

CULTOS HÍBRIDOS NO QUE É AFRO-BRASILEIRO

QUAL A FRONTEIRA ENTRE UMBANDA, QUIMBANDA E CANDOMBLÉ?

Saulo Conde Fernandes¹

Quando falamos em cultos afro-brasileiros, como a Umbanda, o Candomblé e a Quimbanda², é necessário que se considere *no plural*, e isso é unanimidade na literatura acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras, seja entre os antropólogos e sociólogos, seja entre os historiadores e cientistas da religião, que recentemente muito têm escrito acerca dessa religiosidade³. Ou seja, é certo que não há uma padronização nem na ritualística nem na mitologia: há diversas formas de se praticar e vivenciar tais cultos. Na prática, o que ocorre é que cada pai ou mãe-de-santo procede da forma que bem entender, e formula seu itinerário religioso através da influência de diversas matrizes culturais que coexistiram em território brasileiro. E ainda, se ao buscar organizar a cosmogonia de sua casa de culto, o religioso encontra respaldo cultural em influências religiosas diversas e muitas vezes contraditórias, é porque a identidade cultural na pós-modernidade é múltipla, inacabada, fragmentada, como bem ressaltou Stuart Hall (2006, p. 46).

Se hoje existe uma gama de pesquisas que englobam a grande variedade de cultos dentro do que é afro-brasileiro, nem sempre foi assim. Num primeiro momento, as obras acadêmicas que abordavam as religiões afro-brasileiras tinham como marcas principais a busca por uma pureza africana, e conseqüentemente, a valorização do Candomblé Nagô. Os primeiros etnógrafos das religiões afro-brasileiras, mesmo que não formam um grupo homogêneo no que condiz às operações metodológicas, às motivações e às origens intelectuais, tinham um traço em comum: a busca pela África no Brasil através do Candomblé tradicional baiano, ou Candomblé Nagô. De Nina Rodrigues⁴ (1935; 1977), perpassando por Arthur Ramos⁵ (1940), entre outros, até chegar em Bastide⁶ (1985; 2001), todos os estudos foram praticamente centrados nos três principais terreiros de Candomblé da Bahia, a saber, Casa Branca do Engenho Velho, Ilê Axé Opô Afonjá e Gantois, e os demais cultos, os milhares terreiros em molde sincrético (principalmente Umbanda e Macumba), eram considerados, quase sempre, como degenerados. Bastide escreve na década de 1950:

O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a *macumba* resulta no

parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato. (1985, p. 414)

Apreende-se deste trecho o antagonismo entre o Candomblé (mas os três terreiros tradicionais da Bahia) e a Macumba, onde o primeiro é considerado de forma totalmente positiva, diferentemente da outra religião, sincrética e de raiz banto, palco da “(...) magia popular, de acôrdo com o nível intelectual e econômicamente baixo da plebe das grandes cidades.” (Idem, p. 413) Mesmo que o estudioso francês tenha mudado de convicções, e o Bastide da década de 1970 não é mais o Bastide da década de 1950, é fato que este pensamento norteou seus estudos por muito tempo e é a marca principal dos pesquisadores deste período, momento da história das pesquisas sobre religiões afro-brasileiras que Patrícia Birman (1997) denomina de *campo da nostalgia*.

A partir da década de 1970 dá-se início a um outro momento das produções acadêmicas, voltadas à crítica ao primeiro grupo principalmente pela busca por uma pureza africana, e também à falta de rigor metodológico. Era o momento da profissionalização da antropologia e sociologia no Brasil, no surgimento de vários programas de pós-graduação. E esse novo grupo queria buscar compreender a sociedade brasileira agora nos cultos sincréticos (mais popular haja vista que maioria); Birman, que se inclui nos pesquisadores deste momento, nomeia tal movimento de *recusa da saudade* (1997).⁷ Recentemente, Gabriel Banaggia (2008) escreveu uma demasiadamente interessante dissertação de mestrado em Antropologia Social, a qual ele denomina de *um primeiro ensaio de experimentação conceitual*; o autor perpassa pela atual (pós década de 1970) produção da antropologia das religiões afro-brasileiras de maneira eficaz, discutindo aspectos metodológicos, teóricos e epistemológicos, alargando a reflexão sobre as pesquisas que envolvem religiões afro-brasileiras.

Compreender os cultos sincréticos, ou mais precisamente a Umbanda, que teve um crescimento vertiginoso nas décadas de 1960 e 1970 (MONTES, 1998, p. 94), e sua relação com a sociedade veio a ser a preocupação dos novos pesquisadores. Surge, neste contexto, a teoria do *continuum*, na Escola Sociológica da USP. Foi cunhada por Cândido Procópio (1961, p. XII, p. 15), seguida por Lísias Negrão (1996, p. 28-29) e Renato Ortiz (1999, p. 97). Vagner Gonçalves da Silva (1995) traz este conceito pra antropologia, e a antropóloga Stefania

Capone retoma a questão (2004, p. 99) em sua interessante obra.

