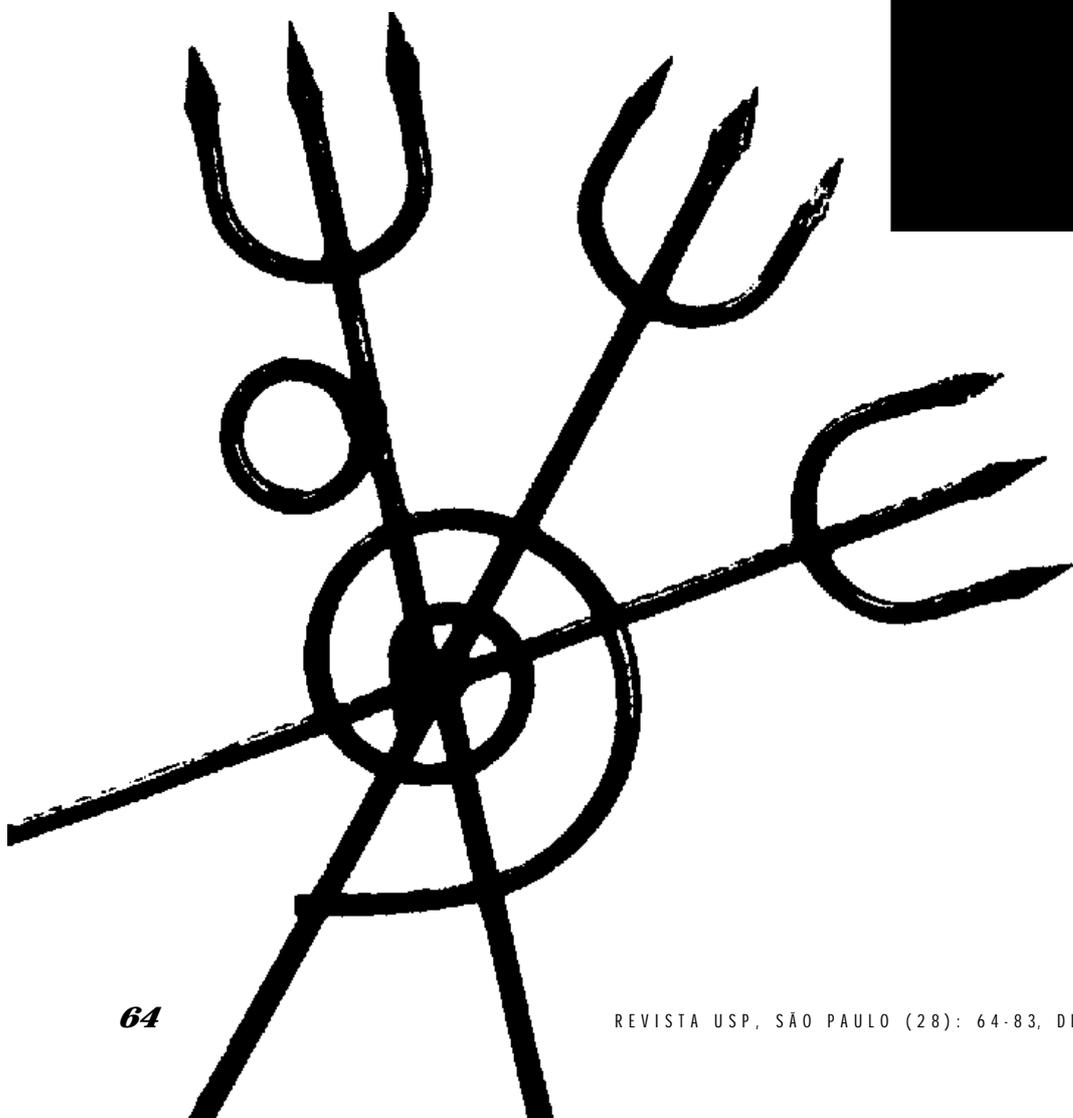


P O V O Negro



ACIMA,
LOGUN-EDÉ,
JOVEM
CAÇADOR.

REGINALDO PRANDI

As religiões negras do Brasil

Para uma sociologia
dos cultos
afro-brasileiros

AS RELIGIÕES NEGRAS NA SOCIEDADE BRANCA

O quadro das religiões negras, ou religiões afro-brasileiras, é bastante diversificado. Em seu conjunto, até os anos 30 deste século, 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. Formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: *candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco e Alagoas, *tambor de mina* no Maranhão e Pará, *batuque* no Rio Grande do Sul, *macumba* no Rio de Janeiro.

REGINALDO PRANDI é professor do Departamento de Sociologia da USP e autor de, entre outros livros, *Os Candomblés de São Paulo: a*

Na Bahia originou-se também o muito popular *candomblé de caboclo* e o menos conhecido *candomblé de egum*. Mais recentemente, no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, constituiu-se a *umbanda*, que logo se disseminou por todo o país, abrindo, de certo modo, caminho para uma nova etapa de difusão do antigo *candomblé*. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do *catimbó*, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de *jurema*, *toré*, *pajelança*, *babaçuê*, *encantaria* e *cura* (1).

Tudo indica que a organização das religiões negras no Brasil deu-se tardiamente. Uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo nas últimas décadas do século XIX, período final da escravidão, foram fixadas sobretudo nas cidades e em ocupações urbanas, os africanos desse período puderam viver no Brasil em maior contato uns com os outros, física e socialmente, com maior mobilidade e, de certo modo, liberdade de movimentos, num processo de interação que não conheceram antes. Esse fato propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizados.

Quando se fala em *candomblé*, geralmente a referência é o *candomblé queto*, ou da chamada “nação” queto, da Bahia, vertente em que predominam os orixás e ritos de iniciação de origem iorubá. Seus antigos terreiros são os mais conhecidos e prestigiados do Brasil: a Casa Branca do Engenho Velho, o *candomblé* do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o Gantois. As mães-de-santo que alcançaram grande prestígio e visibilidade na sociedade local têm sido dessas casas, como Pulquéria e Menininha, sua sobrinha-neta e sucessora no *candomblé* do Gantois; Olga, do terreiro do Alaketo; e Aninha, Senhora e Stella, do *candomblé* do Opô Afonjá. O *candomblé* queto tem tido grande influência sobre outras “nações”, que têm incorporado muitas de suas práticas rituais. Sua língua ritual deriva do iorubá, mas o significado das palavras em

grande parte se perdeu através do tempo, sendo hoje muito difícil traduzir os versos das cantigas sagradas e impossível manter conversação na língua do *candomblé*. Além do queto, as seguintes “nações” também são do tronco iorubá (ou nagô, como os povos iorubanos são também denominados): efã e ijexá na Bahia, nagô ou eba em Pernambuco, oió-ijexá ou batuque de nação no Rio Grande do Sul, mina-nagô no Maranhão, e a quase extinta “nação” xambá de Alagoas e Pernambuco.

O *candomblé* de “nação” angola, de origem banto, adotou o panteão dos orixás iorubás (embora os chame pelos nomes de seus esquecidos inquices, divindades bantos), assim como incorporou muitas das práticas iniciáticas da nação queto. Sua linguagem ritual, também intraduzível, originou-se predominantemente das línguas quimbundo e quicongo. Nessa “nação”, tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão. O *candomblé* de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas. Foi provavelmente o *candomblé* angola e o de caboclo que deram origem à *umbanda*. Há outras nações menores de origem banto, como a congo e a cambinda, hoje quase inteiramente absorvidas pela nação angola.

A nação jeje-mahin, do estado da Bahia, e a jeje-mina, do Maranhão, derivaram suas tradições e língua ritual do ewê-fon, ou jejes, como já eram chamados pelos nagôs, e suas entidades centrais são os voduns. As tradições rituais jejes foram muito importantes na formação dos *candomblés* com predominância iorubá.

Em nosso século nasceu a *umbanda*, que tem sido reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, formada no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas (2). Ao contrário das religiões negras tradicionais que se constituíram como religiões de grupos negros, a *umbanda* surge como religião universal, isto é, dirigida a todos. A *umbanda* sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do *candomblé*, sua

1 Para as diferentes modalidades religiosas afro-brasileiras, ver Bastide 1975, 1978; Carneiro 1936; Rodrigues 1935; Motta 1985; Pinto 1935; S. Ferretti 1986; M. Ferretti 1985, 1994; Eduardo 1948; Herskovits 1943; Corrêa 1992; Oro 1994; Prandi 1991a, 1993; Santos 1995; Braga 1992; Camargo 1961.

