

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE UMBANDA E CANDOMBLÉ NO BRASIL

SOME CONSIDERATIONS ABOUT UMBANDA AND CANDOMBLÉ IN BRAZIL

Francisco Cláudio Alves Marques¹

Resumo: Neste artigo procura-se demonstrar que, no Brasil, tanto as práticas rituais quanto as divindades da Umbanda e do Candomblé, enquanto oriundas do continente africano, passam por um processo de refuncionalização ao entrarem em contato com a cultura do colonizador, ajustando-se, por conformismo ou resistência, a um novo ambiente sociocultural em que uma sincrética visão de mundo, milenarista e sebastianista, acaba por elevar certas divindades à categoria de heróis na esperança de um possível resgate da dignidade e da identidade esfacelada durante o processo diaspórico e de escravização.

Palavras-chave: Umbanda. Candomblé. Sincretismo.

Abstract: This article intends to demonstrate that, in Brazil, the African Umbanda and Candomblé's ritual practices and deities undergo a process of refunctionalization as they get in touch with the colonizer's culture. Either by conformism or resistance, they adjust to a new sociocultural environment in which a syncretic, millennial and Sebastianist vision ends up elevating certain deities to the category of heroes in the hope of recovering the dignity and identity that were crumbled during the diasporic and enslavement process.

Keywords: Umbanda. Candomblé. Syncretism.

1. Introdução

A marimba, instrumento musical de origem africana, fazia parte do cotidiano dos antigos escravos, conforme Bernardo Guimarães (1867, p. 79) em *Histórias e tradições da Província de Minas Gerais*: “Os negros que vinham do trabalho e se recolhiam às senzalas ou conversando ou cantando em voz baixa ao toque da marimba faziam um zumbido semelhante ao das abelhas, quando se recolhem ao colmeal”. A marimba era também muito comum nas festividades dos negros da Bahia e Maranhão, conforme Nina Rodrigues (2010, p. 170), e ainda nos *batucajés* ou *calundus* da Bahia, festividades religiosas que antecederam a Umbanda e o Candomblé que se oficializaram como “religiões” no Nordeste brasileiro:

¹ Doutor em Teoria Literária e Literatura Comparada pela FFLCH/USP. Docente no Departamento de Letras Modernas da FCL/UNESP-Assis. E-mail: fransclau@gmail.com

Nas orquestras dos *batucagés* religiosos da Bahia desempenha notável papel, ao lado do *tambor*, do *tabaque* e do *canzá*, o *xáque-xáque*, instrumento nagô e gêge, *aguê-ê* em língua nagô, formado de grandes cabaças vazias, cobertas de uma rede de fios, de malhas mais ou menos largas, em cujos nós se prendem grossas contas, cawries ou búzios. Empunhadas pelo gargalo com a mão direita e fortemente batidas contra a esquerda espalmada, dão um som confuso, mas forte, do chocalhar de muitas pedras (RODRIGUES, 2010, p. 171).

Até o final século XIX a marimba foi bastante popular no Brasil, estando hoje em dia praticamente em desuso, com referências ao seu emprego apenas nas congadas de São Sebastião e São Benedito, ainda executadas em algumas regiões do país. O fato é que, além de fazer parte do cotidiano e dos rituais dos negros, em meados do século XIX o poeta negro abolicionista Luiz Gama recupera a imagem do instrumento como metáfora de uma sonoridade/voz africana que se alça por meio da poesia e dos discursos proferidos no tribunal em favor da causa abolicionista, ou seja, em um contexto de resistência, como nesta estrofe do poema “Lá vai verso”

Oh! Musa de Guiné, cor de azeviche,
Estátua de granito denegrado,
Ante quem o Leão se põe rendido,
Despido do furor de atroz braveza;
Empresta-me o cabaço d’urucungo,
Ensina-me a brandir tua marimba,
Inspira-me a ciência da candimba,
As vias me conduz d’alta grandeza (GAMA, 2000, p. 11).

Embora recorra à fórmula tradicional da poesia canônica, é a “Musa de Guiné, cor de azeviche” que Gama invoca para compor sua poesia, cuja voz aparece alegorizada no “cabaço d’urucungo” e na “marimba”. Mas, se esses instrumentos símbolos do cotidiano e da resistência negra não sobreviveram à cultura do colonizador, outros parecem ter resistido às intempéries históricas e continuaram a ressoar suas rezas às divindades africanas: os atabaques, instrumentos essenciais nos rituais de Umbanda e Candomblé. O fato é que, desde a Colônia, tais instrumentos, que serviam de alento às agruras cotidianas dos negros durante as festividades religiosas denominadas *calundus*, estiveram associados à desordem e ao paganismo e, por conseguinte, ao demônio. A título de ilustração, basta-nos a primeira referência à prática do *calundu* na Bahia, citada por Gregório de Matos no poema de 36 versos intitulado “Preceito 1”:

Que de quilombos que tenho
com mestres superlativos,

nos quais se ensinam de noite
os *calundus*, e feitiços.
Com devoção os frequentam
mil sujeitos femininos,
e também muitos barbados,
que se presam de narcisos.
Ventura dizem, que buscam;
não se viu maior delírio!
eu, que os ouço, vejo, e calo
por não poder diverti-los.
O que sei, é, que em tais danças
Satanás anda metido,
e que só tal padre-mestre
pode ensinar tais delírios.
Não há mulher desprezada,
galã desfavorecido,
que deixe de ir ao quilombo
dançar o seu bocadinho.
E gastam pelas patacas
com os mestres do cachimbo,
que são todos jubilados
em depenar tais patinhos.
E quando vão confessar-se,
encobrem aos Padres isto,
porque o têm por passatempo,
por costume, ou por estilo.
Em cumprir as penitências
rebeldes são, e remissos,
e muito pior se as tais
são de jejuns, e cilícios.
A muitos ouço gemer
com pesar muito excessivo,
não pelo horror do pecado,
mas sim por não consegui-lo (MATOS, 1969, p. 15-16, grifos nossos).

Os *calundus* são os protótipos, por assim dizer, dos nossos atuais terreiros de Umbanda e Candomblé. No *calundu* descrito por Gregório de Matos encontramos todos os elementos que ajudaram a consolidar estereótipos e preconceitos contra as religiões afro-brasileiras, a começar pela afirmação de que “em tais danças / *Satanás* anda metido.” Segundo a leitura do poema de Gregório, feita por José Ramos Tinhorão (2008, p. 39), o poeta informava que em terreiros localizados no mato ou na periferia das cidades, os quais eram denominados *quilombos* (do ambundo *Kilombo*, “acampamento na mata”), os negros realizavam, em meados do século XVII, festividades religiosas em que mestres de cachimbo (por certo os sacerdotes hoje conhecidos como *babalorixás*) invocavam *calundus* para saber o destino de mulheres desprezadas e de homens em dúvida quanto a perspectivas amorosas (“galãs desfavorecidos”). E como os referidos rituais eram acompanhados de tambores e

atabaques, além das danças típicas do culto, os que não procuravam tais quilombos alegando fé nos vaticínios (“Ventura dizem que buscam”) – pagando “belas patacas” a negros “jubilados em depenar tais patinhos” – justificavam sua presença com a procura de diversão (“por passatempo, por costume, ou por estilo”).

Encontramos referências ao *calundu* até o século XVIII, em uma ocasião em que um morador português na Bahia, tendo se hospedado em uma fazenda no meio de uma longa viagem, relata não ter conseguido dormir devido ao “estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas”, algo que lhe parecera “a confusão do Inferno”. Segundo Nuno Marques Pereira (apud CASCUDO, 2012, p. 164) autor do relato, ao ter sido informado pelo anfitrião de que se tratava dos *calundus* dos negros, e tendo perguntado o significado de tal manifestação, ouvira a seguinte resposta de seu anfitrião:

São uns folguedos, ou adivinhações, [...] que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos também usam deles cá para saberem várias coisas, como as doenças de que precedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para muitas outras coisas.

Segundo Alessandra S. Nascimento (2010, p. 931), os *calundus* foram mais frequentes em Minas Gerais e Pernambuco e eram parcialmente organizados em torno de sacerdotes geralmente chamados “calundus” ou “calundeiros”, “feiticeiros” ou “pretos mestres”, os quais utilizavam, em seus cultos, uma grande variedade de cerimônias que combinavam elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por meio de búzios, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos, sacramentos como casamentos) e ao espiritismo e superstições populares de origem europeia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através dos objetos ou incorporando nos vivos etc.).

2. Umbanda

Segundo o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (1986, p. 1736), de Aurélio B. de H. Ferreira, “Umbanda” ou “embanda” são palavras oriundas da língua *kimbunda* de Angola, significando “magia”. Armando Cavalcanti Bandeira (1970, p. 82) define Umbanda como um culto que visa essencialmente curar, e de acordo com a

etimologia, "arte de curar", "magia". Mestre Itaoman (1990, p. 100-101) explica que o termo Umbanda provém do alfabeto adâmico, resultando da junção dos radicais AUM (Deus), BHAN (Conjunto) e DAN (Leis), significando, portanto, "o conjunto das leis divinas".