No seu modelo, Capone estabelece uma linha entre as religiões, na qual de um lado temos o Kardecismo, seguido da Umbanda Branca, Umbanda Africana, Omolocô, Umbandomblé, Candomblé Banto, Candomblé Nagô, até chegar ao outro pólo com o Candomblé Reafricanizado. Todavia, tanto a Macumba quanto a Quimbanda, não aparecem na linha principal, sendo realocadas numa categoria que ela denominou de “construção de identidades religiosas por contraste”. Para ela, então, a Macumba se apresenta como uma identidade religiosa construída em contraste com o Candomblé Nagô, e a Quimbanda em contraste com a Umbanda Branca.

O historiador Léo Carrer Nogueira, que recentemente dissertou sobre a Umbanda, buscou um conveniente caminho ao analisar sua natureza sincrética: o conceito de hibridismo, proposto pelo indiano Homi K. Bhabha e pelo argentino Néstor García Canclini, ambos teóricos da corrente intelectual pós-colonial. Para Bhabha (1998), é preciso se compreender o conceito de cultura a partir do seu caráter dinâmico. Ou seja, todas as culturas são híbridas, haja vista que estão constantemente se modificando, em eterna mutação. Ao buscar conceituação teórica em Bhabha, Nogueira acentua:

Ao invés de vermos a cultura como algo estático, ele (**Bhabha**) propõe que enxerguemos a dinamicidade das culturas, como algo que está sempre em movimento, e que, ao serem colocadas umas diante das outras, são capazes de interagirem, dando origem a inúmeras formas culturais novas. (NOGUEIRA, 2009, p. 28, grifo nosso).

Outro autor da corrente pós-colonial é Canclini, que entende a hibridação ou hibridismo como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX Apud NOGUEIRA, p. 30). “Assim, para Canclini, a Hibridação se dá sempre que estruturas de origens culturais diferentes se encontram em um mesmo espaço, se combinando de diferentes formas para gerar novas estruturas.” (NOGUEIRA, p. 30).

Alicerçado nos conceituadores do hibridismo, Nogueira analisa o encontro cultural brasileiro (europeus, africanos e ameríndios):

O resultado deste processo não é uma cultura única, monolítica, resultado da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas sim uma rede cultural, um rizoma, em que temos várias ramificações diferentes, resultados dos diversos níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram.

(NOGUEIRA, 2009, p. 29)

Para entender essa interessante religião, que se manifesta de uma infinidade de maneiras diferentes, mas dentro de um mesmo campo religioso, Nogueira fundamenta a teoria do Rizoma: “um quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes, dependendo da matriz religiosa que se utiliza, mas mantendo as características principais que a definem” (NOGUEIRA, 2009, p. 42). A análise de Nogueira é focada na Umbanda, mas suas ideias enriquecem a interpretação, mesmo que aqui o foco não seja apenas esta religião. A partir das leituras e do trabalho sistemático em campo, percebi que essas três modalidades de culto religioso (Umbanda, Quimbanda, Candomblé) dialogam incessantemente; é como que se uma religião não pudesse existir sem a outra. Mas enquanto que algumas vertentes do Candomblé buscam um afastamento da Umbanda e Quimbanda, estas duas últimas estão necessariamente interligadas por intermédio do Exu⁸.

Renato Ortiz (1999), ao discorrer sobre a multiplicidade do Exu umbandista, que seriam ressignificações da antiga divindade africana, mas agora em uma moderna sociedade de classes, afirma que o “universo umbandista se divide então em dois: a Umbanda, domínio do bem; a Quimbanda, núcleo do mal” (p. 131). A Quimbanda seria, para os intelectuais umbandistas, a parte incivilizada da herança africana, que seria negada pelos praticantes da Umbanda praticada por elementos oriundos do kardecismo, como podemos ver nas palavras de Aluísio Fontenelle, já na metade do séc. XX:

Quimbanda, baixo-espiritismo ou magia negra, religião afro-brasileira, praticada pelos negros no Brasil... A Quimbanda continua no firme propósito de manter as antigas tradições de seus descendentes africanos, ao passo que a Umbanda procura, pelo contrário, afastar completamente esse sentido incivilizado das suas práticas, devendo-se à influência do homem branco, cujo grau de instrução já não as admite. (1952, p. 77 Apud ORTIZ, 1999, p. 133)

