

Resenha

Candomblé e umbanda: a devoção em revista

Samuel Correa Duarte*

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5. ed. – São Paulo: Selo Negro, 2005. 149 p.

Vagner Gonçalves da Silva (1960-) é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Sua atuação acadêmica é focada principalmente nas temáticas da etnografia das populações afro-brasileiras, antropologia urbana e teoria antropológica. É autor de diversos trabalhos versando sobre cultura e religiões afro-brasileiras, com destaque para *Orixás da metrópole* e *O antropólogo e sua magia*. É também organizador da coleção *Memória Afro-Brasileira*, publicada pelo Selo Negro Edições.

A introdução da obra, intitulada “Uma História que não está nos livros”, destaca a ausência das religiões afro-brasileiras dos livros que tratam da formação histórica brasileira. Sendo assim, se propõe a suprir essa lacuna, buscando descrever suas origens e especificidades, destacando os casos do candomblé e da umbanda. Dentre as dificuldades no trato da questão em tela, o autor aponta a marginalização das religiões associadas com praticantes das classes populares; a parcialidade e preconceito dos registros oficiais; a centralidade da oralidade nas práticas e transmissão das crenças dos cultos afro-brasileiros; a ausência de uma hierarquia clerical e a autonomia dos terreiros. Registra que os cultos afro-brasileiros praticam o transe, o sacrifício de animais pode estar presente, admitem o pensamento mágico – elementos

* Bacharel em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará. Professor Adjunto do quadro permanente da Universidade Federal do Maranhão na área de Ciências Sociais, no curso de Pedagogia, campus cidade de Codó.

que também se fazem notar no cristianismo, ainda que de forma sublimada, como na glossolalia e na santa ceia. Ponto interessante é que candomblé e umbanda pensam a dualidade bem/mal de forma transitiva e fluída, rompendo com o maniqueísmo cristão. O autor argumenta que o sistema de crenças e símbolos afro-brasileiros apontam para as origens étnicas e sociais de seus praticantes, para a herança da escravidão e a luta contra o racismo religioso.

No capítulo 1, intitulado “O universo social e religioso do Brasil colonial”, Silva (2005) busca traçar as origens das tradições religiosas afro-brasileiras. No contexto colonial, a Igreja Católica trabalhou para consolidar sua presença na catequese indígena e na formação das vilas e núcleos urbanos. Inicialmente, a mão de obra escrava nos latifúndios açucareiros era constituída por indígenas, sendo estes gradativamente substituídos pelos negros traficados da África. As religiões afro-brasileiras são tributárias desse processo colonial, que decorreu com o concurso do trabalho forçado de indígenas e de africanos, sob o domínio do elemento europeu. Durante o período colonial e até o advento da República, devemos observar que o catolicismo foi a religião oficial de Estado, deixando na clandestinidade as demais práticas religiosas. A proeminência dos santos católicos exerceu papel importante na formação cultural brasileira e um ativo intercâmbio com as tradições africanas aqui recriadas – o misticismo e a magia que impregnavam o catolicismo popular foram a chave do diálogo com as práticas africanas.

Em relação aos indígenas, os contatos iniciais entre estes e os europeus foram marcados pelo conflito e a dizimação dos nativos, que aos poucos foram sendo subjugados e forçados ao trabalho na colonização. Por meio do proselitismo das missões jesuítas se buscou agregar a população indígena sob o manto da religião católica. Mas nesse processo de conversão em larga escala, as crenças cristãs se imiscuíram com as crenças nativas na atividade prática dos elementos autóctones – em particular a atuação do xamã, a força da ancestralidade, os rituais de cura e prescrições alimentares.

A respeito das origens africanas dos escravos remetidos ao Brasil, registra-se uma ampla diversidade, mas que pode ser divisada em dois grupos: sudaneses, trazidos da África Ocidental, incluindo elementos islamizados; bantos, trazidos da África Setentrional, em particular angolanos e moçambicanos – esse segundo grupo exerceu influência marcante na formação cultural brasileira. Cabe ressaltar que o elemento africano já tinha contato com o cristianismo antes do tráfico para o Brasil, tendo em vista a presença europeia na África. Nesse sentido, africanos e indígenas eram partes subjugadas

de um mesmo processo colonial, com a diferença fundamental de que o negro, degredado de sua terra nativa, precisava agora lutar pela manutenção/recriação de sua matriz cultural num espaço social que lhe era estranho.

