Revista Ñanduty
PPGAnt - UFGD

PPGAnt- Programa de Pós-Graduação em Antropologia
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 2317-8590
Dourados - MS - Brasil
www.ufgd.edu.br/nanduty

O LUGAR DA MACUMBA NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

SAULO CONDE FERNANDES*

MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR**

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar a macumba como uma religião que possui seu lugar no campo religioso afro-brasileiro. O texto está dividido em duas partes: num primeiro momento, buscamos mostrar a construção do caráter pejorativo da macumba pelos pesquisadores clássicos, em paralelo com a construção de uma umbanda idealizada pelos intelectuais sacerdotes, para então defender a multiplicidade do campo religioso afro-brasileiro e da estrutura mítico-ritualística destas religiões. Em seguida, buscamos delinear os sinais diacríticos da macumba, demonstrando suas características e peculiaridades perante as outras religiões com as quais dialoga culturalmente.

Palavras-chave: macumba; umbanda; antropologia; campo religioso afro-brasileiro.

ABSTRACT

This article aims to present the macumba as a religion that has its place in the african-brazilian religious field. The text is divided into two parts: at first, we try to show the construction of the pejorative aspect of the macumba by classics researchers, in parallel with the construction of an umbanda idealized by intellectual priests to then, defend the multiplicity of african-brazilian religious field and the structure of these mythic-ritualistic religions. Then we seek to delineate diacritics signs of the macumba, demonstrating its features and peculiarities towards other religions with which it dialogues culturally.

Keywords: macumba; umbanda; anthropology; african-brazilian religious field.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo presentar la macumba como una religión que tiene su lugar en el campo de la religión afro-brasileña. El texto se divide en dos partes: en la primera, se pretende mostrar la construcción del carácter peyorativo de la macumba por los investigadores clásicos, en paralelo con la construcción de una umbanda idealizada por sacerdotes intelectuales para, luego, defender la multiplicidad del campo religioso afro-brasileño y de la estructura mítico-ritual de estas religiones. Inmediatamente, tratamos de delinear los sinales diacríticos de la macumba, demostrando sus características y peculiaridades hacia otras religiones con las cuales ella dialoga culturalmente.

Palabras-llave: macumba, umbanda, antropología, campo religioso afro-brasileño.

* Graduado em História na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Mestrando em Antropologia na Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt-UFGD). saulo_microphonia@yahoo.com.br.
** Professor adjunto da UFGD/FADIR/PPGAnt/NEAB. mariosa@ufgd.edu.br.

Introdução

O presente texto busca apresentar uma visão crítica acerca da religião umbandista, não aceitando aquela visão romanceada de que as primitivas macumbas[1] deram lugar à umbanda, uma religião tida como genuinamente brasileira[2]. Partimos da ideia de que a macumba (enquanto religião) é uma tradição que, dentre rupturas e continuidades, se mantém totalmente viva na atualidade, estando presente na "realidade" de muitos terreiros que se intitulam "Tenda Espírita de Umbanda", "Templo de Umbanda", "Centro de Umbanda", etc., isto é, a macumba, em um momento histórico, passou a utilizar a auto-nomenclatura de umbanda, no entanto, continuou sendo macumba.

O corpo do texto está dividido em duas partes: num primeiro momento, realizamos uma revisão bibliográfica sobre macumba e umbanda, apresentando uma visão histórica da construção literária de uma umbanda idealizada por intelectuais orgânicos em paralelo com a construção de uma visão negativa sobre a macumba pelos intelectuais tidos como clássicos na produção acadêmica sobre religiões afro-brasileiras (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, entre outros), para em seguida delinear uma crítica dialogando com trabalhos etnográficos publicados a partir da década de 1970.

Num segundo momento, tentando mostrar o lugar da macumba no campo religioso[3] afro-brasileiro, retemo-nos a uma análise sobre a macumba, apresentando as principais características que definem esta religião, que mesmo dialogando com outras religiões do campo religioso afro-brasileiro, mantém suas peculiaridades.

Das macumbas à umbanda ou a umbanda é macumba? Breve estado da arte sobre religiões afro-brasileiras

A palavra macumba tem uma conotação pejorativa perante as parcelas mais amplas da sociedade brasileira, e isso é evidente, por exemplo, na grande mídia ou nos casos de intolerância religiosa advindos dos neo-pentecostais em relação aos praticantes de cultos afro-brasileiros em geral, onde o principal personagem da macumba, o exu4, se torna a personificação do diabo, e a macumba, a causa de todos os males5. Mas o que é a macumba? No Dicionário do Folclore Brasileiro, temos:

> 1) Instrumento musical africano de percussão. 2) Candomblé, correspondente ao xangô pernambucano. Diz-se mais comumente macumba no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul, e candomblé na Bahia. Macumba, na acepção popular do vocábulo, é mais ligada ao emprego de ebó, feitiço, coisa-feita, muamba; é mais reunião de bruxaria que ato religioso, como o candomblé. (CASCUDO, 2002, p. 347)

Já no *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros* macumba significa:

> Antigo instrumento musical de origem africana, usado outrora nos terreiros afro-brasileiros. (...) // Termo genérico para os cultos afro-brasileiros derivados do nagô, mas modificados por influências angola-congo e ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas que se desenvolveram, a princípio, no Rio de Janeiro e talvez Minas Gerais. // Nome que os leigos usam para os cultos que empregam a magia negra e que os adeptos de Umbanda de Linha branca chamam Quimbanda. // Nome genérico que os leigos usam para designar cultos afro-brasileiros. // Sinônimo, para os leigos, de feitiçaria e de 'despacho' de rua. (...) (CACCIATORE, 1977, p. 173-174)

Macumba é, então, além de instrumento musical: o próprio candomblé, um culto sincrético, a quimbanda[6], ou, na sua acepção popular, os cultos que usam a magia negra, uma reunião de

1. Para Magnani, a primitiva macumba, "(...) menos do que um culto organizado era um agregado fluido de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços." (1991, p. 22). Mas perguntamo-nos: a umbanda tem uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços? Há uma só umbanda?

2. A tese de doutorado da antropóloga Maria Helena Concone, obtida em 1973 e posteriormente transformada em livro (CONCONE, 1987), é bem significativa nesse sentido, como o próprio título demonstra: "Umbanda, uma religião brasileira". Mas os próprios umbandistas consideram sua própria religião como tipicamente brasileira, como pode-se ver em um trecho presente no prólogo à apresentação das resoluções do I Congresso Nacional de Umbanda de 1941: "Os adeptos deste culto consideram-no genuinamente brasileiro, de vez que ele representa essa simbiose característica de nossa própria formação étnica: o sincretismo resultante dos cultos afro-aborígene-cristão." (Apud NEGRÃO, 1996, p. 147)

3. Utilizamos o conceito de "campo religioso" proposto por Bourdieu (1974).

4. Tornaremos a discorrer sobre o exu (e a diferenciação entre exu-orixá e exu-espírito) e seu papel como sinal diacrítico da macumba.

5. O antropólogo e professor da USP Vagner Gonçalves da Silva organizou recentemente uma coletânea sobre os *impactos do neo-pentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (2007) e no prefácio já apresenta um interessante panorama do cenário atual de ataques dos neo-pentecostais às religiões afro-brasileiras.

6. Adiante explicitaremos a estreita relação entre macumba e quimbanda, que muitas vezes são consideradas como a mesma coisa.

bruxaria, ou ainda o próprio ebó (despacho).[7]

Acreditamos que a macumba hoje se chama umbanda devido ao fato do termo macumba estar interligado, como indica os dicionários acima citados, a aspectos pejorativos, e para desenvolver essa argumentação, é preciso analisar os processos históricos que as religiões afro-brasileiras, em especial a macumba e a umbanda, passaram desde, pelo menos, o fim do séc. XIX. Começamos apresentando uma revisão da produção acadêmica de autores considerados como representantes da primeira fase da etnografia das religiões afro-brasileiras (BANAGGIA, 2008), desde o pioneiro Nina Rodrigues, perpassando por Arthur Ramos e Edison Carneiro, até Roger Bastide[8], textos escritos até o fim da década de 1950.

NINA RODRIGUES (1862-1906)

O médico-legista maranhense Raimundo Nina Rodrigues é considerado fundador dos estudos antropológicos afro-brasileiros no Brasil.[9] Atuou na Faculdade de Medicina da Bahia, em uma área de estudos praticamente inexistente no Brasil: a medicina legal e a antropologia criminal. Nesta época, o país vivia uma intensa crise, no qual uma Monarquia escravista havia acabado de se tornar República abolicionista, e muitas mudanças não só políticas, mas também sócio-culturais estavam acontecendo. Neste ambiente inseguro e conflituoso, esperava-se dos cientistas explicações e pareceres para o "problema brasileiro". Nina Rodrigues estudou os negros a partir dos condicionantes biológicos, tentando provar que negros e mestiços tinham mais tendência à criminalidade. Para ele, a inferioridade racial dos negros e a miscigenação (fator de degeneração das raças), deveriam ser enfrentados pela medicina e a nova ordem jurídica, política e econômica do Brasil (SILVA, 2002, p. 87).

Fruto de sua época, Nina Rodrigues possuía uma perspectiva racista[10]; mas sua obra é um marco na história das religiões afro-brasileiras no Brasil, assim como da antropologia brasileira. Como ressaltou Vagner Silva,

> (...) pela primeira vez, é realizada, no Brasil, uma pesquisa de campo no âmbito dos cultos de origem africana, que levou em consideração a convivência cotidiana e freqüência às festas e aos rituais realizados pelos fiéis. Nina Rodrigues freqüentava os terreiros, conhecia seus participantes na condição privilegiada de médico, a quem muitas intimidades são reveladas, tendo acesso ao próprio corpo dos observados, que iam também a seu consultório, tendo angariado confiabilidade suficiente para adentrar os espaços mais restritos dos terreiros da época. Esse "padrão" de pesquisa de campo se repetiria nos trabalhos que se seguiram, embora com finalidades e conclusões distintas das desse primeiro autor. (2002, p. 88)

Sua obra principal, na qual postulou a suposta inferioridade dos bantos em relação aos iorubás (leia-se bantos – cultos sincréticos e "degenerados", principalmente do Sudeste, e iorubás – o candomblé nagô da Bahia, portador da pureza africana), é "O Animismo fetichista dos negros bahianos", publicada inicialmente em francês em 1900, e depois publicada em português somente em 1935, por iniciativa de Arthur Ramos, que tinha Nina Rodrigues como mestre. Esse postulado da inferioridade mítica dos cultos de procedência banto foi recebido por Ramos, Carneiro e Bastide, entre outros, de forma acrítica, isto é, todos estes pesquisadores se aliaram de alguma forma com alguma das três principais casas de candomblé nagô da Bahia[11] (trata-se do Engenho Velho ou Casa Branca, do Gantois e do Axé Opô Afonjá – locais que contam com grande concentração de pesquisa até os dias de hoje) e deram continuidade à dicotomia entre a pureza nagô e os bantos degenerados.

7. "O ebó é (...) uma forma de pacto, estabelecido através de oferendas, entre quem o solicita (consulente), aquele que tem legitimidade para realizá-lo (pai-de-santo), o seu destinatário divino (orixá) e o lugar estabelecido por este para firmar o pacto. Em muitos casos (...) o ebó precisa ser destinado a (...) ruas, praças, encruzilhadas, rios, matas, etc." (SILVA, 1995, p. 227). Nas macumbas e umbandas, os ebós nem sempre são destinados a orixás, mas também a espíritos, muitas vezes visando fins escusos – geralmente envolvendo os polêmicos exus e pombagiras. O cemitério também é uma localidade onde comumente se destinam as oferendas.

8. É claro que esses quatro autores não foram os únicos a escreverem neste momento, mas a escolha dos mesmos se deu devido á relevância destes pesquisadores perante a produção acadêmica do período e também porque, com exceção de Nina Rodrigues, eles escreveram sobre a macumba, e foram de certa forma responsáveis pela construção do caráter pejorativo desta religião, como veremos a seguir.

9. Sobre a criação da "Escola Nina Rodrigues", ver a tese de Mariza Corrêa (1998).

10. É preciso levar em consideração o contexto da qual Nina Rodrigues fazia parte. Segundo Lilia M. Schwarcz, "(...) o médico não poderia estar a par dos usos contemporâneos do conceito de cultura na Alemanha (...). Também, com certeza, desconhecia (até por motivos óbvios e temporais) a noção de relatividade cultural, cujo bastião era a Antropologia culturalista, que surgia nessa época com a figura de Franz Boas. Ao contrário, o médico se apoiava em bibliografia de ponta e, na sua época, acima de suspeitas científicas." (2009, p. 50)

11. Nina Rodrigues e Arthur Ramos foram ogãs (cargo ritual destinado a homens que não entram em transe e atuam como protetores e auxiliadores do grupo de culto) do Gantois; Édison Carneiro foi ogã do Axé Opô Afonjá, local onde Roger Bastide recebeu o título de *Oju Oba*, que também caracteriza uma aliança com o terreiro. (CAPONE, 2004, p. 20)

ARTHUR RAMOS (1903-1949)

Na obra de Nina Rodrigues não há menção aos termos macumba, umbanda, quimbanda – nosso interesse aqui[12]. Mas em Arthur Ramos, principalmente no livro O negro brasileiro (2001), publicada inicialmente em 1934 e revista e aumentada em 1940, há uma parte dedicada às macumbas, que será por nós brevemente analisada. Ramos foi o principal discípulo de Nina Rodrigues, mesmo que eles nem tenham se conhecido, haja vista que quando da morte de Nina, Ramos era ainda criança pequena. Também médico-legista, avançou imensamente em relação a seu predecessor quando discordou do evolucionismo ao colocar a religiosidade dos negros em termos culturais e não mais raciais, reflexo de sua adesão à escola culturalista e ao pensamento pré-lógico de Lévy-Bruhl. Ramos foi um elemento fundamental na construção do modelo ideal de ortodoxia do candomblé nagô, e consequentemente, na desvalorização dos cultos banto-sincréticos, pois foi ele quem divulgou a obra de Nina Rodrigues, e também porque ele influenciou imensamente tanto Bastide quanto Carneiro.

Ramos afirma ter freqüentando as macumbas cariocas (2001, p. 40), mas através do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1990), isto é, observando os indícios para se pensar uma narrativa histórica, percebe-se que este contato foi provavelmente muito raso, pois o autor utiliza-se largamente de reportagens da década de 1930 e de inúmeros outros escritos, e o momento de seu texto destinado à etnografia da macumba é demasiadamente breve, com informações apresentadas de uma forma aparentemente fragmentada e confusa. Logo na introdução fica claro sua posição perante às macumbas cariocas (lembrando que, antes de etnógrafo, médico):

> Transportando-me para o Rio de Janeiro, fui honrado com o convite de Anísio Teixeira, para instalar um Serviço de Higiene Mental nas Escolas do Distrito Federal. Entre outros afazeres deste Serviço, pus-me a estudar a população dos morros do Rio de Janeiro e por aí, progressivamente penetrei no recôndito das macumbas e dos centros de feitiçaria. Deste modo, o presente trabalho não deixa de ter um largo alcance higiênico e educacional. (2001, p. 31)

Mesmo que o autor não compartilhe do referencial teórico do evolucionismo, fica evidente que Ramos considera os negros inferiores (não mais racialmente, mas agora culturalmente, psicologicamente), e os negros bantos ainda mais abaixo na hierarquia.[13] Seguindo o rastro de Nina Rodrigues, Ramos sustenta a superioridade dos sudaneses (iorubás): temos, "(...) de um lado, a riqueza de contribuições lingüísticas de origem banto (...)" (2001, p. 85), no entanto, os "(...) povos de língua banto (...) possuem uma mitologia paupérrima." (Idem, p. 87). Isso é reflexo, como já ressaltou Yvonne Maggie (2001), Beatriz Góis Dantas (1988), Stefania Capone (2004), entre outros, da aliança do etnógrafo com o grupo estudado e, inevitavelmente, com a modalidade de culto nagô. O autor afirma (2001, p. 62) que se submeteu às cerimônias de iniciação de ogã no Gantois, para fins de pesquisa. E sustenta:

> E ainda hoje na Bahia, em certos terreiros que guardam a tradição nagô, como o do Gantois, onde centralizei as minhas pesquisas, se podem perfeitamente destacar os elementos básicos do fetichismo iorubano, devidamente expurgados de todo o sincretismo. (Idem, p. 38)

Já os cultos "deturpados" – os sincréticos que não possuem a "pureza" – podem até existir na Bahia, mas tem seu ápice na macumba carioca. O sincretismo não pode ser coisa boa, como pode-se observar ao se referir aos cultos bantos: "É grande a variedade das formas do ritual. O sincretismo prossegue na sua obra avassaladora." (Ibidem, p. 112). Ou quando demonstra que macumba não significa apenas a religião, mas também as práticas mágicas (principalmente o despacho): "Hoje, há macumba para todos os efeitos. A obra do sincretismo não conhece mais limitações. A macumba invadiu todas as esferas." (Ibidem, p. 144). Ramos admite que não se pode deter a "avalanche do sincretismo", e engendra a seguinte esquematização, em ordem crescente de sincretismo (Ibidem, p. 138):

12. Mas Nina Rodrigues apresenta, em sua outra obra publicada postumamente, uma descrição do rito cabula, feita por D. João Corrêa Nery, cuja ritualística muito se assemelha às umbandas e macumbas. (1988, p. 255-260)

13. Ramos afirma, já na introdução, em crítica à Nina Rodrigues: "Muitas idéias do mestre baiano já não resistirão à crítica científica de nossos dias. Sem nos determos, no momento, em pontos contestáveis de outras obras suas – por exemplo, a tese da inferioridade antropológica de certos grupos étnicos, da degenerescência da mestiçagem... que estão a sofrer radical revisão ao sopro de Boas, e da moderna antropologia cultural, – as dedicadas às religiões negras apresentam postulados científicos que estão em franco desacordo com a ciência atual." (2001, p. 30) Mas o autor fala em "aglomerações atrasadas em cultura, (...) determinadas condições de regressão psíquica..." (Idem, p. 32), porém sob uma ótica diferenciada de seu predecessor: "Esses conceitos de 'primitivo', de 'arcaico', são puramente psicológicos e nada têm que ver com a questão da inferioridade racial." (Idem, ibidem).

- 1.º jeje-nagô
- 2.º jeje-nagô-muçulmi
- 3.º jeje-nagô-banto
- 4.º jeje-nagô-muçulmi-banto
- 5.º jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo
- 6.º jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita
- 7.º jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita-católico

As macumbas seriam este último modo de sincretismo, e Ramos sustenta, em vários momentos de seu texto, a fusão com o espiritismo ou a forte influência do mesmo nas macumbas. "(...) o fetichismo de procedência banto se fundiu tão intimamente com as práticas do espiritismo, no Brasil. Em algumas macumbas cariocas, as sacerdotisas do culto são mesmo chamadas de médiuns (...) e o ritual é o processo clássico da evocação dos espíritos." (Ibidem, p. 93). "As macumbas chamam-se de preferência 'centros', por influência do espiritismo, sendo que as de maior influência espírita tomam o nome de 'linhas brancas'." (Ibidem, p. 110). O etnógrafo insiste na influência do espiritismo, cometendo confusas generalizações:

> Também as práticas espíritas foram assimiladas nas macumbas e candomblés. Aliás, já vimos que na própria África o ritual banto tem muito de espiritismo, com as cerimônias de evocação dos mortos, etc. No Brasil, muitos pais de *terreiro* si intitulam *espíritos* e os filhos de santo, *médiuns.* Estas sessões espíritas nos candomblés vêm de muito tempo e na Bahia, Nina Rodrigues já havia observado curioso sincretismo do fetichismo negro com práticas católicas e espíritas. Nas macumbas do Rio de Janeiro, o grão sacerdote espírita também se intitula *pai da mesa*, pois é ele quem prepara a *mesa* para a invocação aos espíritos. Há uma profusão desses *centros* ou *tendas* espírito-fetichistas. As *filhas de santo – médiuns* devem ter os *aparelhos* (corpos) purificados e aptos a receberem os espíritos. Estes intitulam-se *protetores da obrigação*, são "guias do espaço", conselheiros, espíritos familiares, como nas macumbas de procedência banto, espíritos de índios nos candomblés de caboclo, ou outros santos africanos e católicos. Os *centros* espíritos-fetichistas espalham-se por vários recantos da capital do Brasil e Estados arrastando verdadeira legião de crentes não só entre negros e mestiços, como entre a própria população branca. Os *pais e mães de terreiro* ultrapassaram as suas funções e tornaram-se *conselheiros, videntes, cartomantes,* etc., junto a quem acorre toda a coorte dos desenganados e infelizes a pedir conselhos e soluções para os múltiplos problemas amorosos e econômicos da sua vida. (2001, p. 134-135)

Percebe-se que Arthur Ramos entrou em contato com o diversificado campo religioso afro-brasileiro do Rio de janeiro no segundo quartel do séc. XX e textualizou seu material etnográfico cometendo diversas generalizações, totalmente influenciado pelo "nagocentrismo", isto é, pela valorização do candomblé nagô da Bahia, em detrimento dos outros cultos de origem afro-brasileira[14]. O autor trata também, timidamente, dos termos umbanda e quimbanda. Ambas as palavras podem designar o próprio sacerdote[15], no entanto, também aparecem como a própria religião: "'Linha de Umbanda', dizem ainda os negros e mestiços cariocas, no sentido de prática religiosa, embora outros me afirmassem que Umbanda era uma 'nação' e alguns, um espírito poderoso da 'nação' de Umbanda." (Idem, p. 98) Em outro momento ele fala em "(...) linha de umbanda e de quimbanda (...)" (Idem, p. 105), entre tantas outras "linhas". Com bem observou Vagner Silva,

> A dificuldade de etnografar e classificar ritos em constantes transformações e de fronteiras tão tênues, como deveriam ser a macumba, a umbanda e o candomblé da época em que Arthur Ramos desenvolveu suas pesquisas, somada à falta de uma perspectiva mais crítica com relação ao material discursivo que coletou e que, como vimos, possui uma série de afirmações ideológicas de sujeitos social e religiosamente localizados e comprometidos com práticas muitas vezes concorrentes, fizeram com que o texto desse autor tornasse clássicas certas tipologias de culto, associando mitologia banto, sincretismo, degeneração ritual e magia à influência do meio social branco e ao processo de urbanização no qual se depararam os negros instalados nas grandes cidades sob os padrões culturais do capitalismo industrial. (1995, p. 43)

14. "Nas macumbas cariocas (...) o ritual é de uma extrema simplicidade, em paralelo com a complexidade da liturgia jeje-nagô. Os 'terreiros' também são toscos e simples, sem aquela teoria de corredores e compartimentos dos terreiros jeje-iorubanos." (RAMOS, 2001, p. 103) "Nas macumbas do Rio, os fenômenos de possessão raramente têm aquele aspecto forte, que caracteriza o *estado de santo* dos candomblés jeje-nagôs." (Idem, p. 109)

15. Sobre o culto banto em Angola: "O grão-sacerdote chama-se *quimbanda* (*ki-mbanda*), ao mesmo tempo médico, adivinho e feiticeiro." (RAMOS, 2001, p. 96). "O grão-sacerdote *embanda* ou *umbanda* é o evocador dos espíritos e dirige as cerimônias." (Idem, p. 103). Em outro texto já tratamos das transformações do significado de kimbanda/quimbanda (SÁ JUNIOR, 2004b).

A influência do processo de urbanização na profusão dos cultos degenerados é uma premissa que perpassa, de modo semelhante, as obras de Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, e tantos outros. Mas daí se construiu uma dicotomia tanto quanto contraditória: nas obras destes autores, a cidade aparece como algo que possibilitou a articulação do candomblé, no caso baiano, ao mesmo tempo que é a cidade a culpada pela desagregação da memória coletiva africana que resulta na macumba.

Ramos não percebeu, como mostra as suas generalizações, as especificidades das religiões afro-brasileiras existentes no território carioca. Ele não se atentou para o fato de que, mesmo que a macumba já estava, neste momento histórico, se apropriando do nome de "Umbanda" ou "Espiritismo de Umbanda", ela manteve-se, dentre algumas descontinuidades, com a sua forma ritual em distanciado do espiritismo, enquanto que foi-se criando também diversas modalidades de se fazer o que hoje conhecemos como umbanda, algumas sim mais próximas do espiritismo. Voltaremos nessa discussão da pluralidade das macumbas e umbandas. E o que tiramos, em suma, de Arthur Ramos, é seu olhar pejorativo em relação à macumba.

> Hoje, no Rio, a macumba está comercializada. O que é mais, internacionalizada. E o negro quase nenhuma interferência tem nisto. Os mais célebres "pais de santo" do Rio são mulatos ou brancos. E as casas de negócio, de "macumba", do Rio e de Niterói estão nas mãos de portugueses. (RAMOS, 2001, p. 150)

EDISON CARNEIRO (1912-1972)

Edison Carneiro, nascido na capital baiana, foi um grande folclorista, etnógrafo, pesquisador, ensaísta, assim como atuou em dezenas de cargos nas mais diversas instituições públicas e privadas, participou de comissões e foi membro de conselhos, sempre lutando democraticamente a favor da cultura negra (CARNEIRO, 1981, p. 7-10). Carneiro realizou e publicou muitas pesquisas, assim como auxiliou pesquisadores estrangeiros, como por exemplo Ruth Landes e Donald Pierson[16], e foi um ator político perante o povo de santo baiano, haja vista que ele organizou o II Congresso Afro-Brasileiro, que aconteceu em Salvador em 1937, e também foi um articulador na criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, que teria sido um resultado político do Congresso (CORRÊA, 2002, p. 12).

Carneiro foi partidário das ideias de Nina Rodrigues e mais diretamente de Arthur Ramos[17]. A peculiaridade de sua obra foi a tentativa de se olhar com simpatia para os cultos bantos; seu livro Negros Bantos "(...) somente procura conseguir um lugar ao sol para o negro banto da Bahia." (CARNEIRO, 1981, p. 122) Mas como retrata Vagner Silva,

> O esforço de Edison Carneiro para descrever e reabilitar a mitologia banto, realizado através de um estilo sóbrio e leve que caracteriza seus textos, elaborados como se fossem crônicas ou notícias de um observador atento, parece, contudo, incidir nos mesmos enganos e preconceitos de seus predecessores. Primeiro, por acreditar na superioridade do modelo ritual nagô apoiado na pureza e fidelidade deste culto às suas origens africanas, em contrapartida com o modelo "inconsistente" e já deturpado dos bantos. (SILVA, 1995, p. 63)

A superioridade do culto nagô permeia a obra de Carneiro, da mesma forma que nos dois pesquisadores que o antecederam, os quais são suas referências. Na contra capa do livro de Carneiro (1981), escrita por Ênio Silveira em edição publicada postumamente, lê-se "jeje-nagô – grupo étnico de cultura mais adiantada". Mesmo que pesquisando mais a fundo entre os bantos, Carneiro não os poupou de algumas injustiças. O etnógrafo baiano pontuou, veemente, sobre os candomblés de caboclo, forma religiosa que seria o correspondente baiano da macumba carioca:

> Estes candomblés de caboclo são formas religiosas em decomposição. Parecerá paradoxal, mas a verdade é que esses candomblés, aceitando a intromissão de vários elementos estranhos, embora de fundo igualmente mágico, em vez de se revitalizarem, vão se degradando, perdendo a sua precária independência. Muito provável será, portanto, a afirmação de que esses candomblés só se mantenham à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs, aproveitando a sua mítica, o seu ritual fetichista. Nada mais. Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantos enormemente, para a difusão do

16. A antropóloga norte-americana Ruth Landes, que fez pesquisas sobre o candomblé baiano no fim da década de 1930, ao citar seus "constantes tutores" no Brasil, coloca Edison Carneiro primeiramente (LANDES, 2002, p. 33). Já Donald Pierson é, para Edison Carneiro, "(...) companheiro de incursões pelos candomblés afro-bantos da Bahia (...)". (CARNEIRO, 1981, p. 122).

17. "As minhas pesquisas sobre os candomblés e macumbas de origem banto foram continuadas por Edison Carneiro e Reginaldo Guimarães, na Bahia (...)". (RAMOS, 2001, p. 112). Nos textos de Edison Carneiro, fica explícita a utilização dos pressupostos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

> charlatanismo. Por isso tudo, torna-se provável que esses candomblés de caboclo estejam sobre o caminho do desaparecimento, principalmente se se resolverem – como tem acontecido, – em cópias servis das sessões espíritas... (1981, p. 136)

A sustentação de Carneiro é de que o candomblé de caboclo está se deturpando em benefício do espiritismo:

> O espiritismo, principalmente o chamado *baixo espiritismo*, também contribuiu, e grandemente, para a obra do sincretismo, melhor, para a obra de aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil. Na Bahia, essa influência está patente, antes de tudo, nas *sessões de caboclo*, deturpação dos candomblés propriamente caboclos em benefício da doutrina de Allan Kardec. O ritual dessas *sessões* em nada se diferencia do das sessões espíritas se, nelas, não houvesse maior colorido e maior movimento, os negros, de tanga e cocar, dançando ao redor da sala e entoando cânticos por todos os aspectos interessantíssimos. (1981, p. 194)

Pois bem, vamos à análise: sessões espíritas ao molde da doutrina de Allan Kardec com "negros, de tanga e cocar, dançando ao redor da sala e entoando cânticos"? Parece que Carneiro não conseguiu (ou não quis) perceber as especificidades de religiões bem diferenciadas, cujas semelhanças se fazem presente na presença de "espíritos de mortos" atuando sobre a vida dos adeptos. O candomblé banto pode ser uma religião diferente da macumba, e ambas em demasia diferentes do espiritismo kardecista, e mesmo que alguns aspectos simbólicos permeiem entre elas, isso não significa que esses cultos percam as suas especificidades.[18]

A descrição que Carneiro faz dos candomblés de caboclo é muito semelhante do que é a macumba carioca. Mas o autor crê encarecidamente que o espiritismo será o responsável pelo fim dos candomblés bantos:

> O espiritismo, influindo sobre os candomblés afro-bantos, produziu as atuais *sessões de caboclo* da Bahia, último degrau na escala dos candomblés, espécie de ponte para a adesão completa do negro banto ao chamado *baixo espiritismo.*

Carneiro não foi um grande teórico, como Arthur Ramos que fez uma espécie de tratado psicanalítico em O negro brasileiro, ou Roger Bastide, autor que perpassou por várias correntes teóricas, mas fica claro que o etnógrafo baiano estava totalmente influenciado pela teoria da aculturação, teoria cunhada pela Escola de Chicago (que influenciou desde Arthur Ramos até alguns autores mais recentes, como Juana Elbein dos Santos, que teve sua tese orientada por Bastide), da qual seu colega de visitas a terreiros, Donald Pierson, era um dos representantes. A teoria da aculturação pressupõe que há perdas quando culturas entram em contatos; as culturas dominantes se impõem perante às mais fracas. Carneiro quer acreditar que o contato com o espiritismo acabará com essa tradição religiosa que é o candomblé de caboclo (ou macumba), transformando-a em baixo-espiritismo.

No apêndice de sua obra sobre os negros bantos da Bahia (1981), ele apresenta uma descrição sobre as sessões de caboclo. "De fato, as sessões de caboclo não são mais do que cópias servis das sessões espíritas, complicadas com o aparecimento de orixás dos candomblés afro-bantos, fantasiados de selvagens, a dançar e a cantar." (CARNEIRO, 1981, p. 235). Mas a breve descrição, por ele apresentada, das sessões de caboclo nos remetem às atuais macumbas e umbandas, as semelhanças são manifestas. Em obra posterior, Candomblés da Bahia, há uma passagem significativa, quando o autor distingue a macumba e a umbanda, já os tratando sob esta nomenclatura, apenas pela diferença de classe: "a macumba satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a umbanda as dos ricos" (Apud SILVA, 1995, p. 62).

ROGER BASTIDE (1898-1974)

O francês Roger Bastide foi um dois maiores pesquisadores na área das religiões afro-brasileiras. Atuou como professor na USP, e influenciou pesquisadores, brasileiros e estrangeiros, das mais variadas temáticas de estudo, em diversas localidades. Seus escritos, que já passaram por severas críticas (algumas pertinentes, outras não), além de possuírem grande valor, são prazerosos de se ler, e influenciam até hoje, de uma forma ou de outra, muitos pesquisadores. A obra de Bastide é vastíssima, e seus escritos abarcam diversas modalidades religiosas de

18. Por exemplo, a macumba pode continuar sendo macumba mesmo se adotar o nome "médium" para o *filho de santo,* e o espiritismo na atualidade (claro que não aqueles aos moldes da FEB – Federação Espírita Brasileira) pode vir a *trabalhar* com espíritos de caboclos e preto-velhos, sem se identificar como umbandistas ou macumbeiros. Adiante discutiremos as questões que envolvem a nomenclatura umbanda/macumba, as várias formas da umbanda, a criação da umbanda "linha branca" e a continuidade da macumba como uma tradição religiosa, mas agora com nome de umbanda. Sobre o candomblé banto, uma outra pesquisa teria que ser feita para se analisar se o candomblé banto de que falam os pesquisadores clássicos corresponde ao candomblé *angola* existente ainda hoje.

origem afro-ameríndia. Mas a dicotomia "pureza nagô" e "macumba degradada" é aqui continuada e expandida. Bastide define o culto nagô como o modelo oficial; o título de sua obra etnográfica é no singular: O Candomblé da Bahia. Mas sobre as macumbas, a visão de Bastide é totalmente pejorativa:

> O candomblé era e permanece um meio de contrôle 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)

O erro de Bastide consiste no fato de que há muito pouco de etnografia, pois ele se baseia muito em páginas policiais, reportagens, autos judiciais, textos de outros escritores das mais variadas origens, etc, e pouco em "investigações pessoais", expressão por ele mesmo colocada em seu primeiro texto sobre a macumba. Trata-se de A macumba paulista (1983), publicada inicialmente em 1946. Neste texto, o autor sustenta que em São Paulo não há formas organizadas dos cultos, mas somente formas individualizadas:

> Mas, se existem as formas organizadas do culto, tipo macumba ou catimbó, não caracterizam a macumba paulista. Esta vai do coletivo para o individual, das formas religiosas para as espécies simplificadas de magia ou de simples curandeirismo. (1983, p. 200)

Em obra posterior, *As religiões africanas no Brasil* (1985), que é tida como a de maior alcance teórico, o pesquisador francês aprofunda suas análises sobre a macumba e agora também umbanda. Ele distingue estas duas religiões, macumba e umbanda, mantendo sempre, uma visão da macumba como degradada.

> A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valôres tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acôrdo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (1985, p. 407)

Tanto a macumba como a umbanda são consideradas como formas individualizadas de culto, com total fluidez na ritualística, mas a umbanda estaria em uma "(...) confusão entre o espiritismo e a macumba." (Idem, p. 449).

> (...) a macumba, que já não é retida por uma memória coletiva estruturada, embora permanecendo em grupo, se individualiza. Cada sacerdote (ou quase todos) inventa novas formas de ritual ou de novos espíritos; e a concorrência encarniçada entre os grupos de cultos se traduz, já não como na Bahia, por maior fidelidade ao passado, mas por iniciativas, ao contrário, estéticas ou dogmáticas. Estas são aceitas por homens que nada têm em comum, ainda uma vez, além da sua situação em baixo nível da escala social, e cujas formas de sociabilidade, a família, a profissão, são também desorganizadas. Daí a fluidez dessa religião, sempre em perpétua transformação, o que torna difícil a descrição da macumba. (Idem, p. 408)

> Se é difícil seguir historicamente os primeiros momentos de *Umbanda,* é igualmente difícil descrevê-los. Pois estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios. Algumas, mais próximas da macumba pelo espaço deixado aos instrumentos de música africana e à dança, outras mais próximas do espiritismo, outras enfim tendendo para a magia ou a astrologia.[19] (Idem, p. 440)

Reproduzindo os intelectuais umbandistas, Bastide fala da "(...) cisão da macumba do Rio em duas: o espiritismo de Umbanda, que conservará apenas os elementos civilizados, e a magia de Quimbanda, que se ligará às forças demoníacas." (Idem, 444). A "(...) Umbanda se torna a forma africana da magia branca" (Idem, 447) enquanto que a "(...) Quimbanda, identificada com a macumba, se torna uma forma de espiritismo às avessas, uma magia negra que trabalha com os selvagens desencarnados (...)". (Idem, ibdem). Bastide parece aceitar as categorias nativas como categorias analíticas ao concordar com os criadores da forma "kardecista" da umbanda, a umbanda "linha branca", os intelectuais umbandistas que escreveram a partir da década de 1930, 1940, 1950.

19. Ao demonstrar o caráter múltiplo que a umbanda se manifesta, é possível que Bastide teria dado o caminho para que a teoria do continuum religioso pudesse ser cunhada pelo seu aluno, na USP, Procópio Camargo, na qual citaremos adiante.

O nascimento de uma religião ou a criação da umbanda "linha branca": e a macumba sobrevive...

Muitas são as controvérsias, entre pesquisadores acadêmicos ou mesmo entre os intelectuais umbandistas, quando se tentam buscar uma origem para a religião umbandista. Como já foi colocado em alguns trabalhos (CAVALCANTI, 1986; ROHDE, 2009; entre outros), a umbanda não possui uma origem, ou, ao menos, não possui apenas uma origem. Em nossa dissertação de mestrado (SÁ JUNIOR, 2004a), discutimos a criação da umbanda tida como "linha branca", "esotérica" ou "pura", enquanto um processo realizado pelos intelectuais umbandistas a partir das décadas de 1930 e 1940, cujas obras, totalmente influenciadas por um certo ideal de eugenia compartilhado entre os cientistas da virada do século XIX ao XX[20], continham um tentativa de depuração da macumba e a criação de uma religião que seria a umbanda. Era a criação da alva nação umbandista.

Devido ao fato de que as macumbas, candomblés e outras religiões populares de origem afro-ameríndia serem sempre relacionadas com o chamado "baixo-espiritismo" por vários setores da sociedade brasileira, inclusive os próprios pesquisadores até agora aqui analisados, nascia a umbanda no alvorecer do século XX, contando inclusive com data e local (Niterói, 1908), como consta no mito fundador umbandista. Tal mito, por nós já analisado (SÁ JUNIOR, 2012; 2004a), se encontra em um interstício entre o mito e a história (LEVI-STRAUSS, 1985), haja vista que se construiu, a partir de elementos de uma vida real, a de Zélio de Moraes, um líder religioso que foi um dos fundadores da primeira federação que levava o nome de umbanda (história), a fundação de uma religião que seria a umbanda a partir de elementos sobrenaturais ou que não podem ser comprovados historicamente (mito).

Segundo uma leva de pesquisadores, desde Bastide (1985, p. 419-471) e a Escola Sociológica da USP por ele iniciada[21], Cândido Procópio Camargo (1961, p. 36-43), Renato Ortiz (1999, p. 31-49) e Lísias Nogueira Negrão (1996, p. 146-147), perpassando pela antropóloga norte-americana Diana Brown (1985, p. 9-42), entre outros, até trabalhos publicados recentemente (OLIVEIRA, 2007), a origem da umbanda estaria na ação de alguns indivíduos da classe média dissidentes do kardecismo a partir das primeiras décadas do século XX. A umbanda, para Negrão,

> (...) se iniciou no Rio de Janeiro na década de 30 e posteriormente espraiou-se por outros Estados, inclusive São Paulo, onde se desenvolveu a partir de inícios da década de 50, foram indivíduos de classe média, grande parte dos quais originalmente kardecistas, que adentraram os cultos afro-brasileiros por cuja pujança espiritual se sensibilizaram, mas tentaram conformá-los à sua imagem e semelhança: branca, cristã e racionalizada. Apesar das resistências iniciais, os próprios negros ligados ao movimento federativo passaram á reforçá-lo, pois era o único caminho possível para o tão ansiado reconhecimento da Umbanda nascente como uma religião legítima, protegida pelo Estado e respeitada pelas demais religiões. (1996, p. 147)

A umbanda estaria entre a cruz e a encruzilhada (NEGRÃO, 1996), fruto de um processo de embranquecimento das tradições afro-brasileiras e empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas (ORTIZ, 1999, p. 33). Para Diana Brown, a umbanda nasceu no Rio de Janeiro, através de Zélio de Moraes:

> Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda. (1985, p. 10)

Não há dúvida da existência da construção de uma umbanda idealizada perpetrada por intelectuais e líderes federativos, e que Zélio de Moraes foi figura atuante neste processo. Como já detalhamos em outro momento (SÁ JUNIOR, 2004a, p. 77-80), esta umbanda teria uma origem mítica, nas cidades mitológicas da antiguidade, e a África teria sido apenas um dos locais por qual passou "o conhecimento ancestral de umbanda". Nota-se a tendência de se depurar a influência africana. No próprio mito fundador, se faz menção às "seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria". Foi-se preciso embranquecer a macumba, extrair dela o que de negro houvesse: assim foi criada a umbanda, mas a "branca" ou "pura"...

20. Sobre a ciência brasileira nas últimas três décadas do XIX e primeiras três do XX, ver o interessantíssimo trabalho da professora da USP Lilia Moritz Schwarcz (1993).

21. Adiante abordaremos a importância da Escola Sociológica da USP ao cunhar a teoria do continuum religioso para se analisar a religião umbandista.

Nossa crítica não se dirige aos inventores da umbanda idealizada, e também não negamos a possível existência de centros de cultos que praticam esta modalidade que seria a umbanda "linha branca" (mesmo sabendo que, se há, são raros). Mas, não diminuindo o valor das pesquisas daqueles que afirmam a origem kardecista da umbanda, nossa crítica a eles se dirige – Bastide, Camargo, Ortiz, Negrão, Brown –, em relação ao fato de que os mesmos assumiram as categorias êmicas como categorias analíticas, ou seja, aceitaram as premissas dos próprios umbandistas de esta religião teria nascido no início do século XX, e não se deram conta que a umbanda é uma nova roupagem de uma tradição muito mais antiga: a macumba.

Acreditamos que a macumba é uma religião que, assim como o candomblé, existe desde pelo menos o século XIX, e deu origem à religião umbandista mas nem por isso deixou de existir. A umbanda é macumba. Não concordamos com a premissa de que a umbanda se originou através de kardecistas, mesmo admitindo que houve trocas culturais entre a macumba e o espiritismo. O que é certo, e os autores que aqui foram criticados se atentaram para isso, é a heterogeneidade da umbanda, e acrescentamos nós, da macumba, candomblé, e cultos afro-ameríndios em geral.

A MULTIPLICIDADE E HETEROGENEIDADE DO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO: UMBANDAS, MACUMBAS, CANDOMBLÉS

Ao se pensar em religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda, a macumba e o candomblé, é necessário que se considere no plural. Sob a denominação de "Tenda de Umbanda", podemos nos afrontar com cultos, que nada têm de espiritismo kardecista, mas sim de macumba ou mesmo candomblé.[22] Não há uma padronização nem na ritualística nem na mitologia: há diversas formas de se praticar e vivenciar tais cultos; "(...) cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa (...)" (MAGNANI, 1991, p. 43). Como bem ressaltou a antropóloga Patrícia Birman, "não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado 'afro-brasileiro'" (1983, p. 27).

Mas, não é só o umbandista que tem essa capacidade de que fala Birman; isso cabe para o candomblecista, macumbeiro, etc. Marcio Goldman, antropólogo cuja dissertação pelo Museu Nacional trata sobre o candomblé (1984), utilizando brilhantemente os "mecanismos contra o Estado", pressupostos de Pierre Clastres, para se analisar as religiões afro-brasileiras, escreveu recentemente:

> As origens históricas e o devir das religiões de matriz africana podem, talvez, explicar a inexistência de algo como uma doutrina, bem como seu caráter institucionalmente descentralizado, espaço de uma variabilidade e de uma criatividade que só podem embelezar o culto, afastando-o dos códigos monótonos das grandes religiões. De toda forma, o fato é que cada terreiro é autônomo e de que não há poder que sobrecodifique o conjunto por eles formado – o que, evidentemente, limita o poder de cada chefe de terreiro – nos faz sonhar, mais uma vez, com as hipóteses clastrianas. Claro que também existe uma "tendência federalizante", como a batizou Michel Agier (...), mas, além do fato de que ela parece operar sobretudo na esfera das relações com o Estado, as próprias federações tem o costume de se subdividirem continuamente. (2009, p. 5)

A grande variedade de elementos culturais advindos de várias matrizes religiosas existentes no campo simbólico, mitológico e ritualístico, dá oportunidade ao religioso, um indivíduo num contexto de "identidade cultural múltipla e fragmentada na pós-modernidade" (HALL, 2006, p. 46), estabelecer um itinerário religioso que seguirá seus próprios gostos e vontades, que será fruto de sua própria vivência e criatividade. Isto não quer dizer, que qualquer pessoa poderá ler meia dúzia de livros e montar um terreiro. Como dizem os *pais* e *filhos de santo*, e nisso temos que concordar, há que se ter o "axé". As tradições religiosas são várias, há várias "linhas de umbanda", como dizem os umbandistas da FTU[23], há varias "nações" de candomblé[24], a macumba, também múltipla e heterogênea, todas estas religiões se aprende vivenciando, são todas religiões *iniciáticas.*

A teoria do *continuum mediúnico*, cunhada por Cândido Procópio Camargo em seu trabalho pioneiro (1961), foi um grande avanço na

22. Em trabalho anterior apresentamos uma breve etnografia de um terreiro que era de umbanda, candomblé "nação ketu" e também tinha rituais típicos da macumba (FERNANDES, 2011, p. 55-58).

23. A FTU – Faculdade Teológica Umbandista (http://www.ftu.edu.br/ftu/) forma teólogos em umbanda. Uma das monografias, que trata inclusive sobre o mito de origem e de uma forma interessante mas peca um pouco pelo desleixo com o padrão acadêmico, propõe que há várias "linhas" de umbanda (RIVAS, 2008). Apenas a existência da FTU já merecia uma pesquisa de cunho sócio-antropológico.

24. O candomblé é dividido em nações: nagô, ketu, efon, ijexá, nagô-vodum, jeje, angola, congo, caboclo. Para uma discussão mais aprofundada, ver Costa Lima (1976).

literatura acadêmica para se compreender o complexo campo religioso afro-brasileiro, de São Paulo, no caso por ele estudado, mas que se aplica de forma mais genérica para outras cidades brasileiras. "Pode-se afirmar que há inúmeras modalidades combinatórias em que se expressa o 'continuum' – algumas mais ligadas à Umbanda, outras mais próximas ao Kardecismo, formando um elo entre os extremos" (1961, p. 15).

Renato Ortiz e Lísias Negrão continuaram neste raciocínio e entendem que os extremos de que Camargo falava eram pólos culturais. Negrão entende que os terreiros de umbanda variam em se aproximar do que ele chama de pólo negro-mágico, que compreende o candomblé e a macumba, ou do pólo ocidentalizado, que ele resume no kardecismo, como se fossem dois pólos antagônicos, e as características de cada casa de culto flutuam dentro deste campo de influência (1996, p 28-29). Ortiz também faz uma divisão em dois pólos: o mais ocidentalizado e o menos ocidentalizado. O pólo menos ocidentalizado estaria mais próximo das práticas afro-brasileiras enquanto que o pólo mais ocidentalizado estaria mais afastado de tais; porém, nos dois pólos, se verifica uma ruptura em relação ao candomblé. (1999, p. 97)

O conceito foi melhor elaborado pela antropóloga italiana Stefania Capone. Ela apresenta (2004, p. 99) um interessante quadro no qual aglutina as mais diversas modalidades de cultos afro-brasileiros, em uma linha horizontal na seguinte ordem: kardecismo, umbanda branca, umbanda africana, omolocô, umbandomblé, candomblé banto, candomblé nagô, candomblé reafricanizado; a macumba e a quimbanda aparecem em uma categoria denominada "construção das identidades religiosas por contraste", enquanto que a Igreja Católica e as Igrejas Pentecostais aparecem nas categorias "relações de inclusão" e "relação de exclusão". Os terreiros nunca são "puros", como quiseram alguns pesquisadores; as formas religiosas se cruzam nas casas de culto.

> Os membros dos terreiros, sejam de candomblé ou de umbanda, têm uma percepção bem clara da imbricação das práticas rituais. Todavia, ainda que a maioria dos terreiros seja lugar de encontro de diferentes experiências religiosas, o 'misturado' será sempre o outro, o vizinho ou o concorrente. (Idem, p. 122)

A autora traz, impulsionada pelos importantes trabalhos de Yvonne Maggie[25] e, principalmente, Beatriz Góis Dantas[26], a discussão da valorização da "pureza" no campo das religiões afro-brasileiras. Ela aborda a construção da ortodoxia nagô, num processo que envolvia a aliança do antropólogo com o grupo estudado, que teria seu auge em Juana Elbein dos Santos, iniciada no terreiro modelo da "ortodoxia nagô" (Axé Opô Afonjá) e casada com Deoscóredes M. dos Santos, alto dignitário do culto nagô. Capone se esforça em demonstrar a insuficiência da "pureza nagô" e a complexa heterogeneidade do campo religioso afro-brasileiro e atesta: "(...) os modelos ideais dificilmente correspondem à realidade ritual: nunca existiu uma umbanda ideal como aquela descrita por seus teólogos, nem um candomblé 'puro africano' como os porta-vozes da tradição teriam desejado." (2004, p. 28)

Algumas pesquisas recentes buscaram inspiração na teoria do rizoma[27], desenvolvida por Deleuze & Guatarri (1995), para explicar as religiões afro-brasileiras, pretendendo superar a teoria do continuum. Para o historiador Leo Carrer Nogueira, que recentemente dissertou sobre a formação da umbanda na cidade de Goiânia, a ideia de rizoma permite enxergar "(...) estas religiões como sistemas abertos, múltiplos, ambíguos, que podem buscar elementos em diversas influências

25. A dissertação de mestrado de Yvonne Maggie, publicado posteriormente em forma de livro (2001), é considerado um clássico na antropologia das religiões afro-brasileiras. Criticando severamente a "pureza nagô", valorizada pelos pioneiros, Maggie propõe que as religiões afro-brasileiras são, na realidade, apenas brasileiras, e realiza uma consistente etnografia, saborosa de se ler, sobre um terreiro de umbanda-macumba na periferia do Rio de Janeiro.

26. Dantas (1988) contesta o "mito da pureza nagô" através de uma etnografia comparativa entre a noção de nagô na Bahia e em Laranjeiras, Sergipe, onde realizou a pesquisa. É um estudo de muito peso, que influenciou diversos outros trabalhos, e é demasiadamente marcante nessa discussão sobre o "puro" e o "misturado".

27. "(...) diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com um outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham necessariamente algo em comum, ele coloca em jogo regimes muito diferentes de signos e mesmo estados de não-signos. O rizoma não se deixa conduzir ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é um que se torna dois, nem mesmo chegará diretamente a três, quatro, cinco, etc. Não se trata do múltiplo que resulta do Uno, ou ao qual se acrescenta o Um (n + 1). Não se trata de unidades, mas de dimensões, ou melhor de direções moventes. Ele não tem começo nem fim, mas sempre meio, no qual repousa e ao qual extravasa... Uma tal multiplicidade não varia de dimensão sem mudar de natureza em si mesma e se metamorfosear. Em oposição a um estrutura que se define pelo conjunto de seus pontos e de posições, de relações binárias entre esses pontos e de relações biunívocas entre essas posições, o rizoma não é feito senão de linhas: linhas de segmentarização, de estratificação, como de dimensões, mas também de linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima após a qual, seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia mudando de natureza." (Deleuze & Guatarri Apud ANJOS, 2006, p. 21-22).

religiosas para compor o quadro de suas práticas diárias" (2009, p. 43). Nesse sentido, o campo religioso afro-brasileiro é "(...) 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" (Idem, p. 42).

Nogueira se utilizou da teoria do rizoma pra forjar a teoria do "rizoma umbandista":

> Trata-se de um rizoma umbandista, uma infinidade de influências, um arquipélago com várias ilhas, onde cada terreiro, centro ou tenda de Umbanda pode ir buscar suas influências. Trata-se de um sistema aberto – não fechado como o *continuum* o era – cujos diversos elementos são utilizados, misturados, ressignificados e reelaborados para dar forma ao culto religioso umbandista, e que todos juntos dão origem a uma religião absolutamente complexa e diversificada. (Idem, 43)

Consideramos significativa a contribuição de Nogueira, mas é necessário pontuar que a teoria do *continuum*, ao invés de superada, ainda pode fornecer bons raciocínios quanto ao campo religioso afro-brasileiro. Ainda sobre o rizoma, José Carlos dos Anjos, em sua interessante etnografia sobre "a cosmopolítica afro-brasileira", em pesquisa realizada na cidade de Porto Alegre, diz:

> Em primeiro lugar, a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como, por exemplo, ogum). Uma segunda característica da lógica das diferenças na religiosidade africana no Brasil é que as diversas nações (Jeje, Ketu, Angola...) não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos. (2006, p. 22)

Dentre o complexo campo religioso afro-brasileiro, onde algumas formas de religiosidade se sobrepõem sobre as outras, a macumba foi a mais estigmatizada. Tanto é que qualquer religião afro-brasileira, "morada dos demônios" para os neo-pentecostais, é resumida no nome de macumba. Para a sociedade mais ampla, a macumba sempre foi vista de uma forma pejorativa. Provavelmente por isso que a macumba, no decorrer do século XX, assume o nome de umbanda; afinal, quem quer se auto-intitular macumbeiro se macumba carrega essa carga negativa? Mas no íntimo do terreiro – e isso afirmamos através de observações em vários terreiros, não só no terreiro aqui analisado –, os umbandistas ainda chamam a si mesmos e aos outros de macumbeiros, ainda chamam o próprio culto de macumba. Mesmo se tornando umbanda, a macumba nunca deixou de existir.

A MACUMBA

Nesta seção pontuaremos alguns dos principais sinais diacríticos da macumba, intentando descrever essa religião demonstrando as suas características e peculiaridades, para situar, em analogia com o título deste trabalho, o lugar da macumba no campo religioso afro-brasileiro.

EXU, DE ORIXÁ MENSAGEIRO AO DIABO: A QUIMBANDA COMO MACUMBA

Stefania Capone (2004) e Reginaldo Prandi (2001) buscaram reconstituir o trajeto que *Èsù-Elégbéra*[28], como é chamado entre os iorubás, e *Legba*, entre os *fon* do Benin, tiveram no processo de sincretização que resultou nos polêmicos exus das macumbas e umbandas. Divindade mensageira, *Èsù* é o grande comunicador, intermediador entre homens e deuses, têm a função de restaurar a ordem no mundo introjetando o caos. Seu caráter irascível, violento e esperto, diz Capone (2004, p. 54), o associou ao diabo cristão, devido a alguns aspectos impressionantes, como o grande falo que o caracteriza.

> (...) os escritos de viajantes, missionários e outros observadores que estiveram em território fom ou ioruba entre os séculos XVIII e XIX, todos eles de cultura cristã, quando não cristãos de profissão, descreveram Exu sempre ressaltando aqueles aspectos que o mostravam, aos olhos ocidentais, como entidade destacadamente sexualizada e demoníaca. (PRANDI, 2001, p. 47)

A construção do exu como diabo não é um processo que aconteceu unicamente no Brasil, não teve um sentido unidirecional, são vários contextos complexos a serem levados em consideração onde divindades com os traços arquetípicos de Exu existiram. Hoje se vê tão fortemente, por exemplo, um movimento de dessincretização e africanização

28. Utilizamos a nomenclatura em iorubá somente quando se tratar desta divindade apenas em contexto africano. Ao tratar do orixá Exu de uma forma geral, utilizamos a letra maiúscula, e quando se tratar dos exus das macumbas e umbandas, a letra minúscula.

do candomblé[29], onde se pretende desvincular o orixá Exu do seu correspondente nas umbandas, o espírito das trevas. Mas é inegável o estigma relacionado a esse arquétipo, seja ele orixá ou entidade.

No candomblé, o orixá Exu é primordial para a realização das cerimônias, haja vista que é o mensageiro entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, sem o despacho ou padê não se faz as festas públicas nem outros rituais.[30] No entanto, como bem descreve Capone (2004, p. 68-76), esse orixá tem a possessão negada, isto é, fazer o santo (se iniciar) para Exu é um tabu, raras são as iniciações para ele efetuadas, pois comumente se iniciam pra Ogum os filhos de Exu (Idem, p. 68). Exus, ou divindades equivalentes, se encontram de Porto Alegre ao Maranhão (Idem, p. 82-88): além do candomblé, nos batuques rio-grandenses[31], nos xangôs pernambucanos[32], no tambor de mina[33], entre outros. Mas é dentro das macumbas ou quimbandas que exu se transforma no diabo e se torna aquele controverso e intrigante personagem, que povoa o imaginário das diferentes segmentações evangélicas e possui lugar bem definido nestas religiões – a causa de todos os males, o inimigo a ser combatido.

> Formalmente, a Umbanda afirma que só trabalha para o bem, mas dissimuladamente criou, desde o momento de sua formação, uma espécie de segunda personalidade, com a constituição de um universo paralelo, um lugar escondido e negado, no qual a prática mágica não recebe nenhum tipo de restrição ética, onde todos os pedidos, vontades e demandas de devotos e clientes podem ser atendidos, sem exceção, conforme o ideal da magia. (...) Esse território que a Umbanda chamou de Quimbanda, para demarcar fronteiras que a ela interessava defender para manter sua imagem de religião do bem, passou a ser o domínio de Exu, agora sim definitivamente transfigurado no diabo, aquele que tudo pode, inclusive fazer o mal. (PRANDI, 2001, p. 53)

A propriedade ambivalente[34] do exu lhe confere o poder de interligar estes dois segmentos religiosos: a umbanda passa a ser o domínio do bem, e a quimbanda o núcleo do mal. São duas vertentes opostas, na qual na segunda é onde se realiza a "magia-negra", o mal, o feitiço, enquanto que a primeira tem a função de combater e desfazer tudo que é feito pelos famosos *quimbandeiros.* Mas os próprios umbandistas admitem a impossibilidade de praticar a umbanda sem o exu, e por isso mesmo, dentro da literatura doutrinária, foi-se engendrada uma divisão: exus-batizados, com passe livre para se trabalhar na umbanda, e exus-pagãos, os quais dominam a quimbanda. Em *O que é Umbanda,* o umbandista Cavalcanti Bandeira escreve:

> São situações que os próprios nomes definem, pois o Exu-pagão é tido como o 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. (Apud ORTIZ, 1999, p. 137-138)

No discurso dos intelectuais umbandistas, a quimbanda faria o mal enquanto que a umbanda faria o bem. Mas na realidade dos terreiros, como pode-se apreender dos depoimentos de pais e mães-de-santo trazidos por Negrão (1996, p. 343-345), a concepção de bem e mal são muito relativas, pois o mal pra um pode ser o bem pro outro e vice-versa. Prandi, na citação acima, crê que a umbanda criou a quimbanda no momento

29. A pesquisadora Juana Elbein dos Santos é uma figura importante no processo de reafricanização do candomblé. Ela fez suas pesquisas na África e defende um candomblé ortodoxo, sem sincretismos. Sua obra, *Os Nagô e a morte*, é lida pelo próprio *povo-de-santo* como um instrumento neste processo de reafricanização. Africanizar-se é intelectualizar-se, é entrar em contato com toda uma literetura especializada sobre religiões africanas e afro-brasileiras (PRANDI, 2001). A busca pela África não se dá somente pelos livros: é cada vez mais freqüente viagens de sacerdotes brasileiros rumo à África para Congressos, visitas a templos, para dar obrigações ou fazer iniciações que renderão títulos honoríficos (SILVA, 1995, p. 271). Agências de turismo de São Paulo e Rio de Janeiro promovem viagens à Nigéria cujo público alvo são os praticantes do candomblé. (Idem, p. 272).

30. Nas macumbas e umbandas a inevitabilidade de exu se mantém, como podemos ver no seguinte ponto cantado (cântico ritual): "Exu da meia-noite, exu da encruzilhada, salve o povo da calunga, sem exu não se faz nada". Mas a lógica que envolve o exu é diferente nas macumbas e nos candomblés, mesmo que um mesmo terreiro possa ser de macumba e candomblé ao mesmo tempo. É a lógica rizomática das religiões afro-brasileiras de que fala José Carlos Anjos (2006).

31. O batuque seria o correspondente do candomblé no Rio Grande do Sul, a "religião dos orixás". Para aprofundar, ver Corrêa (2006).

32. Um trabalho já clássico sobre o xangô pernambucano é a obra de René Ribeiro (1952).

33. Sobre esta religião, ver as obras de Sérgio Ferretti (1986; 1995).

34. Num ponto cantado, bem comum, ouve-se: "Exu que tem duas cabeças, Ele faz sua gira com fé, uma é Satanás do inferno, e a outra é de Jesus de Nazaré".

de sua formação; nós preferimos acreditar que a quimbanda é uma outra forma de se denominar a macumba, uma tradição anterior ao século XX.

Alguns autores acadêmicos tratam a quimbanda nesta nomenclatura mesmo, como é o caso de Talita Teixeira (2005), que analisa em sua dissertação de mestrado em antropologia o vestuário na quimbanda de Porto Alegre. Para ela, a quimbanda seria uma religião afro-brasileira que enfatiza o culto aos exus e pombagiras, e esta religião pode ser coadjuvante ou não de outras religiões afro-brasileiras no mesmo terreiro (no caso rio-grandense, a umbanda ou o batuque), mas quase sempre se encontra em paralelo com a umbanda (p. 9-10). Já Monique Augras (2005), ao tratar dessa modalidade de culto, onde exus e pombagiras têm seu espaço, utiliza o termo umbanda-quimbanda. Para Capone, "(...) os dois cultos são tidos como inimigos irreconciliáveis, mas, na realidade, vivem em simbiose." (2004, p. 100). Umbanda e quimbanda seria duas religiões unidas num mesmo universo.

A quimbanda seria, para Capone, a herdeira da velha macumba e garante a sua persistência através das suas práticas mágicas (2004, p. 102). A quimbanda teria como características o fato de se utilizar da magia negra, de usar técnica específica para obter efeitos mágicos particularmente fortes, ter eficiência mágica superior à umbanda e ao kardecismo (Idem, p. 100). E os personagens principais dessa religião que seria a quimbanda (ou macumba) são os exus e as pombagiras (o correspondente feminino do exu). Mas estes são espíritos de desencarnados, que se apresentam de uma forma genérica, com nomenclaturas simbólicas: Exu da meia-noite, Exu da Calunga, Exu das Sete Encruzilhadas, etc. Não é o Exu orixá, típico do candomblé.

O exu da macumba/quimbanda seria uma sobrevivência africana? Isto não é consenso entre os estudiosos[35]. Prandi, que em seus estudos fica claramente visível sua posição de simpatia em relação ao candomblé, não vê relação entre o exu africano e o exu da quimbanda:

> Não há limites para os guias da quimbanda, tudo lhes é possível. Para a duvidosa moralidade quimbandista, tudo leva ao bem, e mesmo aquilo que os outros chamam de mal pode ser usado para o bem do devoto e do cliente, os fins justificando os meios. Esse é o domínio do Exu cristianizado no diabo. Quando incorporado no transe ritual, Exu veste-se com capa preta e vermelha e leva na mão o tridente medieval do capeta, distorce mãos e pés imitando os cascos do diabo em forma de bode, dá as gargalhadas soturnas que se imagina próprias do senhor das trevas, bebe, fuma e fala palavrão. Nada a ver com o traquinas, trapaceiro e brincalhão mensageiro dos deuses iorubás. (2001, p. 54)

Nas macumbas (ou quimbandas), o exu é o diabo. Ele resolve os problemas mais inconvenientes, ele é chamado pra resolver aquilo que as entidades da "direita" (caboclos e preto-velhos) não conseguem ou não podem resolver; exu é aquele "que topa qualquer parada". Sua manifestação, quando possuem os corpos dos adeptos, é impressionante e, muitas vezes, assustadora. Eles bebem e fumam em quantidade exorbitante, falam palavrões e dão risada de qualquer coisa, enfatizam o perigo que o mal pode fazer para as pessoas e o poder que eles têm de "desfazer" os trabalhos; urram e gritam, isso quando não derrubam no chão aqueles em quem incorporam.

> Os terreiros nos quais os Exus vêm desta forma e assim são aceitos são considerados pelos pais-de-santo como praticantes da quimbanda, ou terreiros de Macumba. Neles se usam os Exus para práticas maléficas contra desafetos, desde mais brandas, como terem os "caminhos fechados" na sua vida pessoal e profissional, ou prejuízos materiais, até mais graves como acidentes, doenças e, inclusive, a própria morte. São comuns também pedidos condenáveis do ponto de vista das vigências morais, tais como a separação de casais e a "amarração" de pessoas amadas. Sem terem sido doutrinados, isto é, carentes de consciência moral, os Exus realizam o que lhes pedirem em troca de bebidas e comidas. (NEGRÃO, 1996, p. 221)

A DEMANDA

Um terreiro de macumba, principalmente devido à presença da quimbanda e dos exus e pombagiras, tem em seu cotidiano, presença constante da *demanda*:

> Esta seria a expressão simbólica de conflitos reais: uma pessoa demanda, isto é, utiliza do serviço dos orixás para prejudicar de alguma forma seus desafetos ou aqueles que a estejam obstaculizando na vida real. Essa

35. Capone acredita na sobrevivência do exu africano na macumba: "As macumbas do Rio também recuperaram aspectos do Exu africano que o candomblé baiano havia cuidadosamente escondido e reprimido, notadamente sua sexualidade desenfreada." (2004, p. 95)

> intervenção dos orixás é sempre entendida pelos demandantes como uma resposta à ação mágica precedente que lhes esteja criando embaraços. Pais-de-santo e clientes raramente, talvez mesmo nunca, reconhecem ter sido a iniciativa da demanda, normalmente provocada pela inveja, ciúme ou despeito dos outros. (NEGRÃO, 1996, p. 358)

A demanda seria o "ato mágico" na tentativa de se prejudicar outrem ou, mais comumente no discurso nativo, a utilização dos orixás e entidades para se defender das investidas alheias, ou seja, "vencer demanda":

> O termo "demanda", utilizado pelos umbandistas, significa, de maneira não muito explícita, os males que uma pessoa envia para outra através de trabalhos maléficos ou outros expedientes escusos. Os umbandistas utilizam frequentemente a expressão "vencer demanda", que significa o esforço desenvolvido pelas entidades espirituais – caboclos, pretos-velhos e exus – no sentido de vencer as conseqüências nefastas que essas forças provocam na vida do consulente. (MONTERO, 1985, p. 231-232)

Para que os exus e pombagiras possam agir, é preciso que haja a *demanda*. É no processo da demanda que os exus desenvolvem a sua atuação mágica. Eles não apenas resolvem as demandas como também começam demandas. É nos conflitos do cotidiano, causas e conseqüências da demanda, que os exus se fazem presente. Mas é preciso ressaltar que, com a construção doutrinária da umbanda ("linha branca"), o exu foi reprimido, devido à sua associação com o diabo. Muitos terreiros se viram obrigados a esconder seus rituais com a "linha da esquerda", haja vista seu caráter pejorativo perante a sociedade mais ampla. Mas o lugar do exu – o compadre, o protetor, aquele que resolve seus problemas seja quais forem – não pôde ficar vago, precisou ser, por outros, ocupado...

OS NOVOS PERSONAGENS DA MACUMBA

No decorrer do século XX surgiram e foram amplamente difundidas novas entidades no culto umbandista, mais estereótipos da vida social brasileira. O baiano, o boiadeiro, o marinheiro, o cigano, o Zé Pelintra, povoam as giras das macumbas e também das umbandas kardecizadas.[36] Conforme propusemos anteriormente (SÁ JUNIOR, 2005), a intensa perseguição aos exus fez com que diminuísse as sessões com estas entidades, e estes novos personagens, menos estigmatizados, vieram a compor, pelo menos parcialmente, o lugar do exu, mantendo a dubiedade, fazendo também o papel do compadre que resolve seus problemas, daquele que tem a eficácia mágica perante a demanda. Nas macumbas, estas entidades estariam mais próximos dos exus e pombagiras, dividindo com eles as giras ou os substituindo; nas umbandas kardecizadas, são mais relacionados aos guias da direita.[37]

- *Baianos:* "Incorporam como homens e mulheres levemente cambaleantes por causa da bebida, com a mão na cintura, risadas, brincadeiras e danças. Falam forte e claro, com sotaque nordestino (...)." (BRUMANA&MARTÍNEZ, 1991, p. 241). "(...) o Baiano é a alegria e, mais do que isso, o deboche. Sempre com seus chapéus típicos, brincalhões e zombeteiros, provocam as mulheres, de quem gostam especialmente, e bebem batida de coco." (NEGRÃO, 1996, p. 216). Ele, mantendo a dubiedade de exu, trabalha nas duas linhas – esquerda e direita, como podemos ver das palavras de uma filha-de-santo: "Baiano é encrenqueiro. Quando é pra xingar ele xinga mesmo. Trabalha mais na direita, mas às vezes também na esquerda. Depende do grau de evolução, do estudo do guia." (Apud SOUZA, 2004,

36. Destes "guias", somente os baianos e os ciganos possuem a versão feminina. A umbanda possui, nos confins do Brasil, outras categorias de espíritos, fruto dos processos regionais de sincretismo, e também da plasticidade da religião que é reinventada pelos próprios sacerdotes num processo de bricolage do "caldeirão da Nova Era", como diz Magnani (2000). Na cidade de Campo Grande entramos em contato com duas categorias de espíritos pouco comuns: as "entidades do oriente" (que seriam espíritos de hindus e árabes, e não de ciganos, como em outros terreiros), que tinham giras próprias, num terreiro bem peculiar mas de pouca expressão cuja mãe-de-santo tinha uma vivência bem diversa e controversa, e os "bruxos", uma categoria de espíritos que seria mais "forte" que os próprios exus no poder maligno e que vinham na gira destes, num terreiro significativamente dentro do modelo que aqui propomos como que de macumba. Neste artigo escolhemos estes cinco arquétipos (baianos, boiadeiros, marinheiros, ciganos, Zés Pelintras) por serem os mais representativos e estarem difundidos no Brasil inteiro.

37. Souza (2004) apresenta dois tipos de baianos, um de um terreiro de periferia e outro de classe média. O primeiro seria um próximo da macumba, e o segundo de da umbanda kardecizada. No segundo, o baiano era comedido, não bebia, dava conselhos moralizados, não fazia estardalhaço, era a versão "light" do baiano; no primeiro, o baiano muito se aproxima do exu, bebia e fumava, tratava de assuntos profanos, extremamente gozadores, era a versão "cabra da peste" do baiano.

p. 309). Ou num depoimento colhido por Negrão: "Ele trabalha na direita e, quando precisa de alguma coisa, ele vira na esquerda." (1996, p. 218). O baiano "(...) é considerado especialista em curas, ou na resolução de conflitos amorosos, ou ainda na solução de demandas." (Idem, ibidem). Como pode-se ver, muito próximo do exu.

- *Boiadeiros:* São tidos como similares aos caboclos. Em alguns terreiros são conhecidos como caboclos boiadeiros. "Bebem cerveja e fumam charuto." (BRUMANA&MARTÍNEZ, 1991, p. 242). "Em geral são guias sérios, que se caracterizam por seus gritos de aboio e gesticulação de quem está utilizando o laço, (...) dedica-se a desmanchar trabalhos realizados contra os clientes (...)." (NEGRÃO, 1996, p. 237). Confundido muitas vezes com o caboclo, o boiadeiro se aproxima do exu pela importância dada à bebida e, principalmente, pela eficácia mágica nos trabalhos que envolvem a demanda.

- *Marinheiros:* Uma das características destes, também conhecidos como marujos, seria a bebedeira acentuada (BRUMANA&MARTÍNEZ, 1991, p. 241). "São alcoólatras e mulherengos. Descem já bêbados, recebem seus chapéus característicos e continuam a beber. Alguns interpretam seu andar gingado e oscilante como decorrente do 'tombo do navio', outros, do efeito do álcool." (NEGRÃO, 1996, p. 239). São considerados excelentes curadores, e nas "operações espirituais" tratam inclusive casos de alcoolismo. (Idem, p. 241). Uma fala de uma praticante, contida na obra de Negrão, é significativa para demonstrar a semelhança dos marinheiros com os exus: "Ele serve tanto para descarregar o astral, como para quebrar demanda." (Idem, ibidem). Os marinheiros não possuem giras próprias, misturando-se na maioria das vezes aos baianos ou aos exus.

- *Ciganos:* Os ciganos estão muito interligados aos exus pois seu correspondente feminino geralmente se encaixa na categoria de pombagira (o exu feminino): são as famosas pombagiras ciganas. Os ciganos não possuem giras próprias; habitam as giras dos exus, haja vista que o cigano é quase um exu, está muito próximo deste nos aspectos rituais. Muitas vezes acontecem consultas particulares, com leitura de cartas de tarô, realizadas pelas ciganas. Bebem destilados finos (uísque, conhaque), fumam cigarros especiais, falam "espanhol antigo" (uma mistura de português com palavras do italiano e espanhol com sotaque mexicano). (BRUMANA&MARTÍNEZ, 1991, p. 242). Os adeptos consideram que a maioria destes "guias" são de esquerda, assim como os exus (NEGRÃO, 1996, p. 247). Resolvem problemas amorosos e de infidelidade, problemas econômicos, quebram as demandas.

- *Zés Pelintras*: Esse é o personagem que mais se aproxima do exu. Ele próprio é um exu, segundo um informante, "porque não tem o mesmo nível de iluminação de uma entidade de luz, mas não é um exu da pesada assim como, por exemplo, um Exu Caveira." (Apud AUGRAS, 1997, p. 46). Na umbanda-quimbanda, ele assume o papel de *trickster* (Idem, p. 44). Mesmo sendo considerados exus, em alguns casos podem se aproximar dos baianos (NEGRÃO, 1996, p. 246). Augras busca casos de Zés Pelintra não relacionados com o exu, como é o caso quando ele aparece como Mestre da Jurema, de cachimbo e chapéu de palha (1997, p. 45). Mas de catimbó, a autora diz desconhecer; conhece mesmo é Zé pelintra como exu (Idem, p. 46). Mas admite, a duplicidade é o aspecto do malandro.

Todas estas entidades são características da macumba. São todas elas próximas dos exus, quando não confundidas com o mesmo, quando é o caso dos ciganos e dos Zés Pelintras. Todas estas lidam com os mesmos problemas trazidos pelos consulentes/clientes antes pertencentes ao território dos exus. Foram criadas, ao que tudo indica, para substituir o estigmatizado exu. Estatisticamente as sessões com os exus decresceram enquanto que dos novos personagens, em especial dos baianos, aumentou de forma exorbitante. Mas de forma alguma o culto ao exus foi erradicado. Seu papel, para os macumbeiros, quimbandeiros, umbandistas, candomblecistas, continua sendo primordial.

Considerações finais

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro o valor que depositamos na etnografia, e mesmo que esse trabalho seja de cunho teórico, nosso embasamento é etnográfico, haja vista o considerável número de terreiros de macumbas, umbandas e candomblés, por nós visitados nas cidades de Dourados, Campo Grande, Rio de Janeiro e Salvador. Consideramos que os trabalhos mais consistentes sobre a temática são aqueles de cunho etnográfico, feitos por pesquisadores que foram, efetivamente, a terreiros.

Por isso autores da segunda e terceira fase da antropologia das religiões afro-brasileiras, isto é, aqueles pós-1970, que criticavam os clássicos (de Nina Rodrigues a Bastide) pela falta de rigor etnográfico e pela busca da pureza africana no rito nagô, e aqueles mais recentes, que apresentam pontos positivos e negativos dos trabalhos das duas fases anteriores (BANAGGIA, 2008), são inspiração para nosso trabalho, no entanto depositamos também todo o valor nos clássicos e temos consciência da importância de estudá-los. Um entendimento mais consistente sobre as religiões afro-brasileiras só pode ser possível, na nossa opinião, a partir de uma análise diacrônica.

O trabalho de Lísias Negrão, sobre a formação do campo umbandista em São Paulo, mesmo que aqui parcialmente criticado quando disse que a origem da umbanda estaria no kardecismo, vem a ser, na nossa opinião, de muito valor, digno de nota, haja vista que ele avançou consideravelmente quando percebeu que não havia "um processo unidirecional no sentido de um branqueamento racionalizador e moralizador sempre crescente, conforme outros autores tendem a assinalar, mas uma oscilação entre os apelos das origens negras e populares e as promessas de ganhos de legitimidade decorrentes da adesão às vigências culturais cristãs", como consta já na contra-capa de seu livro.

Nas suas reflexões finais, cujo título é significativo ("Moralização em contexto mágico"), Negrão afirma que se nem todos os terreiros passaram pelo processo racionalizador, pela questão da moralidade todos foram de alguma forma atingidos (1996, p. 367). Concordamos: na lógica da macumba, mesmo quando se faz o "mal", está se fazendo o "bem". Mas não vemos, como ele, a origem da umbanda no kardecismo; cremos que está na macumba. Se houve uma tendência de kardecização da umbanda, isto foi posterior à formação desta religião, que não teve nascimento no ano de 1908 como querem os criadores do mito fundador: umbandas, macumbas, quimbandas, candomblés, são religiões múltiplas desde a sua formação. E a macumba é tão ou mais antiga que o candomblé.

Mas qual seria o lugar da macumba no campo religioso afro-brasileiro? Em *O Segredo da Macumba* (1972), Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade experimentaram uma miscelânea de marxismo, contracultura e psicanálise, que resultou numa obra intrigante, exótica, mas também um pouco inconsistente. No entanto, os autores muito avançaram em valorizar a macumba/quimbanda enquanto uma religião presente no campo religioso afro-brasileiro. A macumba é uma tradição que perpassa gerações e continua presente no cotidiano de muitos adeptos, mesmo se agora com o nome de quimbanda. E mesmo que um terreiro tenha o prefixo "Tenda Espírita de Umbanda", é possível que seja um terreiro de macumba/quimbanda, que em nada se aproxima do kardecismo na cosmologia dos adeptos.

Como disseram Brumana & Martínez,

> (...) é bastante frequente que os umbandistas falem entre eles de seu culto como *macumba*, embora também possa ser usado por muitos deles justamente como o que eles *não fazem*: como sinônimo de feitiçaria, de *trabalhos de esquerda*, de *quimbanda*, o extremo maligno que a Umbanda em sua pretensão de legitimação social pretende segregar de si. (1991, p. 345)

Ou como diz Capone:

> É evidente que nenhum centro se dirá centro de quimbanda em razão de sua associação com a magia negra, ainda que praticamente todos os centros de umbanda pratiquem rituais de quimbanda durante sessões especiais. Essa ambivalência seria devida à necessidade de desfazer os trabalhos maléficos da quimbanda que obrigam os umbandistas a apelar para espíritos mais poderosos, os *quimbandeiros*. A quimbanda, na verdade, é mais uma categoria de acusação que um culto completamente oposto à umbanda. (2004, p. 100)

Em um mesmo terreiro onde vimos os adeptos chamando-se de macumbeiros, tratando a própria religião pelo nome de macumba, o próprio "guia de frente" do pai-de-santo chamando o próprio culto de "nossa macumba", obtivemos a resposta do mesmo pai-de-santo, quando o entrevistamos, de que era "a umbanda tradicional" o culto que ele praticava. É claro que, quando formalmente perguntado, qualquer adepto diria que o macumbeiro é sempre o "outro", que macumba/

quimbanda é praticada no terreiro vizinho, nunca no dele. Mas não há dúvida de que a macumba, enquanto uma tradição religiosa, existe e tem lugar no campo religioso afro-brasileiro. Para nós, a umbanda (também) é macumba.

Referências bibliográficas

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.** Porto Alegre: Ed. Da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares.

AUGRAS, Monique. 2005. **Todos os santos são bem vindos.** Rio de Janeiro: Pallas.

_____. 1997. *Zé Pelintra, patrono da malandragem.* In: SANTOS, José Rufino dos. (org.). **Negro brasileiro negro.** Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Número 25.

BANAGGIA, Gabriel. 2008. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ.

BASTIDE, Roger. 1985. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira.

_____. 1983. *A macumba paulista.* In: **Estudos Afro-Brasileiros.** São Paulo: Perspectiva.

_____. 2001. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Cia. Das Letras.

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

BORDIEU, Pierre. 1974. *Análise do campo religioso.* In: **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva.

BROWN, Diana. 1985. *Uma história da umbanda no Rio.* In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e Política.** Rio de Janeiro: Editora Marco Zero.

BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTÍNEZ, Elda González. 1991. **Marginália Sagrada.** Campinas-SP: Editora da UNICAMP.

CACCIATORE, Olga Gudolle. 1977. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros.** Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. 1961. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

CAPONE, Stefania. 2004. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.

CARNEIRO, Edison. 1981. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa ; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore.** 2.ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL.

CASCUDO, Luís da Câmara. 2002. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** São Paulo: Global.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 1986. **Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda.** In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, CER/ISER, 12/2: 84-101.

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

CORRÊA, Mariza. 1998. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil.** Bragança Paulista, BP: EDUSF.

_____. 2002. *Prefácio: Esboços no espelho.* In: LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

CORRÊA, Norton F. 2006. **O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense.** São Luís: Ed. Cultura & Arte.

COSTA LIMA, Vivaldo da. 1976. **O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia.** Afro-Ásia, n.12, p. 65-90.

DANTAS, Beatriz Góis. 1988. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal.

DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. 1995. **Mil platôs.** Rio de Janeiro: Ed. 34.

FERNANDES, Saulo Conde. 2011. **Salvos por Cacique Tartaruga: Umbanda, Mito e Cura em Campo Grande – MS.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Campo Grande: UFMS.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. 1995. **Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA.

_____. 1986. **Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas.** São Luís: Edufma.

GINZBURG, Carlo. 1990. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História.** São Paulo: Companhia das Letras.

GOLDMAN, Marcio. 2009. **Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado.** Texto apresentado no Colóquio "Pierre Clastres: Pensar a Política à Contracorrente". Sesc: São Paulo.

_____. 1984. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ.

HALL, Stuart. 2006. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A.

LANDES, Ruth. 2002. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. **Mito e Significado.** Lisboa: Edições 70.

LUZ, Marco Aurélio; Georges Lapassade. 1972. **O segredo da macumba.** Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

MAGGIE, Yvonne. 2001. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

MAGNANI, José Guilherme C. 1991. **Umbanda.** 2ª Edição. São Paulo: Ática.

_____. 2000. **O Brasil da Nova Era.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

MONTERO, Paula. 1985. **Da doença à desordem: a magia na umbanda.** Rio de Janeiro: Edições Graal.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1996. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

NOGUEIRA, Léo Carrer. 2009. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003).** Dissertação – Mestrado em História. Goiânia: UFG.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de Oliveira. 2007. **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.

ORTIZ, Renato. 1999. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense.

PRANDI, Reginaldo. 2001. **Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu.** Revista USP, São Paulo, Número 50.

_____. 1991. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: USP/ Hucitec.

RAMOS, Arthur. 2001. **O Negro Brasileiro.** Rio de Janeiro: Graphia.

RIBEIRO, René. 1952. **Cultos Afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social.** Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco.

RIVAS, Maria E. G. B. Machado. 2008. **O Mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico.** Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Teologia Umbandista). São Paulo: FTU.

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

_____. 1988. **Os africanos no Brasil.** 7ª Edição. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília.

ROHDE, Bruno Faria. 2009. **Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista.** Anais do III Simpósio Internacional de Religiosidades, Hibridações e Diálogos Culturais. Campo Grande: UFMS.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. 2004a. **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.

_____. 2004b. **Do *Kimbanda* à *Quimbanda*: encontros e desencontros.** Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História. Volume 1, Número 3, Ano 2.

_____. 2005. **BAIANOS E MALANDROS: A sacralização do humano no panteão umbandista do século XX.** Interletras – Revista Transdisciplinar de Letras, Educação e Cultura, Volume 1, Número 2. Dourados-MS: UNIGRAN.

_____. 2012. **A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda.** Revista Eletrônica História em Reflexão. Volume 6, Número 11. UFGD: Dourados.

SANTOS, Juana Elbein dos. 1986. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia.** Tese Etnologia Universidade de Sorbonne. Petrópolis: Vozes.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2009. *Nina Rodrigues e o Direito Penal: mestiçagem e criminalidade.* In: ALMEIDA, Adroaldo; SANTOS, Lyndon; FERRETTI, Sergio (orgs). **Religião, Raça e Identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues.** São Paulo: Paulinas.

_____. 1993. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.** 10.ª reimpressão (2011). São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2007. *Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil.* In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.) **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: EDUSP.

_____. 2002. **Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960).** Revista USP, São Paulo, n. 55.

_____. 1995. **Orixás da metrópole.** Petrópolis, RJ: Vozes.

SOUZA, André Ricardo de. 2004. *Baianos, novos personagens afro-brasileiros.* In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Pallas.

TEIXEIRA, Talita Bender. 2005. **Trapo formoso: o vestuário na quimbanda.** Dissertação de mestrado (Antropologia). Porto Alegre: UFRGS.