A Quimbanda, ou Macumba, para Negrão (1996) seria aquela que aceitasse a presença de exus não doutrinados, ou exu-pagãos.⁹ Pois bem, nas palavras de Fontenelle, vemos a associação do culto quimbandeiro com a herança negra, e esta perspectiva está inserida no contexto da época. Segundo Sá Junior (2004), os intelectuais umbandistas, influenciados pelos

intelectuais brasileiros do fim do séc. XIX e início do XX¹⁰, buscaram criar uma nova religião, que se distanciaria dos costumes africanos, que se distanciaria da Macumba. “(...) era preciso embranquecer a macumba; extrair dela o que de negro houvesse. Seria preciso inventar a Umbanda. Essa seria adjetivada de branca ou pura” (SÁ JUNIOR, 2004, p. 60) Inventaram a Umbanda no primeiro quartel do século XX; mas o intrigante é que, a Umbanda inventada pelos sacerdotes intelectuais constitui uma minoria no cenário religioso desta religião.

E a Quimbanda com seus exus-pagãos? Para os intelectuais umbandistas, esta teria que ser excluída da ritualística; mas esta prática perdura no cotidiano dos terreiros, e mesmo que há algumas casas que se consideram Umbanda Linha Branca, a grande maioria também pratica a Quimbanda. Se fosse possível realizar divisões, diríamos que a Umbanda se divide em duas (Umbanda/Quimbanda) e a Quimbanda também se divide em duas (a dos exus batizados e a dos exus pagãos). Mas creio que, na realidade, o campo das religiões afro-brasileiras é muito fluido e, com certeza, não há uma fronteira bem definida entre as modalidades aqui discutidas (Umbanda, Quimbanda, Candomblé), haja vista que um mesmo terreiro pode praticá-las simultaneamente, ou seja, trabalhar, por exemplo, com a Umbanda na segunda, com a Quimbanda na sexta, e realizar festas de Candomblé em datas comemorativas. E, como este é um trabalho antropológico, foi necessário ir a campo colocar à prova as discussões teóricas; a partir deste respaldo bibliográfico, feito o *estado da arte*, o próximo passo é expor alguns dados etnográficos.

Aspectos do campo religioso afro-brasileiro em Campo Grande – MS

Antes de iniciar a descrição etnográfica dos terreiros, visando exemplificar o raciocínio delineado acima, é necessário explicar sobre um aspecto que corresponde ao que Geertz, em *A interpretação das culturas*, quis chamar de *ficção*: “(...) os textos antropológicos são eles mesmos interpretações (...). Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ (...).” (2008, p. 11) Para o autor, “(...) o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas (...)”. (Idem, p. 7) Pois bem, os dados etnográficos que serão agora apresentados, são fruto de um trabalho de campo, realizado na cidade de Campo Grande – MS, entre abril de 2009 e março de 2012. Durante este tempo, pude observar, alguns mais sistematicamente que outros, mais de dez

terreiros; aqui serão explorados apenas os mais significativos para com as ideias por mim abordadas. E, concordando com Geertz, o que agora apresentarei são minhas interpretações acerca da construção religiosa dos adeptos dos terreiros pesquisados.

Caso fosse possível seguir o modelo do *continuum* religioso, diríamos que há casas de culto, dentro do campo religioso das religiões mediúnicas, bem antagônicas: de um lado, temos o Kardecismo no modelo da Federação Espírita Brasileira¹¹, e de outro, terreiros de Candomblé Ketu-Nagô.¹² No que toca à Umbanda, a casa de culto mais antiga da cidade é o *Templo de Umbanda Pai Oxalá*¹³; relatei um pouco da história, assim como realizei um descrição etnográfica do local em outra ocasião (FERNANDES, 2011). Esta casa de culto se configura como um interessante exemplo da chamada Umbanda Linha Branca. Não há, neste terreiro, em hipótese alguma, o corte animal. Entidades como baianos, marinheiros, boiadeiros e ciganos *descem*¹⁴ apenas em ocasiões especiais, ou, principalmente, em *trabalhos de mata*.¹⁵ Trabalhos com exus e pombagiras acontecem bimestralmente, e tais entidades não podem mais¹⁶ beber álcool nas sessões, assim como que, mesmo nestas ocasiões, os adeptos vestem a roupa toda branca.

Outros terreiros, que se identificam como Umbanda Linha Branca ou que possui características desta modalidade, são numerosos em Campo Grande; mas a maioria destes dialogam, pelo menos parcialmente, com a Quimbanda, na medida que os exus e pombagiras, independentes se pagãos ou não, ainda bebem, usam roupas pretas e vermelhas, mantém o falo como representação¹⁷. O que é unânime nestas casas de culto é a tentativa de doutrinação, e consequente *evolução* dos exus e pombagiras, e também a abolição do corte animal.