Quanto à Igreja Católica, se de um lado tivemos o protesto de jesuítas frente às condições desumanas a que os escravos africanos foram submetidos, de outro lado, a posição clerical oficial buscou justificar o escravismo, com o discurso de resignação e obediência que dirigiam à população escravizada, de modo que a escravidão negra no Brasil contou com a conivência e adesão extraoficial da Igreja, a ponto de padres possuírem seus próprios escravos. A Coroa portuguesa requisitava inclusive à Igreja a realização do batismo dos escravos trazidos ao Brasil, como parte do processo de incorporação destes à força de trabalho. A atuação da Igreja Católica diante das tradições religiosas africanas foi marcada pela ambiguidade – de um lado a tolerância aos batuques, ritos e danças que os escravos praticavam nos terreiros adjacentes às senzalas; de outro lado a proscrição das crenças, sacrifícios e práticas mágicas dos elementos africanos.

O catolicismo no Brasil, que se inicia pela instalação de capelas em fazendas, logo se firmaria nas vilas e cidades formadas nos arredores de engenhos e minas de ouro, liderando o processo de povoamento e a vida cultural - à Igreja competiam as tarefas típicas do ofício sagrado e a educação das frações jovens. Com a expansão das cidades começaram a surgir comunidades de negros alforriados e mestiços que praticavam suas danças e batuques. O clero católico buscou amealhar esses negros em contexto urbano para suas fileiras, mas no espaço das igrejas a segregação demarcava os espaços da nobreza branca e isolava nos pórticos os prosélitos negros. A proscrição das tradições africanas do espaço católico levaria à criação, pelos negros convertidos, de um cristianismo popular marcado por celebrações como as congadas e folias de reis.

Nesse sentido, num contexto marcado pela ambiguidade inclusão/segregação, cabe destacar a atuação dos jesuítas na criação da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, com vistas a atrair o elemento africano para o credo católico. Cabe ressaltar, que a adesão do negro às crenças do colonizador não implicou numa substituição de suas próprias crenças nativas, mas numa composição original, que constitui o que geralmente se denominam cultos afro-brasileiros.

No segundo capítulo, “O candomblé e a reinvenção da África no Brasil”, Silva (2005) argumenta que a origem dessa vertente religiosa remonta

à forma organizada de culto africano denominado calundu, que transitou dos espaços rurais para o meio urbano. Consistiam em cultos nos quais se conjugavam elementos africanos como o uso de atabaques e a prática de transes; bem como elementos católicos como crucifixos e representações de anjos. Nas cidades, as moradias coletivas de pessoas negras eram também utilizadas como locais de culto, o que já aponta para uma característica dos cultos afro-brasileiros, que consiste na contiguidade entre o espaço doméstico e o espaço sagrado. Isso permitiu aos terreiros se tornarem locais de solidariedade e resistência frente a dominação branca e à opressão racial.

Com o processo histórico que levou à abolição da escravatura em 1888 e à Proclamação da República em 1889, abriu-se caminho para a afirmação da liberdade de consciência da população afro-brasileira. Internamente, verificamos a emergência de uma burguesia industrial, que percebia a escravidão como um entrave para a formação de um mercado de trabalho livre; externamente, ocorria a pressão de ingleses e norte-americanos pelo fim da escravidão e abertura do mercado consumidor no Brasil. Esses fatores consociados contribuíram para a derrocada da monarquia e o fim da escravidão.

A dissolução do modelo escravista, que estava na base da sociedade agrária, marcou também a afirmação da sociedade urbana, com seu modelo de trabalho assalariado. De forma abrupta, a população negra se viu livre e, ao mesmo tempo, à mercê do poder econômico, o que fazia parte do projeto, ao servir como mão de obra a baixo custo para a burguesia industrial (FERNANDES, 1978).

A sociedade brasileira pós-Lei Áurea não eliminaria sua herança escravocrata, perceptível na pauperização da população negra, sua segregação nas periferias urbanas e marginalização pelas estruturas de Estado – antes repressivo do que provedor. Em fins do século XIX, o médico Nina Rodrigues realizaria estudo a partir de terreiros de candomblé na cidade de Salvador, destacando o politeísmo e o animismo como características daquele culto – o que, para ele, seriam indicadores da inferioridade da raça negra por não atingir a sofisticação da metafísica cristã. A decorrência de seu estudo é que a presença africana no Brasil condenaria a nação ao atraso, devendo a cultura negra ser expurgada – destacando a religião afro-brasileira - com vistas a abrir as vias do progresso nacional. Temos aqui a expressão do racismo legitimado por argumentos pseudocientíficos.

