoio político por parte destes segmentos. E, por parte da ditadura, esta aliança foi gerada pela necessidade de criação de interlocutores

e aliados no campo religioso e pela necessidade de fortalecer setores religiosos alheios à crescente politização vivenciada por determinados setores da Igreja.

Ortiz (1978, p. 65) acentua: “Até 1966, a Umbanda não era considerada pelo IBGE como uma religião, mas como um conjunto de crenças supersticiosas. Seus adeptos eram considerados como kardecistas. A partir de 1966, a Umbanda se vê legitimada no nível oficial das estatísticas”. E Negrão (1999, p. 214) salienta, em relação a São Paulo no início da década de 1980:

SEM O ESTÍMULO ARTIFICIAL DE FEDERAÇÕES E CABOS ELEITORAIS LIGADOS À REDE CLIENTELÍSTICA FORMADA PELOS ANTIGOS PARTIDOS ‘REVOLUCIONÁRIOS’, PRIMEIRO A ARENA E DEPOIS O PDS, O REGISTRO DE NOVAS ‘TENDAS DE UMBANDA’ ACOMPANHOU O RITMO NORMAL DE CRESCIMENTO DA MESMA E NÃO MAIS A DEMANDA POLÍTICO-ELEITORAL.

A relação entre as religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos não pode, portanto, ser pensada em termos de mera repressão. Houve negociações, houve a criação de zonas de tolerância e houve a criação de espaços comuns que conviveram com o preconceito e a discriminação. E pensar estas relações torna necessário situá-las em sua abrangência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seria impensável, até o final do século XIX, um estudioso se dedicar à realização de pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras. Elas eram vistas, até então, com condescendência, quando eram definidas como manifestações inofensivas de uma população culturalmente atrasada.

Poderiam, também, ser vistas com desalento ao serem definidas como indícios de um atraso visto como identitário; como sinais de o quanto a civilização brasileira se mostrava distante dos desejados padrões europeus de crenças e comportamentos. Elas, então, eram definidas como expressões de uma barbárie a ser eliminada.

Podiam, também, ser combatidas como imorais e estranhas à moralidade cristãs, e também poderiam ser reprimidas pelo perigo que ofereciam, por serem formas de organização de escravos e oprimidos de uma forma geral. Eliminá-las tornava-se, então, condição necessária para a manutenção dos mecanismos de dominação.

Alguns estudos pioneiros foram feitos por autores como Nina Rodrigues (1862-1906) e Manuel Querino (1851-1923), no início do século XX, mas a realização de estudos sistemáticos sobre o tema apenas teve início na segunda metade do século XIX, quando tornaram-se alvo de pesquisas feitas nas universidades. E os primeiros estudos feitos sobre as religiões afro-brasileiras mantiveram, em linhas gerais, o viés preconceituoso socialmente dominante, embora os estudiosos salientassem a importância fundamental de uma abordagem ampla e sistemática do tema.

Os adeptos de tais religiões, por sua vez, praticaram-nas em meio à repressão maior ou menor que se abateu sobre eles, e que ainda se encontra longe de desaparecer, sendo, agora, movida pela ação de setores fundamentalistas da sociedade brasileira.

Em meio a tal repressão, seus praticantes elaboraram meios de concomitante negociação e resistência, ocupando espaços que lhes eram oferecidos, celebrando um catolicismo marcado pelo sincretismo, quando foi o caso, ou elaborando suas próprias crenças, em um universo diversificado e complexo, que abrangeu manifestações como o congado, a umbanda e o candomblé, entre outras formas de expressão religiosa.

Estas, entre outras, foram as crenças, ritos e expressões das religiões afro-brasileiras, vivenciadas a partir de uma autonomia relativa, mas também em interação com o mundo dos brancos. Foram estas religiões e seus significados e dinamismos históricos, bem como suas inserções no mundo dos brancos, que busquei estudar ao longo destas páginas.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 183-203, 1994.