Terreiros bem distintos destes são aqueles onde a *mescla* entre Umbanda, Quimbanda e Candomblé é muito mais evidente, e se compõem como incisivos exemplos para a ideia aqui discutida. Realizei observações sistemáticas, durante pouco mais de ano, em uma casa de culto por demais intrigante¹⁸, interessante para o presente debate. A *Tenda de Umbanda Cacique Sete Flechas e Vovó Maria Conga*, nome que consta em um alvará da Federação dos Cultos Afro-ameríndios de Mato Grosso do Sul (FECAMS) pregado na parede mas que não corresponde à realidade do cotidiano, é uma casa de culto que realiza trabalhos com as três modalidades presentes no título deste trabalho. O *terreiro da Mãe Cleide*, nome pelo qual é conhecido, funciona todas as segundas-feiras, com consultas realizadas pelos caboclos; a mãe-de-santo do local, uma graciosa senhora, que ainda hoje, septagenária, *recebe* a entidade que

dá o nome formal ao terreiro, e com impressionante vivacidade gira e bate no peito quando está manifestando a representação simbólica de um caboclo.

Na última segunda-feira de cada mês o terreiro apaga suas luzes, cobre o altar com uma cortina vermelha, e o Seu Tranca Rua, *exu de Umbanda* que incorpora em Pai Diego, neto de Mãe Cleide e que está, segundo a própria, *a substituindo em sua missão*, comanda o ritual, trajando uma capa e chapéu pretos, sentado em seu trono ao lado de uma mesa com bebidas destiladas e velas pretas e vermelhas, e *atendendo os casos mais importantes e particulares* em um cômodo localizado em frente ao salão principal. Nestes dias as mulheres, que são maior número entre os adeptos, recebem as pombagiras sempre portando cigarros e champanhe, se adornando com vestidos extravagantes e dando poderosas gargalhadas durante as consultas, nas quais se divertem ao ouvir sobre as desilusões amorosas dos consulentes. Já o brado dos Exus ao possuir o corpo de seu *burro*, de tão robusto, chega a causar um breve temor. O *trabalho da esquerda*, como é chamado, é um trabalho especial para o terreiro, haja vista que nestes dias a consulência é mais numerosa que nos dias de caboclo.

Pois bem, a peculiaridade maior do terreiro se encontra no fato de que o mesmo realiza, atualmente, trabalhos de Candomblé Ketu-Nagô. Mãe Cleide, em entrevista conjunta com Pai Diego, afirmou que *gostava mais da Umbanda e que o Candomblé era mais coisa de seu neto*, mas que os dois eram praticantes da religião candomblecista¹⁹. Eles foram iniciados no Candomblé Angola, e depois de muitos anos, ambos passaram pelo processo que Stefania Capone chama de *troca das águas* (2004, p. 131): o pai-de-santo do pai e mãe-de-santo por mim entrevistados faleceu²⁰, e com isso eles *refizeram a cabeça*, ou seja, foram novamente iniciados, mas agora por um babalorixá da linhagem do Candomblé Ketu-Nagô, e o terreiro está passando por uma adaptação no que toca aos rituais. Algo que se tornou explícito, após alguns meses de convivência com o grupo, foi que a Umbanda é a porta de entrada para quase todos que se envolvem mais intensamente com o terreiro, mas vivenciar o Candomblé e quiçá se iniciar é uma espécie de apogeu para os membros deste grupo. Capone pontua, em seu belo trabalho, algo semelhante ao que observei neste terreiro: “A umbanda é considerada por muitos médiuns uma via de acesso ao candomblé, uma espécie de preparação para atingir um nível superior.” (Idem, p. 27)

Outro terreiro que se encaixa nos propósitos deste trabalho, e que é por certo um dos mais intrigantes a que tive contato até então, é a *Tenda Espírita de Umbanda Cacique*

Tupinambá e Tio Antônio. Contraditoriamente, o local se utiliza da expressão *Espírita* em seu nome oficial, mas em nada se aproxima da doutrina kardecista. Esta casa de culto funciona todos os dias da semana, com exceção do domingo. De segunda à sexta, a mãe-de-santo do local, Mãe Dora, faz benzimentos em seus clientes e filhos-de-santo. No *terreiro da mãe Dora*, nome que mais observei entre os adeptos para se referir ao local, somente aos sábados são realizados trabalhos nos quais comparecem a maioria dos filhos-de-santo; durante os dias da semana, vez por outra algum médium *recebe* alguma entidade aleatoriamente, geralmente um exu. O pai-de-santo e esposo de mãe Dora, seu Rubens, e o pai-pequeno²¹ e filho de mãe Dora, Dinei, permanecem, durante os benzimentos de segunda a sexta, incorporados com seus guias: pai Rubens com o *cangaceiro alagoano* Seu Curisco, e Dinei com o Zé Pelintra, ou com algum de seus exus.