2 Camargo 1961; Concone 1987; Ortiz 1978.

matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava, mantendo contudo essas marcas na constituição do panteão. Comparado ao do candomblé, seu processo de iniciação é muito mais simples e menos oneroso e seus rituais evitam e dispensam sacrifício de sangue. Os espíritos de caboclos e pretos-velhos manifestam-se nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e sobretudo orientar e curar aqueles que procuram por ajuda religiosa para a solução de seus males. A umbanda absorveu do kardecismo algo de seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim fazendo-se mais ocidental que as demais religiões do espectro afro-brasileiro; mas nunca completou o processo de ocidentalização, ficando a meio caminho entre ser religião ética, preocupada com a orientação moral da conduta, e religião mágica, voltada para a estrita manipulação sobrenatural do mundo.

Desde o início as religiões afro-brasileiras se formaram em sincretismo com o catolicismo, e em grau menor com religiões indígenas. O culto católico aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos. Com a umbanda, acrescentaram-se à vertente africana as contribuições do kardecismo francês, especialmente a idéia de comunicação com os espíritos dos mortos através do transe, com a finalidade de se praticar a caridade entre os dois mundos, pois os mortos devem ajudar os vivos sofredores, assim como os vivos devem ajudar os mortos a encontrarem, sempre pela prática da caridade, o caminho da paz eterna, segundo a doutrina de Kardec. A umbanda perdeu parte de suas raízes africanas e se espalhou por todas as regiões do país, sem limites de classe, raça, cor (Prandi, 1995). Mas não interferiu na identidade do candomblé, do qual se descolou, conquistando sua autonomia. E o candomblé também mudou. Até 20 ou 30 anos atrás, o candomblé era religião de negros e mulatos, confinado sobretudo na Bahia e Pernambuco, e de reduzidos grupos de descendentes de escravos localizados aqui e ali em distintas regiões do país. No rastro da umbanda, a partir dos anos 60 deste século, o candomblé passou a se oferecer como religião também para segmen-

tos da população de origem não-africana.

A presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira dum patrimônio mágico-religioso, desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e sua civilização. No que diz respeito à religião especificamente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, e também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista.

Desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do catolicismo. Embora o negro, escravo ou liberto, tenha sido capaz de manter no Brasil dos séculos XVIII e XIX, e até hoje, muito de suas tradições religiosas, é fato que sua religião enfrentou-se desde logo com uma séria contradição: a própria estrutura social e familiar às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram. As religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens.

O tecido social do negro escravo nada tinha a ver com família, grupos e estratos sociais dos africanos nas suas origens. Assim, a religião negra só parcialmente pôde se reproduzir aqui. A parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez, pois a família se perdeu, a tribo se perdeu. Na África, era o ancestral do povoado (egungum) que cuidava da ordem do grupo, resolvendo os conflitos e punindo os transgressores que punham em risco o equilíbrio coletivo. Quando as estruturas sociais foram dissolvidas pela escravidão, os antepassados perderam seu lugar privilegiado no culto. Sobreviveram marginalmente no novo contexto social e ritual. As divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presentes na construção da identidade da pessoa, os orixás, divindades de culto ge-

nérico, estas sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro. Pois que sentido poderia fazer o controle da vida social para o negro escravo? Fora de suas assembleias religiosas, era o catolicismo do senhor a única fonte possível de ligação com o mundo coletivo projetado para fora do trabalho escravo e da senzala.

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade, perdidas para sempre na diáspora, era através do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade dos brancos dominadores, responsável pela garantia da sua existência, não importa em que condições de privação e dor. Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer *brasileiro*. Nunca puderam ser brasileiros sem ser católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares através da congregação religiosa, daí a origem dos terreiros e das famílias-de-santo. Mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, por assim dizer, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão. O fim da escravidão, a formação da sociedade nacional, o extravasamento das populações pelas amplitudes geográficas, com a criação de possibilidades as mais diferentes, tudo isso só fez reforçar a importância do catolicismo para as populações negras. O próprio catolicismo, como cultura de inclusão, hegemônica, não fez oposições, que não pudessem ser vencidas, ao fato de o negro manter uma dupla ligação religiosa. Pois em São Luís, talvez o mais vivo e denso centro cultural dos sincretismos afro-católicos, não são apenas os devotos das religiões negras que são também católicos; católicas também são consideradas pelos seus fiéis as próprias divindades trazidas da África. As religiões afro-brasileiras, em suas origens, sempre foram devedoras e dependentes do catolicismo, ideológica e ritualmente. Só muito recentemente — quando a sociedade brasileira não

precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer os controles valorativos da vida social —, as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo. Mas isso é um projeto de mudança de identidade que mal começou e que exige, antes, outras experiências de situar-se no mundo com mais liberdade e direitos de pertencimento (3).

Desobrigadas, desde o nascimento, das questões referentes à administração da justiça que pressupõe princípios universalistas e pactos coletivos acima dos desejos individuais, posto que isso era domínio exclusivo da religião geral da sociedade geral, isto é, o catolicismo; desinteressadas de conteúdos formadores da pessoa para o mundo profano, porque o modelo aqui é branco; alimentando o culto de deuses que se exteriorizam e se expressam especialmente através da *forma*, não é sem razão que as religiões afro-brasileiras desenvolveram um enorme senso ritual presidido por inigualável senso estético, capaz de transbordar os limites do sagrado para se impregnar nas expressões mais profanas que modelam a identidade nacional. Ser brasileiro agora é ser do samba, do “camarão ensopadinho com chuchu”, do carnaval de avenida — que é tudo afro-brasileiro e nada absolutamente religioso. Os elementos da religião tradicional, ao serem assimilados pela cultura nacional, deixam de ser religiosos para serem simplesmente exóticos. E mesmo quando conteúdos religiosos, nessas circunstâncias, são mantidos por seus cultores, como o ebó para Exu que abre o desfile da grande escola de samba de prestígio universal, isso não tem nenhuma importância para a sociedade. Esse ebó, certamente privativo de um grupo que busca firmar sua identidade religiosa singular, não se publiciza a não ser como ingrediente estético.

UMBANDA, UMA RELIGIÃO UNIVERSAL

No Estado do Rio de Janeiro, cerca de 1920, foi fundado o primeiro centro de umbanda, que teria nascido como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritas mais ortodoxos como espíritos inferiores. De Niterói, esse centro foi se instalar

³ Para outras interpretações e aspectos de sincretismo católico nas religiões afro-brasileiras, ver Valente 1977; S. Ferretti 1995; Sanchis 1995.

numa área central do Rio em 1938. Logo seguiu-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo de umbanda, os quais, em 1941, com o patrocínio da União Espírita Brasileira, promoveram no Rio o Primeiro Congresso de Umbanda, congresso ao qual compareceram umbandistas de São Paulo.

A fundação, nos anos 20, daquele primeiro centro de umbanda no Rio de Janeiro, como dissidência pública e institucionalizada do kardecismo, num processo de valorização de elementos nacionais, como o caboclo e o preto-velho, que são espíritos de índios e escravos, deve ter representado uma forma de acomodação seletiva, um movimento de rearranjo entre duas alternativas confluentes na perspectiva dos fundadores da umbanda: uma mais rica em conteúdos doutrinários, a outra mais centrada em práticas rituais. O kardecismo como religião de salvação, religião da palavra, o candomblé como religião ritualística, de manipulação do destino.

A umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazer das classes sociais, numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária; culturalmente européia; que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente; que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral; e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da Igreja Católica. “Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém há muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica, publicizando-se as festas ao compasso desse calendário. Entretanto, o centro do culto no seu dia a dia estará ocupado pelos

guias, caboclos, pretos velhos e mesmo os “maléficos” e interesseiros exus masculinos e femininos, as pombagiras, já cultuados em antigos candomblés baianos e provavelmente cariocas (Prandi, 1994b).

Na umbanda que se consolidará a partir de então, a presença da entidade no transe ritual volta-se mais para a cura, limpeza, aconselhamento dos fiéis e clientes, afastando-se de outro ideal kardecista: o de comunicação com os mortos com o fim de estender ao mundo dos espíritos atrasados e sofredores a doutrinação evangélica caridosa, e receber dos espíritos de luz orientação para o desenvolvimento de virtudes na terra, curas do corpo e da alma, evolução espiritual dos vivos e dos mortos.