ABREU, Martha. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ABREU, Martha. Batuques. *In*: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil imperial: 1822-1889**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 724-727.

ABREU, Martha; VIANA, Larissa. Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil. *In*: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). **O Brasil imperial, volume III: 1870-1889**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 233-274.

AGIER, Michel. Between Affliction and Politics: a case study of bahian candomblé. *In*: KRAAY, Hendrik (ed.). **Afro-brazilian Culture and Politics: Bahia, 1790s to 1990s**. Armond: M. E. Sharpe, 1998. p. 134-157.

ALGRANTI, Leila Mezan. **O feitor ausente**: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1988.

ALMEIDA, Renato. O folclore negro no Brasil. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 105-117, 1968.

AMADO, Jorge. **Bahia de Todos os Santos**: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador. 14. ed. São Paulo: Martins, 1967.

AMANTINO, Márcia. Caxambu, cateretê e feitiçaria entre os escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais no século XIX. *In*: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (org.). **Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas**. São Paulo: Annablume; Vitória da Conquista: UESB, 2008a. p. 257-276.

AMANTINO, Márcia. **O mundo das feras**: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais. São Paulo: Annablume, 2008b.

ANDRADE, Mário de. **Danças Dramáticas do Brasil**. São Paulo: Martins, 1959.

ANDRADE, Mário de. **Música de Feitiçaria no Brasil**. São Paulo: Martins, 1963.

ANDREWS, George Reid. Remembering Africa, Inventing Uruguay: Societies de Negros in the Montevideo Carnival, 1865-1930. **The Hispanic American Historical Review**, Durham, v. 87, n. 4. p. 693-726, 2007.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Nos rastros de leituras populares: memórias de peijas afro-brasileiras. In: ABREU, Márcia (org.). **Cultura letrada no Brasil: objetos e práticas**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Associação de Leitura do Brasil, 2005. p. 315-328.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional**. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes de. **Folganças populares: festejos de entrudo e carnaval em Minas Gerais no século XIX**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ARROYO, Leonardo. **Igrejas de São Paulo: introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade**. São Paulo: Nacional, 1966.

ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. **Capoeira: the history of an afro-brazilian martial art**. London: Routledge, 2005.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em uma comunidade nagô**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAGUET, A. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; Florianópolis: PAROLA, 1997.

BANDEIRA, Cavalcanti. **O que é a Umbanda: ensaio histórico doutrinário**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1973.

BARBOSA, Waldemar de Assis. **A decadência das minas e a fuga da mineração**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1971.

BARREIRO, José Carlos. **Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX**: cultura e cotidiano, tradição e resistência. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BARRETO, Lima. **Histórias e sonhos**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Brasileira, 1951.

BARROS, Sullivan Charles. A Umbanda e o Urbano: vivência, percepção e simbolismo. **Revista Brasileira de Pós-Graduação**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 157-176, 1999.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira: Edusp, 1971.

BASTIDE, Roger. **Brasil, terra de contrastes**. São Paulo: DIFEL, 1969.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger. **Sociologia do folclore brasileiro**. São Paulo: Anhembi, 1951.

BELLO, Júlio Maria. **Memórias de um senhor de engenho**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EdUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BERND, Zilá; BAKOS, Margaret M. **O Negro**: consciência e trabalho. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1991.

BHABHA, Homi K. The other question: difference, discrimination, and the discourse of colonialism. *In*: BAKER, Houston A.; DIAWARA, Manthia; LINDEBORG, Ruth H. (ed.). **Black British Cultural Studies**: a reader. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 85-104.

BÍBLIA do ministro com concordância: nova edição internacional. São Paulo: Editora Vida, 2002.

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

BOTELHO, Ângela Vianna. Dança. *In*: ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Ângela Vianna (org.). **Dicionário histórico das Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 93-98.

BOYER, Verônica. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.

BRAGA, Júlio Santana. Um mito africano sobre lansã e sua variante brasileira. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 40, p. 45-54, 1974.