No cotidiano do terreiro, é extremamente difícil conversar com pai Rubens, haja vista que na maioria do tempo quem ali está é Seu Curisco. Esta entidade é por demais carismática, e está sempre sorridente *proseando* com qualquer pessoa que frequente o local. Seu Curisco, em uma série de conversas informais²², elucidou-me intensamente acerca da ritualística do terreiro, mas se interessava mesmo em mostrar sua coleção de facas, em contar sua origem mítica²³ ou mostrar os pontos cantados que sempre está a compor. A entidade passa a maior parte do tempo fumando cigarros e bebendo batidinha de côco, mas faz questão de ressaltar, aos risos: “meu cavalo num bebe nem fuma, só eu!” Seu Curisco comanda também alguns dos rituais que descreverei a seguir.

Cada sábado no mês é feito um trabalho específico. No primeiro sábado o ritual se divide em dois: a primeira parte é dedicada aos caboclos, onde pai Rubens *recebe* o Cacique Tupinambá e se adorna com seu cocar enquanto mãe Dora trabalha na *linha* de Jurema. Nisto o terreiro não se diferencia dos demais; mas a segunda parte, a *dança dos orixás*, se apresenta de uma forma um tanto quanto peculiar. Forma-se uma roda, com todos os médiuns da casa, e o seu Zé Pelintra, de Dinei, comanda o rituais ao *puxar* os cânticos para cada orixá. E os filhos-de-santo vão entrando em conexão com a *vibração* dos orixás e as manifestações acontecem na forma de danças, gestos e *brados* (gritos). Cantou-se para apenas alguns orixás, que são os que a religião umbandista se apropriou mais genericamente: Ogum, Oxossi, Oxum, Iemanjá, Nanã, Xangô, Iansã e Omulu. Não se canta pra Oxalá nem pra Exu, e minhas interpretações para esta questão em especial decorre de uma condição que a casa já expressou

logo nas minhas primeiras visitas: este grupo adotou uma perspectiva de que a vida está pautada numa relação entre magia e demanda, ou seja, que sempre há alguém em potencial fazendo-lhes alguma espécie de *magia-negra*, ou *trabalho pro mal*, *amarração*, sempre realizado pelos exus em troca de oferendas (cigarro, bebidas, animais).

Se digo que o grupo adotou é porque todas as pessoas, sem exceção, com quem pude conversar, apresentam aspectos deste pensamento. E o principal motivo alegado pelos mesmos que leva as pessoas a entrarem em demanda é a inveja. Ou seja, a inveja faz com que alguém, um feiticeiro naquele sentido de *Marginália sagrada* ou alguém que contrata algum feiticeiro, se utilize das práticas mágicas visando prejudicá-los, e eles, em contrapartida, também se utilizam de práticas mágicas para anular a *mandinga* ou *trabalho-feito*. Esse é o discurso mais genérico. O grande problema que decorre disso é que nem sempre o *demandeiro* pertence a outro terreiro: muitas vezes as demandas acontecem ali mesmo, entre os adeptos desta casa de culto, o que faz com que a situação de conflito seja comum no cotidiano dos mesmos.

No terceiro sábado de cada mês, acontecem os trabalhos de Quimbanda, onde ficou explicitamente a presença do *mal*²⁴ nas falas que obtive dos exus. Com todas as entidades que conversei neste ritual, havia uma estrutura discursiva: “tome cuidado, já tem gente com inveja do que você está querendo fazer” (no caso, uma pesquisa sobre esta casa). Além dos exus e das pombagiras, há também os bruxos, classe de espíritos mais *pesados*, ou seja, com *vibrações mais densas*, que tem como função *limpar* o ambiente, incorporados nos filhos-de-santo, ao final do ritual. No segundo e quarto sábado do mês, o trabalho é dedicado aos baianos, que mesmo se diferenciando em demorado dos exus, no que toca ao estereótipo, no fim acaba que os *serviços* tratados pelos baianos são os mesmos que os tratados pelos exus: demandas, amarrações, abertura de caminhos para empregos ou amores, etc. Devido à dimensão do presente trabalho, não foi possível uma etnografia mais detalhada dos terreiros aqui analisados; mas creio que, mesmo superficialmente, este trabalho possui interessantes dados etnográficos para a discussão.