Quando a umbanda nascia, a Igreja Católica lutava pela reiteração da autoridade da hierarquia romanizada, proclamava-se a religião brasileira única, ou única via de diálogo e intermediação entre o “povo” e o Estado da ditadura Vargas. Nunca tendo aceitado o espiritismo kardecista, cuja base de prestígio firmava-se sobre enorme rede de filantropia e adesão de uma intelectualidade da pequena-burguesia tradicional urbana, a Igreja Católica sequer se pronunciava oficialmente sobre a umbanda em seu período inicial, tratada por ela, como por intelectuais leigos da época, como baixo espiritismo, portanto forma degenerada do kardecismo. Só no final dos anos 1940 a Igreja iria declarar-se abertamente contra a umbanda, reconhecendo-a *ipso facto* como religião, e religião inimiga, e importante inimigo. Desligado da Igreja Católica desde a república, o Estado, na prática, funcionou por muito tempo como uma espécie de braço armado da Igreja contra os cultos e práticas de origem africana, indígena e mesmo do catolicismo de cura pré-ultramontano. Até o final da ditadura Vargas, assim como antes e pouco depois, a umbanda experimentou amargamente sistemática perseguição por parte dos órgãos policiais, como já experimentara o candomblé da Bahia durante a primeira metade do século, o xangô pernambucano nos anos 30 e o xangô alagoano praticamente dizimado nos anos 20.

Do Rio de Janeiro, a umbanda instala-se e se expande em São Paulo rapidamente, depois pelo país inteiro. Três décadas depois será analisada e festejada como a religião brasileira. A adoção da umbanda por São

Paulo dá-se publicamente. Sua presença na cidade ocorre com grande visibilidade, ainda que os terreiros fossem obrigados a registrar-se nas delegacias policiais. A partir do final dos anos 50, as festas populares públicas que arregimentam a maior quantidade de devotos e simpatizantes são as festas de Iemanjá nas praias de Santos e Praia Grande, nos dias 8 e 31 de dezembro de cada ano. Como no Rio de Janeiro e em muitas outras cidades brasileiras. A popularização da umbanda em São Paulo é já então definitiva, pois que São Paulo já é também a metrópole de todos os brasileiros, a multidão de cada um, o mercado de todas as coisas e causas, o capricho de todos os gostos, o templo de todos os deuses.

A umbanda, ritualmente muito próxima do candomblé dos ritos angola e caboclo, em que já estão esquecidos os inquices bantos, substituídos pelos orixás nagôs, procura incorporar na doutrina em formação as verdades teológicas do cristianismo – fé, esperança e caridade –, as grandes virtudes católicas adotadas pelo kardecismo, e procura emprestar desta religião seus modelos de organização burocrática e federativa. Não logra inteiramente nem uma coisa nem outra.

Seu panteão tem à frente orixás-santos dos candomblés e xangôs, mas o lugar de destaque está ocupado por entidades desencarnadas semi-eveméricas, à moda kardecista e africana, ou encantados de origem desconhecida, à moda dos cultos de maior influência indígena: os catimbós, os candomblés de caboclos, as encantarias, de onde também se originam certas práticas rituais, como o uso de bebida alcoólica e tabaco. A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. É kardecista esta herança da prática da caridade, que no kardecismo sequer separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos, pois estes também precisam de ajuda na sua saga em direção à luz, o desenvolvimento espiritual. É para praticar a caridade que as entidades da umbanda vêm nas sessões do culto; para isso são chamadas durante a metamorfose ritual em que o sacerdote iniciado abandona seus

papéis de mortal para dar lugar à personalidade dos encantados e dos espíritos. Vêm para “trabalhar”, como se diz, trazendo para as aflições de toda ordem explicações e soluções – quantas vezes imploradas em desespero. Explicações e soluções que pertencem a um mundo onde acredita-se não haver os limites da temporalidade e da materialidade terrenas que nos ameaçam traiçoeiramente a cada instante e em cada situação de nossas vidas. Ali onde nossa racionalidade não conta, posto que aqui, neste nosso mundo, ela está limitada por nossa condição humana, nossa fragilidade cármica de desejos, frustrações e apego à materialidade do corpo, nosso desespero diante da dor, nossa mísera incompetência de sermos como desejamos e como os outros desejam que sejamos.

A história dessas religiões aparentadas, porque mediúnicas, porque elos de uma mesma cadeia simbólica da nossa própria história como sociedade em formação, porque experiências de concepções de mundo, da vida e da morte, tão instigantes, a história dessas religiões que são o candomblé, o kardecismo, a umbanda, e mais o tambor de mina, o batuque, a pajelança, o catimbó, tudo isso impregnado dos secularizados valores cristãos do catolicismo pré-Restauração e pré-Vaticano II, essa história decifra-se com a história da sociedade. A sociedade é a esfinge. Mas para o crente, o convertido, a religião é a decifração da sociedade. A fé é a privação da dúvida, como alguém já disse.

O refluxo do kardecismo em favor da umbanda, que se verifica decisivamente na década de 50, é capaz de espelhar um movimento de reordenamento das classes sociais iniciado nos anos 30, mas muito mais decisivamente, um refazer da imagem que se experimenta dessa mesma sociedade. Não é só o momento do nacionalismo, mas também da intervenção do Estado numa política econômica que prepara o país para as mudanças profundas que se darão no sistema produtivo no segundo pós-guerra, quando a atividade produtiva urbana do eixo Rio–São Paulo rouba a cena da produção rural, quando as relações de trabalho de base familiar e as profissões rurais perdem definitivamente para o primado do assalariamento ao modo capitalista, individual, impondo-se na constituição da sociedade brasileira princípios



universalistas de qualificação profissional, competição pelos postos de trabalho, monetarização das relações de troca, enquanto novas classes médias se moldam pela possibilidade de ascensão social individualizada. Já é outra a sociedade.

A umbanda, de certo modo, rompe com a concepção kardecista do mundo: aqui não é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar contas por atos de nossas vidas anteriores. Trazendo do candomblé a idéia, ainda que desbotada, pouco definida, de que a experiência neste mundo implica a obrigação de gozá-lo, a idéia de que a realização do homem se expressa através da felicidade terrena que ele deve conquistar, a umbanda retrabalha a noção culpada da evolução cármica kardecista, assim como, através da propiciação ritual, descobre a possibilidade de alteração da ordem. É necessário que cada um procure a sua realização plena, mesmo porque o mundo com o qual nos deparamos é um mundo que valoriza o individualismo, a criatividade, a expansão da capacidade de imaginação, a importância de subir na vida. Este pormenor é essencial.

Por esta forma de ver o mundo, a umbanda se situa como uma religião que incentiva a

mobilidade social, porém mais importante do que isso é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... o *status* social não está mais impresso na origem familiar. Trata-se agora, para cada um, de mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual. As cidades grandes do Sudeste, depois todas as outras, conhecem o despacho. Exu está solto pelas ruas e encruzilhadas do Brasil.

O kardecismo sempre se pensou como religião intelectualizada, nascido que foi sob o racionalismo do século XIX. Abandonou no Brasil a intenção de ser também ciência, sob orientação de seu mais importante líder nos últimos dois quartos deste século, Francisco Xavier, para quem “aquele que crê não precisa fazer experiências”. Sua enorme capacidade de organização e de constituição burocrática jamais foi plenamente alcançada pela umbanda: o kardecismo é uma religião que deu certo numa sociedade em que “cada um conhecia seu lugar”. Os líderes espíritas foram pequenos intelectuais de uma pequena burguesia urbana tradicional, escolarizada,

**FILHAS-DE-SANTO
EM CERIMÔNIA DE
INICIAÇÃO.**

filhos de famílias com um mínimo de *status* e com certa visibilidade social, vivendo num mundo em que os papéis sociais estavam fortemente definidos pela origem familiar e social, e que encontravam no espiritismo uma forma de partilhar idéias e ideais anticlericais, abraçando uma religião cristã, filantrópica, erudita, que aposta nos homens por sua boa vontade, por sua capacidade de adesão livre, e que é socialmente conformista. Ainda que muitos pobres ou uma maioria de pobres constituíssem as bases do kardecismo, do final do século passado até poucos anos após 1950, a existência da religião dependia muito dessa camada média letrada que optara intencionalmente por essa religião como alternativa cristã ilustrada. Poucos foram no Brasil os líderes carismáticos do kardecismo. A própria liderança de Chico Xavier impõe a necessidade de produção e estudo de uma literatura, psicografada, que ensina e que salva através da reflexão.