BRAMLY, Serge. **Macumba**: the teachings of Maria-José, Mother of the Gods. New York: Avon, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Festim dos bruxos**: estudos sobre a religião no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II**. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

BURMEISTER, Hermann. **Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, visando especialmente a história natural dos distritos auri-diamantíferos**. São Paulo: Martins, 1952.

BURTON, Richard. **Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

BUTLER, Kim D. Afterword: Ginga Baiana – The politics of race, class, culture, and power in Salvador, Bahia. *In*: KRAAY, Hendrik (ed.). **Afro-brazilian culture and politics**: Bahia, 1790s to 1990s. New York: Routledge, 1998. p. 158-175.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CALDEIRA, Jorge (org.). **Diogo Antônio Feijó**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**: uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPOS, Adriana Pereira. Ambiguidades da construção da ordem no Brasil: escravos, polícia e senhores no Oitocentos. **História UNISINOS**, São Leopoldo, v. 10, n. 3, p. 273-280, 2006.

CARNEIRO, Édison. A divindade brasileira das águas. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 143-154, 1968.

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Conquista, 1961.

CARNEIRO, Sousa. **Os mitos africanos no Brasil**: ciência do folk-lore. São Paulo: Nacional, 1937.

CARNEIRO, Henrique. **Pequena enciclopédia da história das drogas e bebidas**: histórias e curiosidades sobre as mais variadas drogas e bebidas. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

CARRATO, José Ferreira. **As Minas Gerais e os primórdios do Caraca**. São Paulo: Nacional, 1963.

CARVALHO, José Jorge. Violência e caos na experiência religiosa. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 8-33, 1990.

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in África**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CASTELNAU, Francis. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. São Paulo: Nacional, 1949.

CHACON, Vamireh. **Gilberto Freyre**: uma biografia intelectual. São Paulo: Nacional; Recife: Massangana, 1993.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHVAICER, Maya Talmon. The Criminalization of Capoeira in Nineteenth-Century Brazil. **The Hispanic American Historical Review**, Durham, v. 82, n. 3, p. 525-547, 2002.

CONTIER, Arnaldo Daraya. Sinfonia brasileira. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 34, p. 21-33, 1985.

CORD, Marcelo Mac. Identidades Étnicas, Irmandades do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX. **Campos**, Curitiba, v. 4, p. 55-66, 2003.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: DIFEL, 1966.

COSTA, Rafael Maul de Carvalho. Os trabalhadores e sua organização no Rio de Janeiro (1850-1888). *In*: MATTOS, Marcelo Badaró (org.). **Trabalhadores em greve, polícia em guarda**: greves e repressão policial na formação da classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto: FAPERJ, 2004. p. 59-82.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. Veneza, África, Babel: leituras republicanas, tradições coloniais e imagens do carnaval carioca. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec: Edusp, 2001. p. 55-72.

DAVATZ, Thomaz. **Memórias de um colono no Brasil**. São Paulo: Martins: Edusp, 1972.

DEAN, Warren. **Rio Claro**: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

DELGADO SOBRINHO, Antônio Talora; SANTOS, Viviane Junqueira. “Pomba-gira”: une entité qui punit em riant. *In*: CARVALHO, Sílvia de; LÉVÊQUE, Pierre; TRINDADE, Liana Maria Salvia (org.). **La colère et le sacré**: recherches franco-brésiliennes. Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2000. p. 81-94.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DIAS, Paulo. A outra festa negra. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 2001. p. 859-890.

DIAS, Paulo. Tradição e modernidade nas ingomas do Nordeste: jongo e candombe. *In*: LAHNI, Cláudia *et al.* (org.). **Culturas e diásporas africanas**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009. p. 154-164.

DIMAS, Antonio (org.). **Olavo Bilac, jornalista: crônicas**. São Paulo: Imprensa Oficial: Edusp, 2006.

DINIZ, Edson Soares. Um “terreiro” de umbanda em Belém do Pará. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, v. 17, p. 7-15, 1975.