Considerações finais

Antes de apresentar qualquer consideração, é necessário dar por certo que este é um trabalho em andamento; não é possível postular qualquer conclusão, haja vista que as ideias aqui discutidas necessitam de uma verificação mais consistente ao mesmo tempo que há a

possibilidade de não poderem ser aplicadas em outros lugares. A pesquisa vem sendo enriquecida a cada visita a um novo terreiro, e as textualizações, naquele sentido que Geertz sustenta no primeiro capítulo de *A interpretação das culturas*, de transformar a experiência e os diálogos em *textos*, estão cada vez mais numerosas. Cada nova visita é especial e peculiar. “Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas, ou exemplos.” (CLIFFORD, 2008, p. 39) Devido ao processo de aperfeiçoamento das análises a que tenho me atarefado, as conclusões são, aqui, inevitavelmente transitórias, incompletas e particulares ao campo religioso estudado.

A diversidade da Umbanda em Campo Grande pode ser equivalente ao que Ordep Serra observou em Brasília²⁵: a variedade de migrantes que fundaram centros e terreiros na cidade. Muitos paulistas, cariocas, conheci também um casal de gaúchos, e creio que umbandistas e candomblecistas de várias partes do Brasil vieram para Campo Grande²⁶ e deram continuidade às suas *missões espirituais*, o que fez com que o campo religioso afro-brasileiro da cidade se apresente, atualmente, de forma ampla e complexa. E essa diversidade se explica, como foi explanado no início do texto, devido à peculiaridade da identidade cultural/religiosa de cada pai e mãe-de-santo. Mesmo que existam códigos religiosos comuns, que distingam os cultos afro-brasileiros de outros que também envolvem transe de possessão²⁷, a trajetória espiritual dos chefes de terreiro são determinantes nas peculiaridades de cada casa religiosa: se em todos os locais se cultua os orixás, os caboclos e os exus, não há dúvida que é de um modo peculiar que o sagrado se manifesta em cada contexto.

Como vimos, o Candomblé dialoga intensamente com a Umbanda e a Quimbanda, e estas duas, com raras exceções, estão necessariamente interligadas. Bastide (1985) afirma que houve uma cisão da Macumba do Rio de Janeiro em duas vertentes: o espiritismo de Umbanda e a magia de Quimbanda (p. 444), deixando entender que são duas vertentes totalmente diferenciadas, e que procedem de forma separada (p. 447); como é sabido, não é o que acontece no cotidiano dos cultos. Pelo menos não na grande maioria dos terreiros. Não há esta separação, haja vista que a Quimbanda está inserida dentro da Umbanda. Mas é factível engendrar um raciocínio: a Macumba é uma religião presente no campo religioso afro-brasileiro, inclusive o pesquisado por mim, e é confundida, muitas vezes propositalmente, com a Umbanda. E é possível *medir* quão próximo um terreiro possa estar da Macumba ou da Umbanda, através da análise da Quimbanda: quanto mais forte for o papel do exu, mais

Macumba o terreiro é.

Concordando com Capone (2004), naquele sentido de que não há uma Umbanda ideal como aquela *inventada* idealizada por seus teólogos, nem mesmo aquele Candomblé puro, como queriam os antropólogos, acredito que as mesclas culturais são inerentes à organização dos terreiros. Mesmo que encontremos terreiros que se aproximam da idealização (a Umbanda dos livros doutrinários, o Candomblé tradicional africano), estes são exceções da regra, pois a grande maioria dos terreiros são ótimos exemplos de sincretismos, hibridismos, junções culturais.

¹ Graduado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; aluno especial do Programa de Pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal da Grande Dourados. Email: saulo_microphonia@yahoo.com.br.

² Esta última é uma denominação complicada. Por ser uma categoria de acusação, na qual ninguém se quer como quimbandeiro, haja vista que a Quimbanda está relacionada, entre o povo-de-santo, com demanda, *magia negra*, *trabalhos feitos*, *encruzilhadas*, *povo da esquerda*, etc, é muito raro encontrar alguém que se auto-intitula quimbandeiro. Alguns autores, como Brumana e Martinez (1991), afirmam tê-los encontrado, mas que não é comum; em campo, não encontrei, até o presente, quimbandeiros exclusivos, mas sim pessoas que diziam praticar, entre outras formas do culto, a Quimbanda também (adiante voltarei a esta questão).

³ Há três trabalhos historiográficos acerca da Umbanda produzidos recentemente (SÁ JUNIOR, 2004; MOTTA DE OLIVEIRA, 2007; NOGUEIRA, 2009) que possuem uma consistente revisão bibliográfica e nos apresentam com belas reflexões sobre o peculiar culto umbandista. Já no que toca às ciências da religião, os programas de pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora e da Universidade Católica de Goiás, entre outros, vêm produzindo interessantes dissertações sobre religiosidade afro-brasileira.