Já o modelo de liderança da umbanda tem muito do candomblé, em que todo o poder – verdade e preceito – está nas mãos do pai ou mãe-de-santo e emana do deus ou espírito que o cavalga, cada um em seu terreiro. Na umbanda não há codificação fundante, não há um pai fundador, mas sim vários e antagônicos entre si. Não há autoridade superior e nem pensamento disciplinado que se sobreponha ao carisma do chefe da casa. A liderança e o governo espiritual são entendidos, nas religiões afro-brasileiras, como sendo decorrência do desejo e da determinação de divindades e encantados, e que podem mudar constantemente de acordo com o humor da entidade sobrenatural que comanda o grupo de culto.

Num país e numa época em que o bem-estar social, em todas as formas de assistência material e previdenciária, não é assumido como dever do Estado, a maneira como o kardecismo realiza a virtude da caridade, que é assistência espiritual mas também sanitária e material, fez dele importante parceiro no conjunto da sociedade civil, como as sociedades de misericórdia católicas, com quem por muito tempo dividiu papéis no cuidado dos desvalidos e desamparados, fossem crianças, adultos ou velhos. Foi isso um grande trunfo do espiritismo em sua defesa contra a pregação católica anti-kardecista e em favor de seu reconhecimento institucional pela so-

cidade. A umbanda se proporá e em parte realizará uma obra assistencial à moda espírita, mas já muito menos significativa.

No Estado Novo o governo federal não só regulamenta o trabalho assalariado, como institui a previdência social e as aposentadorias. Grande parte das tarefas das obras filantrópicas e assistenciais vai sendo incorporadas pelo Estado, que passa também a financiar órgãos não-governamentais de assistência, especialmente hospitais, asilos, orfanatos. Vão se criando na população expectativas por serviços sociais que passam a ser reivindicados como direitos pela população junto aos governos federal, estadual e municipal. Cada vez mais o Estado se embrenhará nessas questões. Ainda que os serviços oferecidos sejam ruins, sua prestação não é mais um benefício da caridade laica ou religiosa, é direito do cidadão. Corrói-se o campo de atuação social do kardecismo filantrópico.

O kardecismo, uma das chaves da umbanda, é uma religião de transe, da experiência religiosa pessoal, e ao mesmo tempo uma religião da palavra, da pregação doutrinária codificada em livros religiosos de autoridade incontestável. Dotado de um código moral e doutrinário explícito e de procedimentos condutores da experiência religiosa públicos e publicados, a iniciação no kardecismo adotou uma pedagogia do não-segredo, do não-mistério. Essa universalização contribuiu enormemente para uma acentuada unificação burocrático-institucional. Mas a umbanda carrega também consigo parte duma norma muito cara aos candomblés, que é a do segredo, do recolhimento iniciático, da infalibilidade da mãe-de-santo, da autoridade *ex-cathedra* do orixá acima de qualquer preceito, tendo por consequências enormes dificuldades de unificação doutrinária e institucional. Nunca será religião unificada. Nunca terá um único código. Sempre será sectária e divisionista, como o candomblé.

O ideal de transe consciente kardecista e o transe modelar inconsciente que a umbanda trouxe do candomblé têm também significado nas formas diferentes de sociabilidade que se estabelecem nesses grupos religiosos. O sacerdote umbandista não é doutrinariamente nem moralmente responsável pelo uso que dele faz a entidade que o possui. Para os

kardecistas as virtudes e habilidades intelectuais do médium condicionam e interferem na plena manifestação do espírito incorporado. Essa diferença leva a noções muito distintas de código moral, autoridade, responsabilidade e poder.

Embora o candomblé não faça distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão, uma vez que o seu sistema de moralidade baseia-se na relação estrita entre homem e orixá, relação esta de caráter propiciatório e sacrificial, e não entre os homens como uma comunidade em que o bem do indivíduo está inscrito no bem coletivo, a umbanda, por sua herança kardecista, preservou o bem e o mal como dois campos legítimos de atuação, mas tratou logo de os separar em departamentos estanques. A umbanda se divide numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades “desenvolvidas”, e numa linha da “esquerda”, a parte que pode trabalhar para o “mal”, também chamada quimbanda, e cujas divindades, “atrasadas” ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Essa divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro que não seja umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa.

Assim, estão do lado “direito” os orixás, sincretizados com os santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e de falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do “trabalho” da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do “bem” estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica, o antepassado indígena) e o preto-velho (símbolo da raiz africana e marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados). Na “esquerda” estão os exus masculinos e as pombagiras, sincretizados com demônios católicos, sempre dispostos a trabalhar “para o mal”, visando sempre o bem de seus adeptos, amigos e clientes. Embora religião surgida neste século, durante e em função do processo intenso de urbanização e industrialização, o panteão

da umbanda é constituído sobretudo de entidades extraídas de um passado histórico que remonta pelo menos ao século XIX. Ela nunca incorporou, sistematicamente, os espíritos de homens e mulheres ilustres contemporâneos que marcam o universo das entidades do espiritismo kardecista.

As respostas que os umbandistas encontram ao se enfrentarem com a sociedade em mudança, o sentido que eles experimentam ao lidar religiosamente com este mundo que eles podem manipular, e a noção de poder de origem religiosa que eles conhecem e usam podem levar muitos deles ao desejo de sentirem ampliadas essas respostas, essas possibilidades de manipular o mundo, esse poder. A umbanda não terá sido em suas vidas a religião final. É enorme o número de ex-umbandistas hoje filiados ao candomblé.

CANDOMBLÉ, AGORA TAMBÉM UMA RELIGIÃO PARA TODOS

Por volta de 1950, a umbanda já tinha se consolidado como religião aberta a todos, não importando as distinções de raça, origem social, étnica e geográfica. Por ter a umbanda desenvolvido sua própria visão de mundo, *bricolage* européia-africana-indígena, símbolo das próprias origens brasileiras, ela pode se apresentar como fonte de transcendência capaz de substituir o velho catolicismo ou então juntar-se a ele como veículo de renovação do sentido religioso da vida. Depois de ver consolidados os seus mais centrais aspectos, ainda no Rio de Janeiro e São Paulo, a umbanda espalhou-se por todo o país, podendo ser também agora encontrada vicejando na Argentina, no Uruguai e outros países latino-americanos, além de Portugal (4).

Durante os anos 1960, contudo, algo surpreendente começou a acontecer. Com a larga migração proveniente do Nordeste em busca das grandes cidades industrializadas no Sudeste, o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da umbanda, e velhos umbandistas começaram a se iniciar no candomblé, muitos deles abandonando os ritos da umbanda para se estabelecer como pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais de culto aos orixás. Neste movimento, a umbanda é remetida de novo ao candomblé, sua velha e “verdadeira” raiz original, considerada pelos novos seguidores

4 Sobre a presença das religiões afro-brasileiras em países do Cone Sul, ver Oro, 1993; Frigerio & Carozzi, 1993; Pi Hugarte 1993; Prandi, 1991c; na Venezuela, Polallak-Eltz, 1993; em Portugal, Pordeus Jr., 1995.

como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente.

Nesse período da história brasileira, as velhas tradições até então preservadas na Bahia e outros pontos do país encontraram excelentes condições econômicas para se reproduzirem e se multiplicarem mais ao sul; o alto custo dos ritos deixou de ser um constrangimento que as pudesse conter. E mais, naquele período, importantes movimentos de classe média buscavam por aquilo que poderia ser tomado como as raízes originais da cultura brasileira. Intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas participaram dessa empreitada, que tantas vezes foi bater à porta das velhas casas de candomblé da Bahia. Ir a Salvador para se ter o destino lido nos búzios pelas mães-de-santo tornou-se um *must* para muitos, uma necessidade que preenchia o vazio aberto por um estilo de vida moderno e secularizado tão enfaticamente constituído com as mudanças sociais que demarcavam o jeito de viver nas cidades industrializadas do Sudeste, estilo de vida já, quem sabe?, eivado de tantas desilusões (Prandi, 1991a).