DORNAS FILHO, João. **Capítulos da sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1955.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. **Jornal do Brasil, 1811-1817**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002.

EUGÊNIO, Alisson. Lazer, devoção: as festas do Rosário nas comarcas de Mariana e Ouro Preto no período escravista. **Estudos de História**, Franca, v. 3, n. 1, p. 11-132, 1996.

FALCÃO, José Luiz Cirqueira. Fluxos e refluxos da capoeira: Brasil e Portugal gingando na roda. **Análise social**, Lisboa, v. 40, n. 174, p. 111-133, 2005.

FARIAS, Juliana Barreto *et al.* **Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. Folgedos, feiras e feriados, aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 2001. p. 449-464.

FERNANDES, José Loureiro. Notas para a Festa de S. Benedito - Congadas da Lapa. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, 1., 1951, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1951.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: DIFEL, 1972.

FERREIRA, Antonio Celso. **A epopeia bandeirante**: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940). São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001a.

FERRETTI, Mundicarmo (org.). **Pajelança do Maranhão no século XIX**: o processo de Amélia Rosa. São Luiz: CMP: FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp; São Luis: FAPEMA, 1995.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 13-26, 2001b.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182-198, 1998.

FIGUEIREDO, Luciano. Três pretas virando o jogo em Minas Gerais no século XVIII. *In*: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (org.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 35-51.

FREYRE, Gilberto. **Guia prático histórico e sentimental da cidade do Recife**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

FRIEIRO, Eduardo. **Feijão, angu e couve**: ensaio sobre a comida dos mineiros. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1966.

FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 85-98, 1989.

FRIKEL, Protásio. Traços da doutrina gêge e nagô sobre a crença na alma. *In*: SCHADEN, Egon (org.). **Homem, cultura e sociedade no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 231-268.

FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no carnaval da velha república. *In*: REIS, João José (org.). **Escravidão e invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 232-263.

FURTADO, Júnia Ferreira. Os sons e os silêncios nas minas do ouro. *In*: FURTADO, Júnia Ferreira (org.). **Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica**: Europa, Américas e África. São Paulo: Anablume; Belo Horizonte: FAPEMIG, 2008. p. 19-56.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

GARCIA, Luiz Henrique Assis. O modal e a modinha: transações musicais brasileiras através da iconografia. **Cronos**, [s. l.], v. 7, n. 7, p. 123-134, 2003.

GEBARA, Ademir. A imprensa republicana: um estudo de caso. **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material, São Paulo, v. 31, p. 7-50, 1982.

GIOVANNINI JÚNIOR, Oswaldo. Caxambu de marafunda: ritual, memória e relações sociais. *In*: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (org.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 175-196.

GLEASON, Judith. **Oyá**: um louvor à deusa africana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GÓIS, Aurino José. O diálogo inter-religioso entre o cristianismo e as tradições afro-brasileiras. *In*: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa (org.). **África-Brasil-África: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas: Nandyala, 2008. p. 86-97.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras: os arturos**. Belo Horizonte: Mazza, 2000.

GONZAGA, Tomás Antônio. **Cartas chilenas**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

GRADEN, Dale Torston. "So much superstition among the people!": Candomblé and the dilemmas of afro-bahian intellectuals, 1864-1871. *In*: KRAAY, Hendrik (ed.). **Afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s**. New York: Routledge, 1998. p. 57-73.

HANDELMANN, Ernest. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1931.

HERMANN, Jacqueline. Sincretismo. *In*: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 530-533.

HEUSCH, Luc de. Kongo in Haiti: a new approach to religion syncretism. **Man**, London, v. 24, n. 2, p. 290-303, 1989.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOLLOWAY, Thomas H. "A healthy terror": police repression of Capoeiras in Nineteenth-Century Rio de Janeiro. **The Hispanic American Historical Review**, Durham, v. 69, n. 4, p. 637-676, 1989.

HOLLOWAY, Thomas H. **Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.

IGLÉSIAS, Francisco de Assis. **Caatingas e chapadões** (notas, impressões e reminiscências do meio-norte brasileiro): 1912-1919. São Paulo: Nacional, 1958.