Segundo Janaína Azevedo (2008, p.132), o termo Umbanda teria recebido primeiramente a denominação *Allabanda*, palavra anotada por orientação do médium Zélio Fernandino incorporado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas no Rio de Janeiro no início do século XX, tendo sido substituída posteriormente por *Aumbanda*, palavra sânscrita que pode ser interpretada como "Deus ao nosso lado" ou "o lado de Deus". Janaina apresenta ainda outra versão para a origem da palavra, explicando que "na África, em terras bantas, muito antes da chegada do branco, já existia o culto aos ancestrais (chamados depois no Brasil "guias")", bem como "era conhecida a palavra *mbanda* (umbanda) significando 'arte de curar'" ou "o culto pelo qual o sacerdote curava", sendo que *mbanda* que dizer 'o Além – onde moram os espíritos"'. Por fim, no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro de 19 a 26 de outubro de 1941, declarou-se que "umbanda" derivava das palavras do sânscrito *aum* e *bhanda*, termos que foram traduzidos como "o limite no ilimitado", "Princípio divino, luz radiante, a fonte da vida eterna, evolução constante".

Embora os rituais e elementos da Umbanda viessem sendo forjados desde a Colônia, nos chamados *calundus* dos quilombos, outras práticas e crenças contribuíram para que ela se consolidasse, a partir do início do século XX, como uma das religiões brasileiras mais sincréticas. Considerada uma "religião brasileira por excelência", a Umbanda resulta do sincretismo entre elementos do Catolicismo, do espiritismo kardecista, da tradição dos orixás africanos e espíritos de origem indígena. No entanto, quando falamos de Umbanda no Brasil, temos mais de uma vertente: aquela surgida no Sul e Sudeste, nascida dentro do Espiritismo Kardecista e relacionada com outras práticas religiosas de origem africana, e aquela do Norte e Nordeste, a qual dialoga com realidades culturais e práticas religiosas que vinham se miscigenando desde a península ibérica.

A Umbanda surge como culto organizado por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas da classe média do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Rio Grande do Sul decidiram incluir em suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa mistura com o objetivo de legitimá-la com *status* de nova religião (SILVA, 2005, p. 116).

Muitos dos elementos que constituem os ritos atuais da Umbanda já se faziam presentes no contexto religioso popular do final de século XIX, especialmente nas práticas originárias dos bantos, a exemplo da *Cabula*. Paulo Koguruma (2001, p. 277) observa que a “Cabula” ocorria na região do Espírito Santo e que seus rituais foram descritos em documentos da pastoral do bispo d. João Correia Nery no início do século XX. Segundo a antropóloga Liana Maria Sálvia Trindade (1991, p. 177-178)), nos referidos documentos d. Nery descreve a “Cabula” como

[...] uma cerimônia chamada “engira”, com danças e rituais de possessão dos espíritos designados pelo termo banto “tata”. A descrição dos gestuais e palavras emitidas pelos espíritos mencionados nesta pastoral faz com que eles sejam reconhecidos como pertencentes à categoria de caboclos. A reunião dos cabulistas tem o nome de mesa referida à divindade cultuada, tais como Santa Bárbara, Santa Maria e Cosme e Damião. O chefe de cada mesa denomina-se “embanda”, auxiliado por outro indivíduo denominado “cambone”. O supremo sacerdote na macumba (ou cabula) é designado pelo termo “banto” de embanda ou umbanda, transposição no Brasil da designação Kimbanda, de Angola, que consiste na categoria dada aos indivíduos cuja função é evocar os espíritos e curar.

Além das vertentes oriundas do *calundu*, da *cabula* e do kardecismo, encontramos ainda na atual Umbanda resquícios de um ritual denominado Macumba, e embora d. Nery tenha utilizado “cabula” e “macumba” como práticas equivalentes, algumas diferenças sutis entre as duas práticas religiosas podem ser observadas, pois, enquanto a primeira era mais presente no Espírito Santo e adjacências, a segunda era praticada no Rio de Janeiro, apresentando, portanto, particularidades das crenças e práticas culturais da região. Ao que tudo indica, a *cabula* teria emprestado da *macumba* alguns de seus elementos característicos. Arthur Ramos (1940, p. 121) salienta que nas macumbas cariocas, por exemplo, cuja liturgia é de procedência banto, “O grão-sacerdote Embanda ou Umbanda é o evocador dos espíritos e dirige as cerimônias. É assistido também por um auxiliar, o *Cambone* ou *Cambonde*.” Apesar das semelhanças com a *cabula*, na macumba o chefe do culto pode ser chamado também de “pai-de-terreiro por influência nagô”, ainda segundo Ramos.

Roger Bastide (1971, p. 407) explica que os elementos africanos aqui aportados eram heterogêneos de modo que, se traçarmos um mapa da geografia religiosa no Brasil, percebemos que existiu no começo do século XX, no Rio de Janeiro, berço da Umbanda, duas “nações” – a “nação” ioruba, que cultuava os orixás, e a “nação” banto,

cujos cultos são conhecidos sob o nome de *cabula*. Os termos usados como equivalentes acenam para uma difícil definição de tais práticas. Bastide (1971, p. 408-409) assevera que a macumba é de difícil definição pelo fato de estar em constante transformação. Já quando se trata de distinguir macumba e candomblé, ele assegura que a primeira,

[...] já não tendo os médiuns uma mitologia para reger o transe [como ocorre no candomblé], e fazer dele uma imitação dos gestos divinos, não resta nada mais que a gesticulação apaixonada do indivíduo, desorganizado em seu interior pela passagem do estado normal ao segundo estado.