O candomblé encontrou condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis para o seu renascimento num novo território, em que a presença de instituições de origem negra até então pouco contava. Nos novos terreiros de orixás que foram se criando então, entretanto, podiam ser encontrados pobres de todas as origens étnicas e raciais. Eles se interessaram pelo candomblé. E os terreiros cresceram às centenas.

Os anos durante os quais o candomblé virá a se instalar em São Paulo, grosseiramente dos meados dos 60 aos primeiros anos dos 70, e que estamos habituados a chamar simplesmente de “os anos 60”, marcam um período de fundamentais efervescências no plano da cultura e das mentalidades; profundas são as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais. Na Europa, nos Estados Unidos, no Brasil. No Brasil, sobretudo no Sudeste, nas grandes cidades, na metrópole paulista.

São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original. A juventude ocidental ilustrada se rebela, toma gosto pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas (lembremos dos Beatles e da peregrinação da juven-

tude americana e européia em busca dos gurus do Himalaia). Valoriza-se a cultura do outro. No Brasil, valoriza-se a cultura indígena. A antropologia redimensiona a etnografia para fazer política indigenista. E valoriza-se a cultura negra, sobretudo a negro-baiana. A sociedade sai em busca de suas raízes. É preciso voltar para a Bahia – “por que não?” –, acampar em Arembepe. Abrir as portas da percepção, ir em busca do prazer, da expansão da sensibilidade, de gratificações imediatas para o corpo e para a mente.

O inconformismo e o desprezo pela cultura racional, essa mudança de rumos, está nas classes médias. Não obstante, vale lembrar que o movimento se mostra de forma generalizada através da mídia, que já é eletrônica, e provoca novos gostos, traz novas informações. A intelectualidade brasileira de maior legitimidade nos anos 60 participará ativamente de um projeto de recuperação de origens, que vai remeter muito diretamente à Bahia.

Em 1964, através da antiga TV Excelsior, Elis Regina canta “Arrastão”, de Ruy Guerra e Edu Lobo: “Eh, meu irmão me traz Iemanjá pra mim/ Nunca jamais se viu tanto peixe assim...” Da modernidade da Bossa Nova partia-se para a recuperação do conteúdo de uma brasilidade “legítima”. Iemanjá, diga-se de passagem, já é muito conhecida no Sul-Sudeste através da umbanda. Mas, na medida em que a referência passa a ser a Bahia, o orixá passa a ser referido como o da Bahia, isto é, o do candomblé. São anos de produção de uma nova forma de cantar em que elementos da cultura do candomblé vão se firmando com legitimidade entre as classes médias consumidoras do que se produz de mais avançado no país. Da Bossa Nova à Tropicália, os baianos estão na ponta da renovação da música popular *brasileira*. A música “Canto de Ossanha” de Vinícius e Baden, ainda com Elis, mas já pela TV Record, é novo marco. Virão Caetano Veloso, Gilberto Gil, Gal Costa, Maria Bethânia, entre os mais importantes. Tudo leva à Bahia: o Cinema Novo, as artes cênicas. Com *O Pagador de Promessas*, filme de Anselmo Duarte adaptado da peça de Dias Gomes, o Brasil se reconhece e se faz reconhecer nas telas do mundo inteiro. Iansã, Santa Bárbara da promessa, está no centro do enredo: o padre contra, o povo a favor. O paladar do país experimenta o sabor



do azeite de dendê. Aprendemos a gostar de acarajé, vatapá, bobó, caruru...

Essa enorme publicidade e popularidade que a Bahia e a cultura negro-baiana vão alcançando, através também da literatura de Jorge Amado, de peças de teatro como *Zumbi* (“...ziquizira posso tirar..., Upa Neguinho na estrada...”), apresenta-nos às veneráveis mães-de-santo dos candomblés de Salvador: primeiro Olga do Alaketo, depois, e definitivamente, Menininha do Gantois. Nas vozes de Gal e Bethânia, e tantos outros, o Brasil inteiro aprende a cantar, de Caymmi, “A Oxum mais bonita está no Gantois... Ai, minha mãe, minha mãe Menininha...”. Pela música popular aprendemos os nomes dos santos, que também são os da umbanda, mas agora é necessário ir até a Bahia para pedir a bênção de Mãe Menininha do Gantois, para jogar os búzios e ler a sorte, para experimentar o sabor do feitiço, o verdadeiro.

Esse consumo, que não é do pobre, mas é do jovem, do estudado, do branco metropolitano, leva primeiro essa classe média aos terreiros da Bahia: há um novo universo no mercado religioso interno, à altura das formas mais originais e herméticas do Oriente. Mas a metrópole não vai pagar por muito tempo o preço de ir tão longe. Quer que a Bahia seja refeita aqui, em São Paulo, por que não? E quando o candomblé chegar, sua clientela já estará de prontidão. Uma clientela de classe média, aliás, indispensável para garantir a infra-estrutura dessa religião, clientela que se ampliará e se diversificará muito, evidentemente. De toda sorte, já temos aí uma pré-condição importante. E o povo-de-santo que descerá da Bahia, para essa nova fronteira da metrópole do Sudeste, e que aqui abrirá terreiros e fará filhos-de-santo, refazendo aqui a religião de lá, oferecendo aqui os feitiços e adivinhações lá aprendidos, vai querer ser, todo ele, um filho do candomblé do Gantois, um filho de Mãe Menininha. Mas isso é outra história...

É nesse contexto (econômico, social e cultural), que o candomblé chega e se instala em São Paulo. Como religião, abstratamente, reforçará idéias de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é preciso chegar a níveis de conhecimento muito mais densos e cifrados, que o poder religioso tem amplas possibilidades de se fazer aumentar. Na prática, enquanto gru-

po de culto, comunidade de fiéis, permitirá o trânsito num espaço em que não há separação entre a intimidade e a publicidade. Onde, portanto, não há nada a esconder ou reprimir, com relação a si mesmo e com relação aos demais. Onde também podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos. A um mesmo tempo.

Como agência de serviços religiosos oferecerá ao não-devoto um tipo de serviço em que o sagrado, o estritamente religioso, é pouco exigente para quem busca uma religião não para ser ou por ser religioso, mas simplesmente para a solução de um problema não resolvido por outros meios. Aos olhos do cliente, a densa sacralidade do candomblé pode passar despercebida. Isso permitirá ao homem de mentalidade laicizada das classes médias – de onde sai o grosso da clientela do candomblé na metrópole – um menor ou nulo envolvimento religioso quando se trata de uma solução *ad hoc*: posto que pensada como magia executada pelo sacerdote e menos como intervenção de uma divindade espiritual que ele tem que enfrentar *face to face* na umbanda. Este deslocamento da magia em relação ao plano da religião, no sentido de que a magia pode ser exercida e pensada como prática autônoma, às vezes até se vale de procedimentos aparentemente científicos, isto é, totalmente dessacralizados e racionais. Só que agora é a religião que dá legitimidade para essa mágica “autônoma” e, por isso, nem é considerada magia, nem julgada perniciosa para a sociedade.

Essa legitimidade de elementos de uma cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, essa legitimação da “raiz”, gestada pela classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo, que adota os artistas e intelectuais baianos, inclusive, propaga-se pela mídia eletrônica e chega a todas as classes sociais. Também entre os pobres, que não viviam esse desejo de retorno e rebeldia que atracou no Porto da Barra, subiu a ladeira do Gantois na Federação e se embrenhou pelo Matatu de Brotas. E se alastrou inclusive entre umbandistas, que com esforço buscavam desde muito apagar justamente essa mesma origem não branca de sua religião, essa Bahia, essa África. No imaginário desse crente, crente que é pobre, o orixá “original”, cantado e cortejado por aquele que

é mais rico, mais escolarizado, famoso e mais bem sucedido na vida, esse orixá cultuado à moda “antiga”, à moda dos candomblés, vai se revelando mais forte, mais rico, mais “autêntico”, mais poderoso. Mais que nunca, numa sociedade como a de agora, “é preciso estar atento e forte”, nas palavras do inventor da Tropicália. O novo adepto do candomblé diria: *mais forte*.