ISAIA, Artur Cesar. A umbanda no Estado Novo: para além da repressão. **Estudos de História**, Franca, v. 13, n. 2, p. 296-306, 2006.

ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo versus umbanda: lutas de representação e identidade nacional (senzala delenda est). **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 16, n. 24, p. 28-42, 1998.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 7, n. 11, p. 97-120, 1999.

ISAIA, Artur Cesar. Trabalho e conciliação social na obra dos intelectuais de umbanda. **Estudos de História**, Franca, v. 7, n. 1, p. 149-159, 2000.

IVO, Isnara Pereira. **O anjo da morte contra o Santo Lenho: poder, vingança e cotidiano no sertão da Bahia**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros. *In*: HEYWOOD, Linda Marinda (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 166-191.

KOSTER, Henry. **Viagem ao Nordeste do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1942.

KRAAY, Hendrik. Introduction. *In*: KRAAY, Hendrik (ed.). **Afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s**. New York: Routledge, 1998. p. 3-29.

LAGE, Andréa. **De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre gênero e ritual**. Rio de Janeiro: Usina de Letras, 2010.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LANGSDORFF, George Heinrich von. **Anotações de uma viagem em volta do mundo nos anos de 1803-1807**. Florianópolis: [s. n.], 1976-1977.

LARA, Cecília de. Memórias de um sargento de milícias: memórias de um repórter do Correio Mercantil? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 21, p. 33-56, 1979.

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas**: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Silvia Hunold (org.). **Ordenações filipinas**: livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LAZZARI, Alexandre. **Coisas para o povo não fazer**: carnaval em Porto Alegre (1870-1915). Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Cecult, 2001.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano (1889-1906). **Afro-Ásia**, Salvador, n. 32, p. 241-269, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. São Paulo: Letras Contemporâneas, 1996.

LIGIÉRO, Zeca. As performances de Zé Pelintra: ritual e jogo. *In*: LOPES, Antônio Herculano (org.). **Religião e performance ou a performance das religiões brasileiras**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007. p. 113-133.

LINDLEY, Thomas. **Narrativa de uma viagem ao Brasil**. São Paulo: Nacional, 1969.

LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MACEDO, Ana Paula Rezende. A capoeira angola: história, persistência e transformações. **História & perspectivas**, Uberlândia, v. 1, n. 34, p. 425-461, 2006.

MACHADO, Maria Helena. **O plano e o pânico**: os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Edusp, 1994.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MAGGIE, Yvonne. Fetiche, feitiço, magia e religião. *In*: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Miriam (org.). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 57-74.

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

MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço 15 anos depois: “a ilusão da catequese” revisitada. *In*: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio Cunha dos Santos (org.). **Quase cidadãos**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2007. p. 347-376.

MAGGIE, Yvonne. Religiões mediúnicas e a cor de seus participantes. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro v. 15, n. 15, p. 48-57, 1988.

MALERBA, Jurandir. **A corte no exílio**: civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808-1822). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 119-148.

MARTINS, Cléo. **Obá**: a Amazônia belicosa. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MARTINS, José de Souza. Anotações do meu caderno de campo sobre a cultura funerária no Brasil. *In*: OLIVEIRA, Marcos Fleury de; CALLIA, Marcos H. P. (org.). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 73-91.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. *In*: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 61-86.

MATA, Sérgio da. Georg Simmel em Palmares. **Cronos**, Pedro Leopoldo, n. 8, p. 73-103, 2005.

MATOS, Gregório de. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Record, 1990.

MATOS, Raimundo José da Cunha. **Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiás**. Belo Horizonte: Instituto Cultural Amílcar Martins, 2004.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, 1999.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Jongo, registros de uma história. *In*: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (org.). **Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein**. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Cecult, 2007. p. 69-108.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1935.

MEYER, Marlise. A propósito de cavalhadas. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 2001. p. 227-249.