No entanto, pondera Bastide, “se os orixás descem”, o que sobretudo distingue macumba e candomblé é a existência, naquela, de espíritos familiares, como a série de *tatá* e da *cabula* bantos. Assim, na macumba, sob a influência do espiritismo, “tais espíritos protetores são antigos índios ou antigos africanos mortos, cuja alma flutua no mundo astral – o pai Joaquim, a rainha da Guiné, o velho Lourenço etc. – divididos em caboclos (contribuição das religiões indígenas)” (BASTIDE, 1971, p. 409). O fato é que, embora Bastide não comente nada a respeito, tais entidades, agora distantes em seus gestos das divindades africanas, nada mais são que referências heroicas, as mais próximas possíveis, da realidade do brasileiro que começa a se proletarizar no começo do século XX.

Na verdade, as arquetípicas divindades africanas são refuncionalizadas, ou melhor, passam a desempenhar uma nova função em um novo contexto sociocultural em que comunidades inteiras vivem à mercê das crescentes mazelas sociais, do descaso das autoridades políticas, jurídicas e religiosas. Em uma sociedade assim constituída, historicamente milenarista e sebastianista, a eleição de novos “messias”, de justiceiros à maneira de Xangô, de guerreiros à semelhança de Ogum, de provedores à moda de Oxossi, se justifica pela elevação ao mundo espiritual de caciques, cangaceiros, malandros, baianos, almirantes e generais de brigada, de princesas turcas e de outras entidades e falanges nas quais as comunidades pobres projetam suas expectativas e esperanças.

Com o avanço das grandes cidades e o crescente aumento dos problemas sociais, as antigas “nações” africanas vão se fundindo a outras realidades que fogem ao mito em busca de realizações mais imediatas. Bastide explica que esse desaparecimento de “nações” em seitas organizadas é o primeiro efeito desagregador da grande cidade, no interior da qual laços étnicos ou culturais se dissolvem dando margem ao nascimento de

uma outra solidariedade. No entanto, segundo Bastide (1971, p. 407), trata-se de uma outra solidariedade, “que ainda não é uma solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo.” Esse primeiro sincretismo, que justapõe dois sistemas de crenças, não podia formar, ainda segundo Bastide (1971, p. 407), um sistema muito coerente, por que,

Pelas fendas dessa nova teologia, que se examinava, que hesitava, sobretudo com a entrada dos brancos que logo seriam quase tão numerosos como os negros na macumba, outros elementos se insinuavam: primeiro o catolicismo popular (favorecido pelo fato de os santos católicos já corresponderem aos orixás) e, depois, o espiritismo de Allan Kardec.

No Sul e Sudeste essa fusão de práticas e crenças se consolida a partir da classe operária nascente, a qual, para cimentar-se, necessitava de um mínimo de homogeneidade intelectual e afetiva, e, por esse motivo, de por em comum as experiências místicas particulares a cada uma das raças constitutivas dessa plebe em vias de se organizar nos novos quadros de industrialização (BASTIDE, 1971, p. 407). Nesse cenário que começa a se reestruturar com a industrialização, com a proletarização do negro e a assimilação do imigrante, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao *espiritismo de Umbanda* (BASTIDE, 1971, p. 417).

No Norte e Nordeste, regiões de industrialização mais tardia, a Umbanda sofre, além das já citadas por Bastide, outras influências religiosas e culturais, bem como a do próprio ambiente natural em que foi sendo forjada ao longo dos séculos, inclusive mantendo laços mais estreitos com a Quimbanda, ao incluir no seu panteão a figura de Exu. Aliás, no sertão, a Umbanda vai ganhando forma literalmente em meio ao Inferno e a uma mentalidade moldada pela crença no Diabo. Basta pensarmos nos colonizadores que iam chegando para povoar o sertão, portadores de uma visão de mundo que vinha sendo plasmada a partir da península ibérica e da praça pública medieval.