O sacerdócio e organização dos ritos para o culto dos orixás são complexos, com todo um aprendizado que administra os padrões culturais de transe, pelo qual os deuses se manifestam no corpo de seus iniciados durante as cerimônias, para serem admirados, louvados, cultuados. Os iniciados, filhos e filhas-de-santo (iaô, em linguagem ritual), também são popularmente denominados “cavalos dos deuses” uma vez que o transe consiste basicamente em um mecanismo pelo qual cada filho ou filha se deixa cavalgar pela divindade, que se apropria do corpo e da mente do iniciado, num modelo de transe inconsciente bem diferente daquele do kardecismo, em que o médium, mesmo em transe, deve sempre permanecer atento à presença do espírito. O processo de se transformar num “cavalo” é uma estrada longa, difícil e cara, sempre com a presença do sacrifício de sangue (Prandi, 1991b; Motta, 1991).

Para começar, a mãe-de-santo deve determinar, através do jogo de búzios, qual é o orixá dono da cabeça daquele indivíduo (Prandi, 1994a). Ele ou ela recebe então um fio de contas sacralizado, cujas cores simbolizam o seu orixá, dando-se início a um longo aprendizado que acompanhará o mesmo por toda a vida. A primeira cerimônia privada a que a noviça (abiã) é submetida consiste num sacrifício votivo à sua própria cabeça (ebori), para que a cabeça possa se fortalecer e estar preparada para algum dia receber o orixá no transe de possessão. Para se iniciar como cavalo dos deuses, a abiã precisa juntar dinheiro suficiente para cobrir os gastos com as oferendas (animais e ampla variedade de alimentos e objetos), roupas cerimoniais, utensílios e adornos rituais e demais despesas suas, da família-de-santo, e eventualmente de sua própria família durante o período de reclusão iniciática em que não estará, evidentemente, disponível para o trabalho no mundo profano.

Como parte da iniciação, a noviça permanece em reclusão no terreiro por um número em torno de 21 dias. Na fase final da reclusão, uma representação material do orixá do iniciado (assentamento ou ibá-orixá) é lavada com um preparado de folhas sagradas trituradas (amassi). A cabeça da noviça é raspada e pintada, assim preparada para receber o orixá no curso do sacrifício então oferecido (orô). Dependendo do orixá, alguns dos animais seguintes podem ser oferecidos: cabritos, ovelhas, pombas, galinhas, galos, caramujos. O sangue é derramado sobre a cabeça da noviça, no assentamento do orixá e no chão do terreiro, criando este sacrifício um laço sagrado entre a noviça, o seu orixá e a comunidade de culto, da qual a mãe-de-santo é a cabeça. Durante a etapa das cerimônias iniciáticas em que a noviça é apresentada pela primeira vez à comunidade, seu orixá grita seu nome, fazendo-se assim reconhecer por todos, completando-se a iniciação como iaô (iniciada jovem que “recebe” orixá). O orixá está pronto para ser festejado e para isso é vestido e paramentado, e levado para junto dos atabaques, para dançar, dançar e dançar.

No candomblé sempre estão presentes o ritmo dos tambores, os cantos, a dança e a comida. Uma festa de louvor aos orixás (toque) sempre se encerra com um grande banquete comunitário (ajeum, que significa “vamos comer”), preparado com carne dos animais sacrificados. O novo filho ou filha-de-santo deverá oferecer sacrifícios e cerimônias festivas ao final do primeiro, terceiro e sétimo ano de sua iniciação. No sétimo aniversário, recebe o grau de senioridade (ebômi, que significa “meu irmão mais velho”), estando ritualmente autorizado a abrir sua própria casa de culto. Cerimônias sacrificiais são também oferecidas em outras etapas da vida, como no vigésimo primeiro aniversário de iniciação. Quando o ebômi morre, rituais fúnebres (axexê) são realizados pela comunidade para que o orixá fixado na cabeça durante a primeira fase da iniciação possa desligar-se do corpo e retornar ao mundo paralelo dos deuses (orum) e para que o espírito da pessoa morta (egum) liberte-se daquele corpo, para renascer um dia e poder de novo gozar dos prazeres deste mundo.

O candomblé, seguido de perto pela umbanda, opera em um contexto ético no qual

a noção judaico-cristã de pecado tem pouca ou nenhuma importância, não faz sentido. A diferença entre o bem e o mal depende basicamente da relação entre o seguidor e seu deus pessoal, o orixá. Não há um sistema de moralidade referido ao bem-estar da coletividade humana, pautando-se o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá particular. A base moral está inscrita no cotidiano pelo catolicismo ou pelos valores não religiosos da sociedade. A ênfase da religião, emblematicamente do candomblé, está no rito e na iniciação, que é quase interminável, gradual e secreta. O culto demanda sacrifício de sangue animal, oferta de alimentos e vários ingredientes. A carne dos animais abatidos nos sacrifícios votivos do candomblé é comida pelos membros da comunidade religiosa, enquanto o sangue e certas partes dos animais, como patas e cabeça, órgãos internos e costelas, são oferecidos aos orixás. Somente iniciados têm acesso a essas cerimônias, conduzidas em espaços privativos denominados quartos-de-santo. Uma vez que o aprendizado religioso sempre se dá longe dos olhos do público, a religião acaba por se recobrir de uma aura de sombras e mistérios, embora todas as danças, que são o ponto alto das celebrações, ocorram sempre no barracão, que é o espaço aberto ao público. As celebrações de barracão, os toques, consistem numa seqüência de danças, em que, um por um, são honrados todos os orixás, cada um se manifestando no corpo de seus filhos e filhas, sendo vestidos com roupas de cores específicas, usando nas mãos ferramentas e objetos particulares a cada um deles, expressando-se em gestos e passos que reproduzem simbolicamente cenas de suas biografias míticas. Essa seqüência de música e dança, sempre ao som dos atabaques, é designada xirê, que em iorubá significa “vamos brincar”. O lado público do candomblé é sempre festivo, bonito, esplendoroso, esteticamente exagerado para os padrões europeus, e extrovertido.

Para o grande público, desatento para o difícil lado da iniciação, o candomblé é visto como um grande palco em que se reproduzem tradições afro-brasileiras igualmente presentes, em menor grau, em outras esferas da cultura, como a música e a escola de samba. Para o não-iniciado dificilmente se concebe que a cerimônia de celebração no can-

domblé seja algo mais que um eterno dançar dos deuses africanos. No emaranhado de ritmos, danças e transes, poucos não-iniciados distinguem o candomblé da umbanda, tantas vezes compartilhando o mesmo terreiro e o mesmo grupo de culto.

Conseqüência de sua própria concepção de moralidade e prática de manipulação mágica, as religiões negras foram se responsabilizando pelo atendimento a uma grande demanda por serviços mágico-religiosos de uma larga clientela que não necessariamente toma parte em qualquer aspecto das atividades do culto. No candomblé, os clientes procuram a mãe ou pai-de-santo para o oráculo do jogo de búzios, através do qual problemas são desvendados e oferendas são prescritas para sua solução. O cliente paga pelo jogo de búzios e pelo sacrifício propiciatório (ebó) eventualmente recomendado. O cliente, em geral, fica sabendo qual é o orixá dono de sua cabeça e pode mesmo comparecer às festas em que se faz a celebração de seu orixá, podendo colaborar com algum dinheiro no preparo das festividades, embora não sele nenhum compromisso com a religião. O cliente sabe quase nada sobre o processo iniciático e nunca toma parte nele. Entretanto, ele tem uma dupla importância: antes de mais nada, sua demanda por serviços ajuda a legitimar o terreiro e o grupo religioso em termos sociais. É da clientela que provém, na maioria dos terreiros, uma substancial parte dos fundos necessários para as despesas com as atividades sacrificiais. Comumente, sacerdotes e sacerdotisas do candomblé que adquirem alto grau de prestígio na sociedade inclusiva gostam de nomear, entre seus clientes, figuras importantes dos mais diversos segmentos da sociedade.

Segundo o candomblé, cada indivíduo pertence a uma divindade específica, que é o senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e de personalidade. É prerrogativa religiosa do pai ou mãe-de-santo descobrir a origem mítica através do jogo de búzios. Esse conhecimento é absolutamente imperativo no processo de iniciação de novos devotos e mesmo para se fazerem previsões do futuro para clientes, assim como para resolver seus problemas. Embora na África haja registro de culto a cerca de 400 orixás, apenas duas dezenas deles sobrevivem no Brasil. A cada um destes cabe o papel

de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana. Cada um tem suas próprias características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuário, músicas, alimentos, bebidas, além de se caracterizar por ênfase em certos traços de personalidade, desejos, defeitos, etc. Nenhum orixá é nem inteiramente bom, nem inteiramente mal. Noções ocidentais de bem e mal estão ausentes da religião dos orixás no Brasil. E os devotos acreditam que os homens e mulheres herdaram muitos dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás. Isso evidentemente legítima, aos olhos da comunidade de culto, tanto as realizações como as faltas de cada um.