MEYER, Marlise. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1993a.

MEYER, Marlise. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993b.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 63-172, v. 4.

MONTIEL, Luz María Martínez. **Negros en América**. Madrid: MAPFRE, 1992.

MORAES FILHO, Mello. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.

MORLEY, Helena. **Minha vida de menina**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MOTT, Luis. Santo Antônio, o divino capitão do mato. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 110-138.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. Comida, família, dança e transe (sugestões para o estudo do Xangô). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 25, p. 147-157, 1982.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. Protesto e conformismo no Xangô do Recife. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 7, n. 2, p. 255-262, 1979.

MOTTA SOBRINHO, Alves. **A civilização do café (1820-1920)**. São Paulo: Brasiliense, [19-?].

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 261-302.

NAVA, Pedro. **Capítulos da história da medicina no Brasil**. Londrina: Edel; São Paulo: Oficina do Livro, 2003.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. A construção sincrética de uma identidade. **Ciências sociais Hoje 1999**, São Paulo, v. 0, p. 208-230, 1999.

O'GORMAN, Frances. **Aluanda**: a look at afro-brazilian cults. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1967.

OLIVA, Anderson. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (séculos XIX e XX). **Revista Múltipla**, Brasília, v. 12, n. 18, p. 9-37, 2005.

OLIVEIRA, José Henrique M. As estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo: institucionalização e evolucionismo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 133-143, 2006.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da Capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.

ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul**: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Vozes, 1999.

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

PACHECO, Gustavo. Memória por um fio: as gravações históricas de Stanley J. Stein. *In*: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (org.). **Memória do jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Cecult, 2007. p. 15-34.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

PATERNOSTRO, Júlio. **Viagem ao Tocantins**. São Paulo: Nacional, 1945.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. No mar com os devotos: o Congado e o Candomblé como pontes culturais. *In*: CHAVES, Rita, SECCO, Carmen; MACÊDO, Tânia (org.). **Brasil/África**: como se o mar fosse mentira. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006. p. 299-327.

PIERSON, Donald. Os “africanos” da Bahia. **Revista do Arquivo Municipal**, São Paulo, v. 48, p. 39-64, 1941.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. Uma “volta ao mundo” com as mulheres capoeiras: gênero e cultura negra no Brasil (1850-1920). *In*: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (org.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 282-296.

PRANDI, Reginaldo. Linhagem e legitimidade no candomblé paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 5, n. 14, p. 18-31, 1990.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessadas do Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 91-102, 1994.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 56, p. 77-88, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 151-167, 1998.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil**. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos: Edusp, 1978.

QUERINO, Manuel. **A Bahia de outrora**. Salvador: Progresso, 1955.

QUERINO, Manoel. **Costumes africanos no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1988.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.

RAMOS, Arthur. O espírito associativo do negro brasileiro. **Revista do Arquivo Municipal**, São Paulo, v. 47, n. 4, p. 103-126, 1938.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1951.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011.

REGO, José Lins do. **Riacho Doce**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um feiticeiro africano: escravidão, candomblé e liberdade na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José, GOMES, Flávio dos Santos, CARVALHO, Marcus J. M. de. **O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (1822-1853)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: CECULT, 2002.

REIS, Orlando. **As línguas africanas no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. Influência da cultura angolense no Vale do Paraíba. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 155-172, 1968.

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1982.

RIBEIRO, René. O indivíduo e os cultos afro brasileiros do Recife. **Sociologia**, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 195-208, 1951.

RIBEIRO, René. Significado sociocultural das cerimônias de Ibeji. In: SCHADEN, Egon (org.). **Homem, cultura e sociedade no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 129-144.

RIBEYROLLES, Charles. **Brasil pitoresco**. São Paulo: Martins, 1941.

RIO-BRANCO, Raul do. **Reminiscências do Barão do Rio Branco**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.

RIOS FILHO, Adolfo Morales de Los. **O Rio de Janeiro Imperial**. Rio de Janeiro: Topbooks: UniverCidade, 2000.