⁴ Médico baiano, viveu a passagem do XIX para o XX, e escreveu textos de forte cunho evolucionista. Foi o pioneiro nos estudos acadêmicos sobre religiões afro-brasileiras.

⁵ Também médico, Arthur Ramos foi o principal divulgador e deu continuidade aos estudos de Nina Rodrigues, mas já influenciado pela teoria culturalista de Herskovits.

⁶ Roger Bastide, sociólogo francês, professor da USP por muitos anos, é com certeza uma das figuras mais importantes nos estudos afro-brasileiros, e sua vasta obra, mesmo passível de erros, é leitura obrigatória para o estudioso das religiões afro-brasileiras. Bastide vai muito além de todos os estudos realizados até então, produz várias obras, aliando a análise micro e macro, sincronia e diacronia, instrumental antropológico e sociológico. A tese de doutorado em Antropologia, sobre Bastide, de Fernanda Peixoto (2000), é um belo e elucidante trabalho epistemológico.

⁷ Yvonne Maggie (2001; 1992), Peter Fry (1982), Beatriz Góis Dantas (1988) e a própria Birman (1985, 1995), são os principais representantes da crítica aos afro-brasileiristas.

⁸ Os adeptos acreditam haver dois *tipos* de Exu: o Exu orixá, típico do Candomblé, e o Exu entidade, que seria o estereótipo de espírito típico da Umbanda (Exu Tranca Rua, Exu Caveira, etc). Há casos em que candomblecistas desvalorizam os Exus da Umbanda; e há casos em que umbandistas desconhecem o Exu como orixá.

⁹ Segundo o umbandista Cavalcanti Bandeira, em *O que é Umbanda*, “(...) o Exu-pagão é tido como marginal da espiritualidade, sem luz, sem conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal, em pleno reino da Quimbanda, sem que, necessariamente, não possa ser despertado para evoluir de condição. Já o Exu-batizado, caracteristicamente definido como alma humana, sensibilizada pelo bem, palmilhando um caminho de evolução, trabalha, como se diz, para o bem, dentro do reino da Quimbanda, por ser força que ainda se ajusta ao meio, nele podendo intervir, como um policial que penetra nos antros da marginalidade.” (1970, p. 138 Apud ORTIZ, 1999, p. 137-138)

¹⁰ Estes intelectuais estavam impregnados com o ideal eugênico, e postularam perspectivas racistas.

¹¹ As casas filiadas a esta federação geralmente não dialogam com os elementos da Umbanda. Em Campo Grande existem alguns centros espíritas que se identificam como tais, mas que dialogam com a Umbanda, nos trabalhos

com caboclos e preto-velhos.

¹² Como exemplo desta modalidade temos a casa *Ilê Axé Ojo Omím*, comanda por Mãe Lourdes, ialorixá iniciada no Gantois. Já o Candomblé Reafricanizado, como propõe Capone no seu modelo de continuum, não pude encontrar durante os trabalhos de campo.

¹³ Passarei a me referir a este terreiro apenas como *Pai Oxalá*.

¹⁴ O termo *descer* significa, dentro da concepção êmica, quando a entidade sai de *Aruanda* (morada dos guias e orixás) e vêm até a Terra e incorporam em seus *cavalos* (médiuns). Indica, sobretudo, o transe.

¹⁵ Segundo um médium interlocutor, *trabalhos de mata* significam sessões fechadas, onde só os médiuns e cambones (auxiliares) podem participar, e que acontecem em lugares afastados da cidade, com matas e cachoeiras.

¹⁶ Ao entrevistar um dissidente do terreiro, Seu Edson, um professor universitário, que frequentou o local por anos, afirma: “Na minha época os exus bebiam sim, até pinga”. Não me ficou claro a partir de que momento resolveu-se pela proibição de bebidas alcoólicas ao *povo da esquerda*. Seu Edson é dissidente justamente pelo fato de que, segundo ele, no *Pai Oxalá*, somente caboclos e preto-velhos tem espaço para trabalhar, as demais entidades são, de certa forma, reprimidas.

¹⁷ Em um terreiro dissidência do *Pai Oxalá*, denominado de *Pai Joaquim de Angola*, cuja ritualística em muito se aproxima do primeiro, observei em uma *feita da esquerda*, no dia de Santo Antonio, um pequeno altar localizado logo à frente do altar maior, com uma cabaça simbolizando um falo, o que seria um aspecto da ressignificação da divindade africana em um contexto umbandista.