De fato, o seguidor do candomblé pode simplesmente tomar os atributos do seu orixá como se fossem os seus próprios e tentar se parecer com ele, ou reconhecer através dos atributos da divindade bases que justificam sua conduta. Os padrões apresentados pelos mitos dos orixás podem assim ser usados como modelo a ser seguido, ou como validação social para um modo de conduta já presente. Um iniciado pode, ao familiarizar-se com seus estereótipos míticos, identificar-se com eles e reforçar certos comportamentos, ou simplesmente chamar a atenção dos demais para este ou aquele traço que sela sua identidade mítica. Mudar ou não o comportamento não é importante; o que conta é sentir-se próximo do modelo divino.

Além de seu orixá dono da cabeça, acredita-se que cada pessoa tem um segundo orixá, que atua como uma divindade associada que complementa o primeiro. Diz-se, por exemplo: "Sou filho de Oxalá e Iemanjá". Geralmente, se o primeiro é masculino, o segundo é feminino, ou vice-versa, como se cada um tivesse pai e mãe. A segunda divindade tem papel importante na definição do comportamento, permitindo operar-se com combinações muito ricas. Como cada orixá particular da pessoa deriva de uma qualidade do orixá geral, que pode ser o orixá em idade jovem ou já idoso, ou o orixá em tempo de paz ou de guerra, como rei ou como súdito, etc., etc., as variações que servem como modelos são quase inesgotáveis.

Às vezes, quando certas características

incontestes de um orixá não se ajustam a uma pessoa tida como seu filho, não é incomum nos meios do candomblé duvidar-se daquela filiação, suspeitando-se que aquele iniciado está com o "santo errado", ou seja, mal-identificado pela mãe ou pai-de-santo responsável pela iniciação. Nesse caso, o verdadeiro orixá tem que ser descoberto e o processo de iniciação reordenado. Pode acontecer também a suspeita de que o santo está certo, mas que certas passagens míticas de sua biografia, que explicariam aqueles comportamentos, estão perdidas. No candomblé sempre se tem a idéia de que parte do conhecimento mítico e ritual foi perdida na transposição da África para o Brasil, e de que em algum lugar existe uma verdade perdida, um conhecimento esquecido, uma revelação escondida. Pode-se mudar de santo, ou encetar interminável busca desse conhecimento "faltante", busca que vai de terreiro em terreiro, de cidade em cidade, na rota final para Salvador, reconhecendo o grande centro do conhecimento sacerdotal e do mais legítimo axé. Essa busca, às vezes, pode levar até a África e não raro à mera etnografia registrada pela antropologia daqui e de lá. Reconhece-se que falta "alguma coisa" que precisa ser recuperada, completada. A construção da religião, de seus deuses, símbolos e significados estará sempre longe de ter se completado. Os seguidores, evidentemente, nunca se dão conta disso.

Quando as religiões negras se organizaram no Nordeste, no século XIX, elas permitiam ao iniciado a reconstrução simbólica, através do terreiro, da sua comunidade tribal africana perdida. Primeiro elas eram o elo com o mundo original. Representavam o mecanismo através do qual o negro africano e brasileiro podia distanciar-se culturalmente do mundo dominado pelo opressor branco. O negro podia contar com um mundo negro, fonte de uma África simbólica, mantido vivo pela vida religiosa dos terreiros, como meio de resistência ao mundo branco, que era o mundo do trabalho, do sofrimento, da escravidão, da miséria. Bastide mostrou como a habilidade do negro, durante o período colonial, de viver em dois diferentes mundos ao mesmo tempo era importante para evitar tensões e resolver conflitos difíceis de suportar sob a condição escrava (Bastide, 1978). Logo, o mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés reconheceu a necessidade de ser,

sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que para ser brasileiro era absolutamente imperativo ser católico, mesmo que se fosse também de orixá. O sincretismo se funda neste jogo de construção de identidade. O candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro.

Quando o candomblé, a partir dos anos 1960, deslancha a caminho de se tornar religião universal, afrouxa-se seu foco nas diferenças raciais e ele vai deixando para trás seu significado essencial de mecanismo de resistência cultural, embora continue a prover esse mecanismo a muitas populações negras que vivem de certo modo econômica e culturalmente isoladas em regiões tradicionais do Brasil. As novas condições de vida na sociedade brasileira industrializada fazem mudar radicalmente o sentido sociológico do candomblé. Se até poucas décadas atrás ele significava uma reação à segregação racial numa sociedade tradicional, em

OSSÃE, ORIXÁ
DAS FOLHAS.



que as estruturas sociais tinham mais o aspecto de estamentos que de classes, agora ele tem o sentido de escolha pessoal, livre, intencional: alguém adere ao candomblé não pelo fato de ser negro, mas porque sente que o candomblé pode fazer sua vida mais fácil de ser vivida, porque então talvez se possa ser mais feliz, não importa se se é branco ou negro. Estimativas recentes obtidas através de *surveys* nacionais atestam que os negros ainda hoje marcam maior presença nas religiões afro-brasileiras, onde somam, entre pardos e pretos, 42,7% da população adulta brasileira. Sua presença relativa sobe ainda mais no candomblé, originariamente a grande fonte de identidade negra, em que chegam a 56,8% — a única modalidade religiosa em que o negro é a maioria dos fiéis. Mas há muito branco nas religiões afro-brasileiras (51,2%) e mesmo no candomblé, em que representam 39,9%. Em números absolutos, os maiores contingentes negros são, evidentemente, católicos e em segundo lugar, evangélicos (Prandi, 1995).

O desatar de laços étnicos que, no curso das últimas três décadas, tem transformado o candomblé numa religião para todos, também propiciou um nada desprezível alargamento da oferta de serviços mágicos para a população exterior aos grupos de culto. Uma clientela já acostumada a compor visões de mundo particulares a partir de fragmentos originários de diferentes métodos e fontes de interpretação da vida. O candomblé oferece símbolos e sentidos hoje muito valorizados pela música, literatura, artes em geral, os quais podem ser fartamente usados pela clientela na composição dessa visão de mundo caleidoscópica, sem nenhum compromisso religioso. O cliente de classe média que vai aos candomblés para jogar búzios e fazer ebós é o *bricoleur* que também tem procurado muitas outras fontes não-rationais de sentido para a vida e de cura para males de toda natureza. Certamente o candomblé deste cliente é bem diferente do candomblé do iniciado, mas nenhum deles contradiz o sentido do outro.

O candomblé é uma religião cujo centro é o rito, as fórmulas de repetição, pouco importando as diferenças entre o bem e o mal no sentido cristão. O candomblé administra a relação entre cada orixá e o ser humano que dele descende, evitando, atra-



vés da oferenda, os desequilíbrios dessa relação que podem provocar a doença, a morte, as perdas materiais, o abandono afetivo, os sofrimentos do corpo e da alma e toda sorte de conflito que leva à infelicidade. Como religião em que não existe a palavra no sentido ético, nem a conseqüente pregação moral, o candomblé (juntamente com a umbanda, que contudo tem seu aspecto de religião aética atenuado pela incorporação de virtudes teológicas do kardecismo, como a caridade) é sem dúvida uma alternativa religiosa importante também para grupos sociais que vivem numa sociedade como a nossa, em que a ética, os códigos morais e os padrões de comportamento estritos podem ter pouco, variado e até mesmo nenhum valor.

Embora a religião faça parte do domínio da intimidade, a relação do indivíduo com a sociedade, que ela dota de significados, acaba por conectá-la com os processos mais gerais e coletivos da sociedade, como a política, acarretando, conseqüentemente, efeitos da religião nas escolhas dos segui-

dores no que diz respeito à política partidária (5).

O candomblé é uma religião que afirma o mundo, reorganiza seus valores e também reveste de estima muitas das coisas que outras religiões consideram más: por exemplo, o dinheiro, os prazeres (inclusive os da carne), o sucesso, a dominação e o poder. O iniciado não tem que internalizar valores diferentes daqueles do mundo em que vive. Ele aprende os ritos que tornam a vida neste mundo mais fácil e segura, mundo pleno de possibilidades de bem-estar e prazer. O seguidor do candomblé propicia os deuses na constante procura do melhor equilíbrio possível (ainda que temporário) entre aquilo que ele é e tem e aquilo que ele gostaria de ser e ter. Nessa procura, é fundamental que o iniciado confie cegamente em sua mãe-de-santo. Guiado por ela, o fiel aprende, ano após ano, a repetir cada uma das fórmulas iniciáticas necessárias à manipulação da força sagrada da natureza, o axé. Não se pode ser do candomblé sem constantemente refazer o

FILHAS-DE-SANTO DESCANSANDO.