Nessa lógica racista é que atuaram as políticas urbanas do início do século XX, em particular no caso da gestão Pereira Passos no Rio de Janeiro,

com “Bota-Abaixo” que foi aplicado contra as moradias precárias dos cortiços que abrigavam famílias negras e pobres, sob o manto do discurso higienista e a lógica modernizante. Por trás desse tipo de ação estava a percepção racista de que a cultura europeia deveria ser hegemônica na cidade, expulsando as práticas típicas da população negra, incluindo sua religiosidade e locais de culto. Recebia-se de bom grado a mão de obra do trabalhador negro, mas não sua cultura. É nesse sentido que a manutenção das crenças e práticas religiosas afro-brasileira iriam, mais uma vez, apontar para um ato de resistência.

Os terreiros eram organizados em torno da família do pai/mãe de santo, num sistema no qual o parentesco exercia papel central. A tradição oral reporta que os laços étnicos originários também exerciam influência na formação das comunidades religiosas afro-brasileiras – laços esses que foram se afrouxando com o ingresso de elementos crioulos, mulatos e mesmo brancos. No terreiro, a admissão de um novo membro implicava a iniciação deste pelas mãos do pai/mãe de santo, que seria dali por diante seu guia espiritual, formando uma irmandade.

Cabe ressaltar que as divindades africanas, as quais detinham templos e ritos próprios na África, passaram a compartilhar o mesmo espaço sagrado na recriação do universo religioso africano no contexto brasileiro. Assim é que, de Xangô a Oxum, se formou um único panteão que povoa a mística dos cultos afro-brasileiros, ao que se adicionaram os santos católicos e entidades indígenas. No candomblé recriado no Brasil, destacaram-se dois modelos de culto – o rito jeje-nagô, no qual subsiste o culto dos orixás na forma do candomblé queto e o culto aos voduns no candomblé jeje; e o rito angola, no qual se cultuam inquices, mas também orixás, voduns e vunjes. O candomblé de Angola obteve grande difusão pelo território brasileiro.

No terceiro capítulo, “O panteão e as denominações regionais das religiões afro-brasileiras”, Silva (2005) aprofunda a descrição das especificidades dos cultos afro-brasileiros. Nesse sentido, aponta a associação entre deuses como uma característica marcante, num processo facilitado pelas semelhanças originárias entre os orixás iorubas, os voduns jejes e os inquices bantos – que eram vistos como formas espirituais com traços humanos e suscetíveis à incorporação.

Também devemos registrar a crença compartilhada em criadores do mundo e da vida, no panteão de cada linhagem religiosa – Olodumarê para os iorubás; Mavu e Lissa para os jejes e Zambi para os Bantos. O autor procurou descrever as propriedades dos principais deuses de origem africana

e suas possíveis interlocuções com santos católicos. Traduzimos a exposição do autor no quadro a seguir.

Quadro 1. Panteão religioso afro-brasileiro, adaptado de SILVA, 2005.

Divindade africana	Características	Correspondência
Exu	Mensageiro entre céus e terra; atua sobre a fertilização.	Diabo cristão
Ogum	Controle da guerra e do fogo	Santo Antônio; São Jorge
Oxóssi	Caçador, senhor das matas	São Sebastião; São Jorge; São Miguel
Obaluajê/Omolu	Controle sobre epidemias e doenças contagiosas	São Lázaro; São Roque
Ossaim	Uso das folhas, das ervas e medicamentos	São Benedito; São Roque; São Jorge
Xangô	De origem real, é senhor dos raios e trovões	São Jerônimo; São Pedro
Oxum	Deusa iorubana da água doce, dos lagos, das fontes e cachoeiras	Nossa Senhora da Conceição
Iemanjá	Progenitora dos outros orixás; deusa das águas	Nossa Senhora dos Navegantes
Iansã ou Oyá	Deusa iorubana dos ventos, raios e tempestades	Santa Bárbara
Oxalá	Orixá designado por Olodumarê para conduzir a criação	Jesus; Senhor do Bonfim

Além de um complexo panteão de divindades, a tradição afro-brasileira também consagra uma série de ritos que conectam as crenças do candomblé a uma diversidade de práticas regionais.