¹⁸ Em minha monografia de conclusão de curso em História (2011), apresentei uma etnografia do local, onde comparo a mesma com o *Pai Oxalá*, ressaltando a diferença dos rituais.

¹⁹ Aspectos da influência do Candomblé pode ser observado na consuição material do terreiro: logo à entrada há um monumento de ferro, com muitos tridentes, o que me fez pensar que era relacionado ao orixá Exu, mas que logo fui informado que era pro orixá Ogum-Xoroquê, que para os adeptos seria uma espécie dos orixás Ogum e Exu. No salão principal há também vários quadros na parede, cada um simbolizando um orixá específico.

²⁰ Este processo ocorre não só por falecimento do babalorixá, mas também, na maioria dos casos, por conflitos com o pai-de-santo ou com membros do grupo estudado. Também pode ocorrer devido a um desejo de mudar de casa-de-culto, buscando, como ressalta Capone, uma origem mais pura que a precedente.

²¹ Cargo hierárquico logo abaixo do pai e mãe-de-santo. Na ausência destes, o pai-pequeno é quem assume a direção dos trabalhos. Esta convenção de graduações é comum na maioria dos terreiros umbandistas.

²² Minha preferência seria realizar entrevistas com Pai Rubens, o que pretendo consumir dentro de logo; no entanto, como quase sempre o pai-de-santo está *incorporado* com Seu Curisco, por ora estou sanando dúvidas através de informações prestadas por sua entidade.

²³ Segundo suas próprias palavras, ele pertenceu ao bando de lampião. Me mostrou uma foto do bando apontando quem seria ele. Disse que hoje *vem em Terra* para evoluir e fazer o *bem* (mas que se for preciso também dá umas *caçetadas*).

²⁴ O *mal*, enquanto categoria êmica, é relacionada sempre à demanda e à *magia-negra*. Observei um terreiro, durante uma festa de exus e pombagiras (*feita da esquerda*), no dia 23 de dezembro de 2011, na qual os pontos cantados apresentavam frases como *tem sete facas sobre a mesa, eu sou da magia-negra*, ou *valei-me sete diabos*. O intrigante é que quem me levou ao local disse se tratar de um terreiro de Candomblé. Esta casa de culto, da qual não possuo quase nenhuma informação, seria um interessante exemplo para este trabalho, mas isto não foi possível justamente pelo fato de que meu contato com tal terreiro foi somente nesta ocasião.

²⁵ Professor da Universidade Federal da Bahia, Ordep Serra pesquisou a Umbanda em Brasília durante a década de 1970 e depois na virada da década de 80 para 90. Mas o artigo que trabalho aqui é uma revisão de seus trabalhos publicados (SERRA, 2001).

²⁶ Já dei início a um mapeamento das religiões afro-brasileiras na cidade de Campo Grande, um trabalho que pretendo dar continuidade de forma gradual. Descobrir a procedência dos pais e mães-de-santo é um dos objetivos primeiros.

²⁷ Alguns antropólogos, como por exemplo Yvonne Maggie em *Guerra de Orixá*, propuseram retirar o *afro* da expressão *afro-brasileiro*, afirmando que tais cultos eram sim brasileiros; eu prefiro utilizar o termo afro-brasileiro, justamente para os distinguir de outros cultos mediúnicos, como o espiritismo kardecista, os cultos ayahuasqueiros, as filosofias universalistas da Nova Era, etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. 217 f. (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.
- _____. **O Candomblé da Bahia - Rito Nagô**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gêneros**. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumara, 1995.
- _____. **O Que é Umbanda?** São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense. Coleção Primeiros Passos. 1985.
- _____. **O campo da nostalgia e a recusa da saudade**. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, 18(2): 75-92), 1997.
- BRUMANA, Fernando G. MARTÍNEZ, Elda G. **Marginália Sagrada**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. Livraria Pioneira Editora. São Paulo, 1961.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2006.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Organização e revisão técnica de José Reginaldo S. Gonçalves. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- FERNANDES, Saulo Conde. **Salvos por Cacique Tartaruga: Umbanda, Mito e Cura em Campo Grande – MS**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2011.
- FRY, Peter. **Para Inglês Ver**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MONTES, Maria Lúcia. **As figuras do sagrado: entre o público e o privado**. In: *História da vida privada no Brasil*.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)**. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2009.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de Oliveira. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEIXOTO, Fernanda A. **Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide**. São Paulo: EDUSP, 2000.

RAMOS, Arthur, **O Negro Brasileiro**. São Paulo: Ed. Nacional, 1940.

RODRIGUES, R. Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **A criação da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**. Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS, 2004.

SERRA, Ordep. **No caminho de Aruanda: a Umbanda Candanga revisitada**. Revista Afro-Ásia, 25-26, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.