5 Sobre as religiões afro-brasileiras e escolha político-partidária, ver Prandi, 1991b, 1992; Pierucci & Prandi, 1995.

rito, como não se pode ser evangélico sem constantemente examinar a própria consciência à procura da culpa que delata a presença das paixões que precisam ser exorcizadas. O bom evangélico, para se salvar da danação eterna, precisa aniquilar seus desejos mais escondidos; o bom filho-de-santo precisa realizar todos os seus desejos para que o axé, a força sagrada de seu orixá, de quem é continuidade, possa se expandir e se tornar mais forte. Aceitando o mundo como ele é, o candomblé aceita a humanidade, situando-a no centro do universo, apresentando-se como religião especialmente dotada para a sociedade narcisista e egoísta em que vivemos.

Porque o candomblé não distingue entre o bem e o mal do modo como aprendemos com o cristianismo, ele tende a atrair também toda sorte de indivíduos que têm sido socialmente marcados e marginalizados por outras instituições religiosas e não-religiosas. Isso mostra como o candomblé aceita o mundo, mesmo quando ele é o mundo da rua, da prostituição, dos que já cruzaram as portas da prisão. O candomblé não discrimina o bandido, a adúltera, o travesti e todo tipo de rejeitado social. Mas se o candomblé libera o indivíduo, ele também libera o mundo: não tem para este nenhuma mensagem de mudança; não deseja transformá-lo em outra coisa, como se propõem, por exemplo, os católicos que seguem a Teologia da Libertação, sempre interessados em substituir este mundo por outro mais justo. O candomblé se preocupa sobretudo com aspectos muito concretos da vida: doença, dor, desemprego, deslealdade, falta de dinheiro, comida e abrigo — mas sempre tratando dos problemas caso a caso, indivíduo a indivíduo, pois não se trabalha aqui com a noção de interesses coletivos, mas sempre com a de destino individual. O candomblé também pode ser a religião ou a magia daquele que já se fartou dos sentidos dados pela razão, ciência e tecnologia, e que deixou de acreditar no sentido de um mundo totalmente desencantado, que deixou para trás a magia, em nome da eficácia do secular pensamento moderno. Talvez o candomblé possa ser a religião daquele que não consegue atinar com o senso de justiça social suficiente para resolver muitos dos problemas que cada indivíduo enfrenta no curso de sua vida pelo mundo desencantado.

O candomblé também oferece a seus iniciados e simpatizantes uma particular possibilidade de prazeres estéticos, que se esparrama pelas mais diferentes esferas da arte e da diversão, da música à cozinha, do artesanato à escola de samba, além da fascinação do próprio jogo de búzios, o portão de entrada para o riquíssimo universo cultural dos orixás. O candomblé ensina, sobretudo, que antes de se louvar os deuses, é imperativo louvar a própria cabeça; ninguém terá um deus forte se não estiver bem consigo mesmo, como ensina o dito tantas vezes repetido nos candomblés: “Ori buruku kossi orixá”, ou “cabeça ruim não tem orixá”. Para os que se convertem, isso faz uma grande diferença em termos de auto-estima.

Na nossa sociedade das grandes metrópoles, se a construção de sentidos depende cada vez mais do desejo de grupos e indivíduos que podem escolher esta ou aquela religião, ou fragmentos delas, a relevância dos temas religiosos igualmente pode ser atribuída de acordo com preferências privadas. A religião é agora matéria de preferência de tal sorte que até mesmo escolher não ter religião alguma é inteiramente aceitável socialmente. Assim, os deuses africanos apropriados pelas metrópoles da América do Sul não são mais deuses da tribo, impostos aos que nela nascem. Eles são deuses numa civilização em que os indivíduos são livres para escolhê-los ou não, continuar fielmente nos seus cultos ou simplesmente abandoná-los.

O candomblé pode também significar a possibilidade daquele que é pobre e socialmente marginalizado de ter o seu deus pessoal, que ele alimenta, veste e ao qual dá vida no transe, para que ele possa ser honrado e homenageado por toda uma comunidade de culto. Quando a filha-de-santo se deixa cavalgar pelo seu orixá, a ela se abre como palco o barracão em festa, para o que talvez seja a única possibilidade na sua pobre vida de experimentar uma apresentação solo, de estar no centro das atenções, quando seu orixá, paramentado com as melhores roupas e ferramentas de fantasia, há de ser admirado e aclamado por todos os presentes, quiçá invejado por muitos. E por toda a noite, o cavalo dos deuses há de dançar, dançar e dançar. Ninguém jamais viu um orixá tão bonito como o seu.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1975.
- . *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.
- BRAGA, Júlio. *Ancestralidade Afro-brasileira: o Culto de Babá Egum*. Salvador, CEAO/UFBA e Ianamá, 1992.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma Religião Brasileira*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.
- CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma Religião Afro-rio-grandense*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1992.
- EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*. Seattle, University of Washington Press, 1948.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Mina, uma Religião de Origem Africana*. São Luís, SIOGE, 1985.
- . *Terra de Caboclo*. São Luís, Secma, 1994.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1986.
- . *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo e São Luís, Edusp & Fapema, 1995.
- FRIGERIO, Alejandro & CAROZZI, María Julia. “Las Religiones Afro-brasileñas en Argentina”, in Ari Pedro Oro (org.). *As Religiões Afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.
- HERSKOVITS, Melville J. “The Southernmost Outpost of the New World Africanisms”, in *American Anthropologist*. v. 45 (4): 495-590, 1943.
- MOTTA, Roberto (org.). *Os Afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana, 1985.
- . *Edjé balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô Pernambucano*. Tese de concurso para professor titular de Antropologia. Recife, UFPe, 1991.
- ORO, Ari Pedro. “As Religiões Afro-brasileiras: Religiões de Exportação”, in Ari Pedro Oro (org.). *As Religiões Afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.
- . (org.). *As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1994.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PI HUGARTE, Renzo. “Las Religiones Afro-brasileñas en el Uruguay”, in Ari Pedro Oro (org.). *As Religiões Afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. “Religiões e Voto: a Eleição Presidencial de 1994”, in *Opinião Pública*, maio de 1995, Campinas, v. 3, nº 1, pp. 20-44.
- PINTO, Roquette (org.). *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *Umbanda en Venezuela*. Caracas, Fondo Editorial Acta Científica, 1993.
- PORDEUS JR., Ismael. *Lisboa de Caso com a Umbanda*. Trabalho apresentado no GT Religião e Sociedade, no XIX Encontro Anual da Anpocs. São Paulo, Anpocs, 1995.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo, Hucitec & Edusp, 1991 (a).
- . “Cidade em Transe: Religiões Populares no Brasil no Fim do Século da Razão”, in *Revista USP*, nº 11, São Paulo, out.-dez., 1991 (b), pp. 65-70.
- . “Adarrum e Empanadas: uma Visita às Religiões Afro-brasileiras em Buenos Aires”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, dez./1991 (c). Rio de Janeiro, nº 21, p. 157-165.
- . “Perto da Magia, Longe da Política”, in *Novos Estudos Cebrap*, nº 34, São Paulo, nov./1992, pp. 81-91.
- . “Città in Transe: Culti di Possessione Nella Metropoli Brasiliana”. Roma, Edizioni Acta, 1993.
- . “As artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de Búzios”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura, (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo, Axis Mundi & Edusp, 1994 (a).
- . “Pombagira dos Candomblés e Umbandas e as Faces Inconfessadas do Brasil”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 26, São Paulo, outubro, 1994 (b), pp. 91-102.
- . “Raça e Religião”, in *Novos Estudos Cebrap*, nº 42, São Paulo, abr.-jun., 1995, pp. 113-129.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. 2a. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- SANCHIS, Pierre. “As Tramas Sincreticas da História”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 28, São Paulo, junho de 1995, pp. 123-30.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: o Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras, 1995.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-brasileiro*. 3a. ed. São Paulo, Nacional, 1977.