RISÉRIO, Antonio. **Uma história da cidade da Bahia**. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

ROMEIRO, Adriana. Festas religiosas. *In*: ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Ângela Vianna (org.). **Dicionário histórico das Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 141-145.

ROMERO, Silvio. **Poesia popular brasileira, música popular brasileira**. Porto Alegre: Globo, 1950.

ROSENFELD, Anatol. **Negro, macumba e futebol**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RUGENDAS, João Maurício. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Martins, 1949.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: FGV; Belém: UFPA, 1971.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 87-119, 2000.

SANT'ANA, Nuno. Festas religiosas e profanas. *In*: FERRI, Mário G. *et al.* **Ensaios paulistas**. São Paulo: Anambi, 1954. p. 454-462.

SANTOS, Jocélio Teles dos. A mixed-race nation: afro-brazilians and cultural policy in Bahia, 1970-1990. *In*: KRAAY, Hendrik (ed.). **Afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s**. New York: Routledge, 1998. p. 117-133.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1-2-3, p. 205-226, 2005.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Intertextualidade na repressão aos candomblés baianos no século XIX. *In*: ALMEIDA, Adroaldo José Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo (org.). **Religião, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues**. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 159-174.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**: pàde, àsèsè, o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1978.

SERRA, Ordep. **Dois estudos afro-brasileiros**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1988.

SHIRLEY, Robert W. **O fim de uma tradição**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

SILVA, Eduardo. **Dom Obá II d'África, o Príncipe do povo**: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Luiz Geraldo Soares da. Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário. *In*: MALERBA, Jurandir (org.). **A velha história**: teoria, método e historiografia. Campinas: Papirus, 1996. p. 110-129.

SILVA, Mônica Martins M. As folias do Divino: sociedade, Igreja e romanização em Pirenópolis (GO), 1910-1950. **Estudos de História**, Franca, v. 7, n. 1, p. 89-105, 2000.

SILVA, Rubens Alves da. **A atualização de tradições**: performances e narrativas afro-brasileiras. São Paulo: LCTE, 2012.

SILVA, Rubens Alves da. A performance congadeira na missa das sete: notas sobre manifestações de congados na Festa de Agosto no sertão de Minas Gerais. *In*: LOPES, Antônio Herculano (org.). **Religião e performance ou a performance das religiões brasileiras**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007. p. 56-68.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 191-260.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O etnógrafo e os animistas: Nina Rodrigues e a formação da etnografia religiosa afro-brasileira. *In*: ALMEIDA, Adroaldo José Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo. (org.). **Religião, raça e identidade**: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 56-68.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA JUNIOR, Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 303-316.

SILVEIRA, Renato da. Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente. *In*: REIS, João José (org.). **Escravidão e invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 166-197.

SIMSON, Olga R. de Moraes von. **Carnaval em branco e negro**: carnaval popular paulistano: 1914-1988. Campinas: Editora UNICAMP; São Paulo: Edusp, 2007.

SLENES, Robert Wayne Andrew. A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX). *In*: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (org.). **Trabalho livre, trabalho escravo**: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006. p. 273-314.

SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. *In*: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (org.). **Memória do jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Ceclut, 2007. p. 109-156.

SOARES, Carlos Eugênio Libânio. **A negregada instituição**: os capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890. Rio de Janeiro: Access, 1999.

SOARES, Carlos Eugênio Libânio. Da flor da gente à Guarda Negra: os capoeiras na política imperial. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, p. 61-82, 1993.

SOARES, Mariza. Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. *In*: FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda (org.).

Ensaio sobre a escravidão (I). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 127-168.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luis Filipe de. **Um vento sagrado:** história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

SOUZA, Marina de Mello e. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. *In:* JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec: Edusp, 2001. p. 249-260.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista:** história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Phillip von. **Viagem pelo Brasil.** São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1978.

STEIN, Stanley Julian. **Vassouras:** um município brasileiro do café, 1850-1890. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SWEET, James H. **Recriar África:** cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. Lisboa: Edições 70, 2007.