Antes da partida para o Novo Mundo, o servo, liberado temporariamente de suas funções para os festejos do carnaval na praça pública, vira pelo avesso a imagem aterrorizante do maligno: o “diabo alegre” alegoriza a liberdade temporária do homem e relativiza o medo por meio do riso de escárnio. A conjunção da figura aterrorizante, elaborada pela Igreja, com a do alegre fantoche das diabruras medievais, viaja na bagagem dos colonos europeus que aportam no Brasil para povoar outro “Inferno”, o

sertão, concebido por viajantes, cronistas e missionários como *locus horrendus* desde o início da Colonização. Ao se depararem aqui com aspectos físico-naturais hostis, os europeus acreditavam que tanto a terra quanto a natureza brasileira estavam inexoravelmente assoladas pela presença demoníaca. Segundo Laura de Mello e Souza (1986, p. 32), em seu estudo sobre feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial:

[...] no que diz respeito à humanidade diversa, pintada de negro pelo escravo africano e de amarelo pelo indígena, venceu a diferença: infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia europeia... [...] Houve perplexidade ante as nuvens de insetos, as cobras enormes, o calor intenso; mas antes o canibalismo e a lassidão do indígena, a feitiçaria e a música ruidosa dos negros, a mestiçagem e, por fim, o desejo de autonomia dos colonos, houve repúdio.

Apesar do desejo de autonomia dos colonos, permanece o fato de que parte da ideologia trazida pelo europeu, navegantes e missionários, permaneceria arraigada no inconsciente coletivo do homem branco, de modo que daquele mundo infernalizado continuariam fazendo parte todos os indivíduos e todas as práticas e crenças que não estivessem em consonância com os dogmas da Igreja e com as regras do mundo “civilizado”. Não só índios eram demonizados por suas crenças e práticas rituais e antropofágicas, mas, sobretudo negros, primeiramente tratados como bestas, como nos faz entender o jesuíta Antonil no século XVIII ao nivelar escravos aos animais de tração: “Há anos que, pela mortandade dos escravos, cavalos, éguas e bois, ou pelo pouco rendimento da cana, não podem os senhores de engenho chegar a dar satisfação inteira do que prometeram” (ANTONIL, 2007, p. 109).

A Umbanda do Norte e Nordeste não só adota essa ideia do Diabo como também dialoga como outras culturas presentes no sertão. Com relação a esse diálogo, Laura de Mello e Souza (1986, p. 87-88) observa que na colônia, “Mestiços de branco, índio e negro, estavam como que “condenados” ao sincretismo pelo fato de não serem uma cristandade romana”, de modo que a cristandade brasileira fundava-se na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito de ter que engolir a escravidão, uma cristandade marcada, portanto, pelo estigma da não-fraternidade.

Diante disso, Laura enfatiza que a característica básica da nossa religiosidade de então é justamente seu caráter colonial e sincrético: branca, negra, indígena, a qual refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado. A historiadora conclui afirmando que o sincretismo

afro-católico, outorgado num primeiro momento pela classe dominante, foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas (MELLO E SOUZA, 1986, p. 93-94).

É provável que as adversidades naturais do sertão – as secas periódicas e seus efeitos sobre a produção agrícola, a vegetação hostil e o clima escaldante –, bem como a violência dos senhores de terra perpetrada contra os menos favorecidos, a perseguição da polícia, a indiferença dos políticos e das autoridades locais etc., tenham sido fatores determinantes do surgimento de uma Umbanda por assim dizer mais “agressiva” e de resistência no Norte e Nordeste. Certamente uma população desassistida elegeria para si heróis que os representasse perante as injustiças cotidianas, entidades que ajudassem a minimizar suas mazelas físicas, morais e sociais, e enfim, que fossem capazes de atender e vencer a todas as demandas, como tinham feito no passado as divindades africanas.

Laura de Mello e Souza (1986, p. 94) explica que a primeira seleção operada pela religião africana, instalada na Colônia, colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando, em contrapartida, as da guerra – Ogum –, da justiça – Xangô –, da vingança – Exu. Primeiro porque a religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil se tornaria diferente da de seus antepassados, haja vista que nem todos os escravos tinham a mesma origem, de modo que não pertenciam a uma única cultura: “Gêges, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua contribuição, refundindo-se à luz de necessidades e realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um outro quase sincretismo afro.”

O anseio por justiça pode justificar o fato de Xangô e Ogum terem se tornado os orixás mais cultuados no Nordeste, tanto na Umbanda como no Candomblé. Aliás, como bem observou Marilena Chauí (1996, p. 81), no Brasil, a busca pela justiça está presente em quase todas as práticas das religiões populares:

Essas religiões se oferecem não só como paliativos para as desgraças reais de um cotidiano percebido como sem saída (o famoso “ópio do povo”), mas também como elaboração realista e consciente das adversidades do cotidiano, funcionando como polo de resistência numa sociedade onde a cidadania foi recusada para a maioria e onde a opressão é a regra da existência social das camadas populares.

Para ilustrar isso, basta observarmos as mensagens estampadas nas letras dos pontos cantados na Umbanda e na Quimbanda, as quais falam muito mais da condição

de perseguidos e desvalidos dos adeptos do que das próprias divindades cultuadas – heróis eleitos para a vindita:

Negro Gerson (Gesso)

Papai, mamãe me chama
Meia-noite na encruzilhada!
Oi Saravá seu Negro Gerson!
À meia-noite na encruzilhada!
Ele é feiticeiro
Porque assim lhe convém!
Mas quem é filho de Gerson
Não deve temer a ninguém!

Exu Veludo

Auê Exu Veludo,
Seu cabrito deu um berro. (bis)
Rebentou cerca de arame,
Estourou portão de ferro.
Comigo ninguém pode,
Eu posso com tudo
Na minha encruzilhada
Eu me chamo Exu Veludo.

3. Candomblé

Embora a etimologia da palavra “candomblé” seja controversa, o *Novo dicionário banto do Brasil*, de Nei Lopes (2003, p. 62) sugere que o termo tenha se originado do quimbundo *kiamdombe* (negros), acrescido do ioruba *ilê* (casa), passando a significar “casa de negros”. Na “Introdução” à edição francesa de *O Candomblé da Bahia*, de 2000, de Roger Bastide, afirma-se que a palavra *candomblé*, em Salvador, designa

[...] tanto o lugar como as festas rituais de origem africana que ali se celebram regularmente – no Recife fala-se “xangô”. Esse território – esse terreiro – não é apenas uma extensão sagrada entre outras, mas também a base invisível de uma atividade física e mental que associa todos os sentidos do corpo e todos os modos de expressão – gestualidade, mensagem sonora, odores, perfumes, ritmo do tambor, a “música do transe” [...]. Uma linguagem sem escrita. [...] uma metafísica em gestação na qual o transe ou a possessão são apenas palavras que os observadores estrangeiros dão às suas metamorfoses (BASTIDE, 2001, p. 341).

Os candomblés do Brasil pertencem a “nações” diversas e, portanto, cultivam e perpetuam tradições diferentes. “Nação”, de acordo com Olga Cacciatore (1977, p.

178), é a “denominação do conjunto de rituais trazidos pelos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil e que determinaram os diversos tipos de candomblés”. Sérgio Ferretti (2013, p. 109), pontua que “Não apenas no candomblé, como nos demais modelos de organizações religiosas de origem africana, encontramos a categoria ‘nação’”.

Roger Bastide (2001, p. 29) cita algumas dessas “nações” no Brasil: angola, congo, jeje ou euê, nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da Costa dos Escravos), queto, ijexá etc., as quais podem ser distinguidas umas das outras “pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual”. Bastide (2001, p. 328) observa que os orixás da nação angola, ou banto, não diferem dos orixás dos quetos ou dos jejes, no entanto, se a mitologia e o ritual são os mesmos, existem certas diferenças no canto, no ritmo e na liturgia:

A nação angola resiste menos às influências estrangeiras que nascem do meio, brotam na nova pátria. Enquanto os nagôs e os daomeanos permanecem fiéis à pureza africana, o banto aceita com mais facilidade a linguagem dos portugueses em seus cânticos festivos. E também não despreza os espíritos dos caboclos. Unem aos deuses de seus pais os deuses da terra adotiva. É verdade que o sincretismo não é tão grande quanto na macumba, havendo mais justaposição do que a assimilação.

Em seu estudo sobre o fluxo e refluxo de escravos entre o Brasil e a África, Pierre Verger (1987, p. 9) salienta que, na Bahia, certos aspectos da cultura das comunidades africanas, provenientes da região do golfo de Benin, são muito visíveis ainda hoje e manifestam-se especialmente pela existência de cultos aos antigos *voduns* e orixás, semelhantes aos dos habitantes do sul do Daomé, hoje Benin, e sudoeste da Nigéria. Segundo Verger (1987, p. 9), o tráfico dos escravos em direção à Bahia pode ser dividido em quatro períodos:

- 1º. O ciclo da Guiné durante a segunda metade do século XVI;
- 2º. O ciclo de Angola e do Congo no século XVII;
- 3º. O ciclo da Costa da Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII; neste período tem início a vinda dos daomeanos (jejes).

4º. O ciclo da baía de Benin entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino; neste período continua o tráfico de daomeanos (jejes) e nagô-iorubás.

Embora diversas “nações” tenham desembarcado na costa brasileira, Bastide (2001, p. 29) enfatiza que “a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos”. Verger (1987, p. 10) observa que a forte predominância dos usos e costumes dos iorubás na Bahia seria explicável, sobretudo,

[...] pela vinda recente e maciça desse povo, e a resistência às influências culturais de seus donos viria da presença, entre os iorubás, de numerosos prisioneiros de guerra advindos de classe social elevada, além de sacerdotes conscientes do valor de suas instituições e firmemente ligados aos preceitos de sua religião.

Na Colônia e mesmo nas vésperas da Abolição, as danças e cantigas dos negros, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos ou manifestações do demônio, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam e invocavam as divindades africanas. Assim, quando o senhor passava ao lado de um grupo que cantava a força e o poder de *Sango* (Xangô), o trovão, ou de *Oya* (Iansã), divindade das tempestades e do rio Níger, ou de *Obatalá* (Oxalá), divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe: “*Yoyo*, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara e o Senhor do Bonfim” (VERGER, 2012, p. 23). O fato é que cada divindade africana foi sendo estrategicamente assimilada aos santos e virgens da religião católica, permitindo que, sob o véu de um aparente sincretismo, as tradições africanas sobrevivessem.

Verger (2012, p. 24) observa que, na Bahia, o *Candomblé*, bem como suas cerimônias, representam para seus adeptos as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Tais tradições permitiram que os negros continuassem sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião de seus senhores. Além disso, o *Candomblé* permite, enquanto organização social, que os negros se tornem membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados, proporcionando-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre encontravam em nossa civilização, pelo menos naquele momento.

Nem todos os orixás cultuados na África desembarcaram na costa brasileira, e, dentre os transplantados para os trópicos, muitos foram sendo esquecidos. Segundo Roger Bastide (1971, p. 90), nos novos quadros sociais em que foram inseridos, os negros encontraram nas organizações dos cantos, das nações, das reuniões de dança, dos batuques, os “nichos” apropriados onde pode se ocultar e sobreviver. Uma vez aqui aportada, “a religião africana tendeu a reconstituir no novo habitat a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não o conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha” (BASTIDE, 1971, p. 32).

4. Orisa (Orixás)

As relações entre os *Orisa* e os seres vivos possuem um caráter iminentemente familiar. As divindades africanas retornam a Terra (vindas do *Orun*), da qual parecem ter conservado a nostalgia, para receber saudações e oferendas dos homens e conceder-lhes, por sua vez, sua proteção. Verger (2012, p. 37) salienta que, na África, embora os cultos prestados aos *Orisa* dirijam-se, em princípio, às forças da natureza, na verdade a definição de *Orisa* é mais complexa, pois o orixá é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido. No antigo continente os orixás são também deuses de clã, segundo Bastide (2001, p. 153), e, por um lado, são considerados antepassados que outrora viveram na terra e que foram divinizados depois da morte. Por outro lado,

[...] constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia; não são, pois, adorados apenas pelos descendentes, membros do clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio – camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros. Esses dois caracteres não são contraditórios.

Isso nos leva a entender que no Candomblé, primordialmente, não existe uma linha separando o sagrado do humano, como bem observou Bernard Maupoil (apud VERGER, 2012, p. 38): “Um laço de solidariedade une o *Vodun* e os homens; eles se completam e não poderiam passar uns sem os outros.”

No Brasil, os *voduns* ou orixás mais cultuados são:

1. *Ogun* (Ogum), divindade dos ferreiros, das guerras, dos agricultores e de todos aqueles que trabalham com o ferro (VERGER, 2012, p. 32). É o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização pessoal (PRANDI, 2001, p. 21).
2. *Ososi* (Oxossi ou Odé), divindade dos caçadores. Ao lado de Erinlé ou Ibualama, Longun Edé e Otim, Oxossi é o guardião da vegetação e da fauna, detendo a chave da sobrevivência do homem através do trabalho (PRANDI, 2001, p. 21).
3. *Osumare* (Oxumarê), o arco-íris. É o deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e, por conseguinte, a prosperidade decorrente das boas colheitas (PRANDI, 2001, p. 21).
4. *Omolu ou Obaluaíye*, (Obaluaê), considerado o senhor da peste, da varíola e das doenças contagiosas (VERGER, 2012, p. 32), e também conhecedor de seus segredos e de sua cura (PRANDI, 2001, p. 21).
5. *Nana Buruku*, mãe de Omolu, a mais velha das divindades da água. Nanã é a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano (PRANDI, 2001, p. 20). O mito de Nanã se aproxima do mito babilônico da criação do homem a partir da lama do fundo dos rios, relatado em *Gilgamesh, rei de Uruk* (1992): Aruru, a deusa da criação, ao ter sido incentivada pelos deuses a criar um ser mortal, concebeu uma imagem no seu espírito e assim, mergulhou as suas mãos na água, entre os dedos apertou argila e deixou-a cair no deserto: e o nobre Enkidu foi criado (ANÔNIMO, 1992, p. 20).
6. *Yemoja* (Iemanjá), divindade das águas salgadas. Segundo Oba Olo Ocha (apud CABRERA, 2004, p. 30), *santero* da província de Matanzas, Cuba, “Iemanjá é a Rainha Universal porque é a Água, a salgada e a doce, o Mar, a Mãe de tudo o que foi criado”.
7. *Sango* (Xangô), deus do trovão e conhecedor dos caminhos do poder secular, governador da justiça. É praticamente o grande patrono das religiões dos orixás no Brasil (PRANDI, 2001, p. 21-22).
8. *Yansa* ou *Oya* (Iansã), mulher de *Sango*, Iansã dirige o vento, as tempestades e a sensualidade feminina; senhora do raio e soberana dos espíritos dos mortos, que encaminha para o outro mundo (PRANDI, 2001, p. 22).

9. *Osun* (Oxum), divindade das águas doces, preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade.
10. *Osala* (Oxalá), encabeça o panteão da Criação, formado de orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social (PRANDI, 2001, p. 23).

5. Considerações finais

Bastide (2001, p. 154) salienta que, quando transplantados da África para o Brasil, “os clãs africanos desaparecem na confusão das misturadas etnias, no caos das relações sexuais. A escravidão destrói a sociedade tribal, o regime das grandes senzalas mistura raças e clãs.” Como consequência, os orixás não são mais deuses de clãs, embora seus mitos de antepassados divinizados se mantenham.

Na verdade, se levarmos em consideração as diversas etnias e culturas aqui aportadas, suas crenças, culturas e visões de mundo, diríamos que, o que realmente ocorre é uma refundição entre culturas que já vinham assimilando, desde as suas origens, elementos de outras culturas com as quais iam entrando em contato, ou por meio da guerra, geralmente entre tribos, ou por outros meios. Aqui o culto africano vem juntar-se às crenças e visões de mundo do europeu, do judeu e do mouro, culturas que vinham sendo moldadas há séculos pela crença no fim do mundo e, em alguns casos, na segunda volta de Cristo ou no retorno do equânime d. rei Sebastião.

Numa sociedade assim constituída, em que negros viviam sob os auspícios do açoite e colonos subsistiam às voltas com as adversidades do meio, era de se esperar que divindades ligadas à justiça, a terra, ao fogo, aos ventos e tempestades, à abundância das águas doces e salgadas, à caça e à pesca, à cura das mazelas físicas e espirituais, se apresentassem na qualidade de heróis nos quais tais comunidades passariam a projetar suas esperanças e expectativas; que tais comunidades, desassistidas e à mercê dos caprichos da natureza hostil, inscrevessem suas histórias nos relatos arquetípicos sobre feitos e façanhas realizados por semelhantes divindades nas suas terras de origem.

6. Referências

- ANÔNIMO. *Gilgamesh, rei de Uruk* (uma lenda bíblica). Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Ars Poética, 1992.
- ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Introdução e notas de André Mansuy Diniz Silva, São Paulo: Edusp, 2007 (Documenta Uspiana II).
- AZEVEDO, J. *Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, vol. 1, 2008.

- BANDEIRA, A. C. *O que é Umbanda: ensaio histórico doutrinário*. São Paulo: Eco, 1970.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira/Edusp, vol. 1 e 2, 1971.
- _____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CABRERA, L. *Iemanjá & Oxum: Iniciações, ialorixás e olorixás*. Trad. Carlos Eugênio M. de Moura. São Paulo: Edusp, 2004.
- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.
- CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência: Aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- COSTA, H. S. Cedro da. *Umbanda, uma religião sincrética e brasileira*. Tese de Doutorado, Pontífica Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2013.
- FERREIRA, A. B. H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. 2. ed. São Paulo: Edusp/Arché, 2013.
- FEU – Federação Espírita de Umbanda. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: FEU/”Jornal do Comércio”, 1942.
- GAMA, L. *Primeiras trovas burlescas e outros poemas*. Organização e introdução Lígia F. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GUIMARÃES, B. *Histórias e tradições da Província de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Garnier, 1867.
- ITAOMAN, M. *Pemba: a grafia sagrada dos orixás*. Brasília: Thesaurus, 1990.
- KOGURUMA, P. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do café”, 1890-1920*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2001.
- LOPES, N. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MATOS, G. *Obras completas*. Salvador: Janaína, 1969.
- MELLO E SOUZA, L. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- NASCIMENTO, A. A. Soares. *Candomblé e Umbanda: Práticas Religiosas da Identidade Negra no Brasil*. In: *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, n. 9, p. 923-944, dez. de 2010.
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, vol. 1, 1940 (Brasiliana, 188).
- RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil* [on line]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. <http://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso: 19/05/2017.
- SILVA, V. G. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SIQUEIRA, S. A. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- TINHORÃO, J. R. *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008.

TRINDADE, L. M. S. *Construções míticas e História: estudo das representações simbólicas e relações sociais em São Paulo, do século XVIII à atualidade*. São Paulo, tese de livre-docência, FFLCH/USP, Antropologia Social, 1991.

VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Dos séculos XVII a XIX. Trad. Tasso Gadzanis. 2. ed. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. Carlos Eugênio M. de Moura. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2012.