Tradição	Características	Local de ocorrência
----------	-----------------	---------------------

Quadro 2. Ritos afro-brasileiros, adaptado de SILVA, 2005.

Tradição	Características	Local de ocorrência
Tambor de Mina	Os voduns são cultuados de acordo com as famílias mitológicas; rezas e ladainhas frente a oratório cristão; recepciona encantados diversos como caboclos da mata; os fidalgos ou nobres portugueses e franceses; os turcos ou mouros.	Maranhão e Pará
Cabula (extinta)	Recebeu forte influência das práticas bantos; os ritos ocorriam em casa ou na mata, sendo denominada mesa, em geral, dedicadas a Santa Bárbara e Santa Maria.	Espírito Santo
Macumba	O chefe do culto era chamado de embanda e seus ajudantes de cambone; agrupa as entidades em falanges.	Rio de Janeiro
Candomblé de caboclo	Os caboclos correspondem aos espíritos da terra, representam os indígenas catequizados; atuam como curandeiros e feiticeiros.	Interior do país, áreas rurais
Catimbó, pajelança e cura	Constituem religiões de magia e cura baseada em culto de mestres – entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos caboclos. A invocação dos espíritos combina rezas católicas e danças nativas; consumo da ju-rema sagrada.	Da Amazônia a Pernambuco

No quarto capítulo, intitulado “Umbanda: uma religião à moda brasileira”, o autor procura descrever essa religião afro-brasileira como um autêntico experimento místico nativo, composto por uma gama de elementos multiculturais. Reporta às expressões das religiões afro-brasileiras na literatura de Jorge Amado e na música de Dorival Caymmi como elementos de popularização da cultura negra e ruptura com os estereótipos racistas que grassam na sociedade brasileira. Não por acaso, por meio da obra de Jorge Amado, o fotógrafo e etnólogo Pierre Verger fixaria residência na Bahia, com o intuito de registrar a riqueza da religião dos orixás. Pela ação dessas e tantas outras personalidades, a questão afro-brasileira se tornou parte inevitável do debate sobre nossa formação cultural.

O kardecismo, originado na França no século XIX pela atividade espiritual de Allan Kardec, obteve grande penetração entre a elite carioca,

acostumada a reproduzir nos trópicos a cultura francófona. A mistura entre argumentos científicos e crenças espiritualistas casaria com o racionalismo típico do positivismo, que detinha popularidade entre os representantes de nossa elite, e o desejo contínuo por experiências místicas, como o transe, as incorporações e revelações. A partir disso é que a literatura psicografada por médiuns passa a interessar a uma elite letrada. É nesse contexto que surgiria a Umbanda.

A emergência da Umbanda, ainda em princípios do século XX, pode ser entendida como uma manifestação dessa busca pela identidade nacional para além da estreita reprodução dos modelos europeus. A constituição da Umbanda remonta ao processo de mistura entre o kardecismo praticado em grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo, elementos dos cultos afro-brasileiros – como a cabula de origem banto, a invocação de espíritos ameríndios de caboclos - e a devoção a santos do catolicismo popular, formando uma amálgama de crenças original.

O contexto em que a Umbanda se forma como um culto brasileiro foi marcado pelos processos históricos desencadeados em fins do século XIX e início do século XX – eventos que abalaram a organização social como a abolição da escravatura, a Proclamação da República e a gradativa incorporação subalternizada dos negros na sociedade de classes, criando um ambiente propício a uma busca por formas híbridas de identidade nacional, que conjugassem diferentes elementos raciais e culturais.

Um dos mitos de origem da Umbanda diz respeito ao caso de seu fundador, Zélio de Moraes, que a 15 de novembro de 1908, numa reunião espírita, na cidade de Niterói-RJ, manifestou a presença do Caboclo das Sete Encruzilhadas, o que foi repreendido por lideranças presentes, por se considerar a espiritualidade de negros e indígenas como pouco evoluídas. Diante dessa rejeição, Zélio de Moraes fundaria no dia seguinte a nova religião, na qual as entidades de origem africana e indígena teriam livre curso (ROHDE, 2009)

Silva (2005) alerta que o episódio de Zélio de Moraes representa um evento no contexto mais amplo de formação de terreiros e irradiação da fé umbandista em diferentes partes do país. Com a valorização da cultura nacional a partir da atuação da elite intelectual paulistana (vide *Semana de Arte Moderna de 1922*), abrem-se as portas para que expressões da cultura religiosa nativa reivindiquem sua liberdade de consciência frente a um Estado ainda impregnado de racismo e repressão. A posição da umbanda como

instância de mediação entre a cultura europeia, via kardecismo, e a cultura africana, via candomblé, permitia ao mesmo tempo embranquecer a macumba, estigmatizada pelas forças policiais, e empretecer os valores e ritos kardecistas. Saem de cena os sacrifícios de animais e se acentuam os aspectos mágicos da possessão e do uso do tarot.

Nesse sentido, Rezende (2016) entende que as entidades da Umbanda refletem o processo de construção da identidade nacional, ressaltando nesse processo o papel das figuras subalternizadas e regionais. As manifestações de entidades negras, como os pretos velhos, e indígenas, como os caboclos, desautorizadas pelo Cristianismo dominante, são incentivadas na Umbanda, o que a torna mais inclusiva e aberta aos extratos sociais inferiores.

A pauta central das manifestações das entidades típicas da Umbanda é o que podemos identificar com uma educação moral – a cultura da paz, a prática da fraternidade, o exercício do amor, da tolerância etc. Ao acolher pessoas na sua condição de vulnerabilidade social, física e psíquica, a Umbanda, enquanto prática religiosa, permite trabalhar as mazelas situacionais dos seus partícipes de forma atemporal, visto que a perspectiva espiritual se conecta ao eterno – as diversas encarnações confluem para a construção do presente e seu devir.

Silva (2005) destaca uma importante distinção entre candomblé e umbanda em termos organizacionais, na medida em que a primeira, como vimos, foi tributária da ação das famílias de santo para a reconstrução original da mística africana entre negros desagregados pela ação do tráfico escravista; enquanto a segunda adotou um modelo cartorial – pessoal e territorial – que determinava a divisão de tarefas e obrigações dos membros no plano do terreiro enquanto organização. Nessa mesma linha começaram a surgir as federações de umbanda, reproduzindo o sistema administrativo utilizado pelo kardecismo, com a ressalva de que, se nesse último há um código de fé e prática descrito na obra de Allan Kardec, na Umbanda há um conjunto mais ou menos difuso de crenças, rituais e saberes, os quais são comunicados pela tradição intergeracional, levando a sensíveis variações regionais.

Podemos traçar um paralelo interessante entre as deidades nas tradições do candomblé, do kardecismo e da umbanda. Na perspectiva do candomblé, existem deuses que tutelam o clã, a linhagem e mesmo a cidade, de modo que a eles é devida a devoção como parte de um pacto de proteção – e a cada deidade são atribuídos poderes específicos e adorados por meio de uma ritualística própria. No kardecismo, são os espíritos dos mortos que se

comunicam com os vivos através dos médiuns – em particular, pessoas que completaram seu curso terreno e voltam com a missão de auxiliar os viventes na sua evolução, tal qual Bezerra de Menezes, por exemplo. Na umbanda as entidades se posicionam numa espécie de zona intermediária entre as deidades do candomblé e os espíritos do kardecismo, na medida em que os orixás são percebidos como parte de uma espiritualidade evoluída que se comunica com o plano terreno por meio de vibrações.

Por fim, na conclusão, Silva (2005) aponta para o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras como expressão da atividade cultural de grupos étnico-raciais subalternos, que encontraram no plano místico seu meio de representar sua trajetória, lutas e sonhos. Nesse sentido, é compreensível a homologia entre os cultos afro-brasileiros e as tradições do catolicismo popular e as tradições indígenas, visto que partilham a mesma angústia fundamental: a pauperização e a criminalização. Sendo assim, há uma linha que une Antônio Conselheiro, Mãe Menininha do Gantois e Zélio Fernandino de Moraes, dentre tantos nomes da religiosidade em terras brasileiras.

Bibliografia

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978, v. 1.

REZENDE, L. L. **Força africana, força divina: trânsitos entre África e Brasil através da figura umbandista dos pretos-velhos**. Mosaico, v. 7, n. 10, 2016.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, p. 77-96, março 2009.

Submetida em: 6-3-2022

Aceita em: 18-12-2022