TACCA, Fernando de. Candomblé: imagens do sagrado. **Campos,** Curitiba, v. 3, n. 3, p. 147-164, 2003.

TAVARES, Ildásio. **Xangô.** Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

THORNTON, John. **Africa and africans in the making of atlantic world, 1400-1800.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TORRES, Antônio. **Pasquinadas cariocas.** Rio de Janeiro, A. J. de Castilho, 1921.

TRINDADE, Liana Maria Salvia. Le rire d'Exu et la colère des dieux. *In:* CARVALHO, Silvia de; LÉVÊQUE, Pierre; TRINDADE, Liana Maria Salvia. **La colère et le sacré:** recherches franco-brésiliennes. Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2000. p. 71-79.

VAINFAS, Ronaldo. Calundu. *In*: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 86-89.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1976.

VALLADARES, Clarival do Prado. A iconologia africana no Brasil. **Revista Brasileira de Cultura**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 36-71, 1969.

VIANA FILHO, Luis. **O negro na Bahia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

WACH, Joachim. **Sociologia de la religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

WIMBERLY, Fayette. The expansion of afro-bahian religious practices in nineteenth-century Cachoeira. *In*: KRAAY, Hendrik (ed.). **Afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s**. New York: Routledge, 1998. p. 74-89.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1888)**. São Paulo: HUCITEC, 1998.

WILLEMS, Emilio. **Uma vila brasileira: tradição e transição**. São Paulo: DIFEL, 1961.

WOORTMANN, Klaas **A família das mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

ZALUAR, Augusto Emílio. **Peregrinação pela província de São Paulo (1860-1861)**. São Paulo: Martins, 1953.

ZENICOLA, Denise. A dança das iabás: performance e ritual. *In*: LOPES, Antônio Herculano (org.). **Religião e performance ou a performance das religiões brasileiras**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007. p. 105-118.

ZIEGLER, Jean. **Le pouvoir africain**. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

SOBRE O AUTOR


RICARDO LUIZ DE SOUZA

DOUTOR EM HISTÓRIA E MESTRE EM SOCIOLOGIA PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG). REALIZOU ESTÁGIO DE PÓS-DOUTORADO EM HISTÓRIA NA UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (UNESP). É PROFESSOR DO INSTITUTO FEDERAL DE MATO GROSSO E AUTOR DE 61 LIVROS.

Título	As religiões afro-brasileiras e o mundo dos brancos: olhares, contestações, perseguições
Formato	16 x 23 cm
Tipografia	Muli Lithos
Licença	CC BY-NC-ND

Este livro, produzido pela EDUTFPR, é financiado com recurso público e visa à ampla e democrática disseminação do conhecimento. Esta edição promove o ODS 4 Educação de qualidade, que tem o intuito de assegurar a educação inclusiva, equitativa e de qualidade para todos, envolvendo docentes e discentes em sua produção e promovendo diversas oportunidades de aprendizagem ao longo da vida. Além disso, é favorável à preservação de árvores e diminuição da pegada de carbono global.

Curitiba
25°26'20.4"S 49°16'08.4"W
Feito no Brasil
Made in Brazil
2025



Em *A religião afro-brasileiras e o mundo dos brancos*, Ricardo Luiz de Souza estuda práticas religiosas como o congado, a Folia de Reis, a macumba, a umbanda e o candomblé, ou seja, práticas que, em maior ou menor grau, foram associadas à religiosidade do afro-brasileiro e que a expressaram, além de expressões culturais profanas como a capoeira e o calundu. E, por mundo dos brancos, o autor define o conjunto de instituições, expressões culturais e normas com as quais o negro teve que interagir desde o período colonial, e que foi estruturado a partir de mecanismos de repressão e discriminação do qual participaram sacerdotes, governantes, policiais e intelectuais. Trata-se, portanto, de um estudo realizado a partir de práticas, expressões, interações e repressões seculares.

ABEU

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias