

Beatriz Góis Dantas

Vovó Nagô e Papai Branco

Usos e abusos da África no Brasil

**graal**



Copyright by  
Beatriz Góis Dantas, 1988

Capa  
Moema Cavalcanti

Revisão  
Marcia Coutourké Menin  
Oscar Faria Menin

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Dantas, Beatriz Góis.  
D21v Vovó Nagô e papai branco : usos e abusos  
da África no Brasil / Beatriz Góis Dantas. — Rio  
de Janeiro : Graal, 1988.  
Bibliografia.  
1. Religião primitiva — Brasil 2. Umbanda  
(Culto) I. Título.  
88-1015 CDD-299.60981

Índices para catálogo sistemático:  
1. Brasil : Religiões de origem africana 299.60981  
2. Religiões afro-brasileiras 299.60981  
3. Umbanda : Religiões afro-brasileiras 299.60981

Direitos adquiridos por  
EDIÇÕES GRAAL LTDA.  
Rua Hermenegildo de Barros, 31-A  
Glória, Rio de Janeiro, RJ  
CEP: 20241  
Tel.: 252-8582

3.º Trimestre de 1988  
Impresso no Brasil/Printed in Brazil

"A pureza é inimiga da mudança, da  
ambigüidade e comprometimento. Na  
verdade, muitos de nós nos sentiria-  
mos mais seguros se nossa experiência  
pudesse ser inflexível e fixada na  
forma."

Mary Douglas  
*Pureza e perigo*, 196

## SUMÁRIO

Apresentação .....	11
Prefácio .....	13
Introdução .....	19

### *CAPÍTULO I*

A configuração do prestígio em terreiros de Xangô .....	31
Os "de fora" classificam os terreiros .....	33
Os Terreiros se vêem a si mesmos .....	35
Sobre as diferenças .....	41
As Diferenças vistas pelos "de dentro" .....	42
A Importância dos terreiros vista pelos "de dentro" .....	44
O Ideal e o real .....	46
A Importância dos terreiros vista pelos "de fora" .....	52
As Razões do sucesso .....	54

### *CAPÍTULO II*

O Nagô fala de si .....	59
Da história ao mito .....	59
O Culto doméstico aos orixás .....	62
O Relato sobre as origens .....	66
A "História" da mãe-de-santo .....	70
"Papai branco" .....	70
"Vovó nagô" .....	74
O Trabalho .....	80
A Predestinação .....	81
Os Descendentes de Nagô e seu lugar no grupo .....	87
A Herança africana do terreiro nagô .....	91
Os Sinais da ortodoxia africana .....	91

### *CAPÍTULO III*

O Nagô fala sobre "os outros" .....	117
Malês — os que desapareceram por fazer o Mal .....	117
De africano a Toré — a trajetória dos misturados .....	121

### A MEMÓRIA DE

Josefina Leite Campos,  
professora que com fé e compe-  
tência iniciou-me na aventura da  
Antropologia.

Bilina de Laranjeiras,  
com quem aprendi que iniciar  
filhos-de-santo é, também, um ato  
de competência e fé.

Toré — da tradição indígena degenerada ao que trabalha com Exu para fazer o Mal .....	125
Umbanda — a que cobra dinheiro da irmandade .....	130
“Crentes — os que não combina com nós” .....	134
“Igreja Católica — aquela com quem nós mistura” ...	134
A Lógica do “puro” e do “misturado” .....	139

#### CAPÍTULO IV

A construção e o significado da “pureza nagô” .....	145
Os Diferentes contornos dos ‘nagôs puros’ .....	145
A África e o regionalismo nordestino .....	150
A Exaltação de Nagô e a “democracia cultural” .....	161
O Confronto entre a Lei e a Ciência — Nina Rodrigues .....	165
O Caso de Pernambuco .....	174
O Caso da Bahia .....	182
Os Congressos Afro-Brasileiros e a popularização da herança africana .....	192
A Significação da “volta à África” e da exaltação do “nagô puro” .....	201
África negada versus África exaltada, um paralelo entre a Umbanda e o Candomblé .....	209

#### CAPÍTULO V

Os usos da África pelo terreiro Nagô .....	217
As Tradições e o culto ao passado da cidade .....	217
O Nagô e os “brancos”: o recorte sobre as tradições populares .....	220
O Padre, as tradições e o Nagô .....	225
A Linguagem da África como estratégia de sobrevivência	230
Conclusão .....	241
Bibliografia .....	249
Glossário .....	257

## APRESENTAÇÃO

Este trabalho repete a trajetória de muitos outros que hoje circulam sob a forma de livro. Em 1982, apresentei-o à UNICAMP como Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Os examinadores João Batista Borges Pereira, Peter Fry e Manuela Carneiro da Cunha apresentaram críticas e sugestões que anotei com o propósito de incorporar ao retomar o trabalho para publicação. O tempo foi passando, tornei-me ciente de outras críticas e sugestões resultantes de discussões e leituras diversas, mas não consegui retomar o trabalho e melhorá-lo conforme o meu desejo. Os muitos pedidos de cópias que atendi convenceram-me de que, de certo modo, ele já estava em circulação e, junto com a insistência dos amigos em vê-lo como livro, ajudaram-me a vencer as resistências de publicar a versão original, que conserva muitas das marcas do trabalho acadêmico. Espero que ajude a ampliar as discussões sobre as chamadas religiões afro-brasileiras, que têm sido objeto de poucas publicações na última década.

De diferentes modos, pessoas e instituições contribuíram para a realização deste trabalho. Aqui expresso-lhes o meu agradecimento:

À Universidade Federal de Sergipe, pela oportunidade de afastamento para cursar o Mestrado, e à CAPES/PICD, pela concessão de bolsa de estudo.

Aos professores Maria Manuela Carneiro da Cunha, orientadora, e Peter Fry, co-orientador, que juntos viram nascer a idéia deste trabalho, acreditaram nele e acompanharam sua elaboração, animando-me com entusiasmo, discussões, sugestões e amizade.

Aos colegas e professores do Mestrado em Antropologia Social da UNICAMP, particularmente Rubem César Fernandes, Mariza Correa, Mauro Almeida, Antônio Augusto Arantes Neto e Carlos Rodrigues Brandão, pelas críticas e sugestões, sobretudo quando da apresentação do projeto do trabalho.

A Gisélia Góis Santana, que teve a paciência de decifrar meus manuscritos que Francisco José Costa Dantas e Rosa Virgínia Bonfim revisaram em sua forma final.

Aos muitos pais, mães e filhos-de-santo de Laranjeiras, em particular aos membros do Terreiro de Bilina, que me aceitaram com meu "querer saber para estudo", diferente do seu saber-vivência.

Aos muitos parentes consanguíneos e afins, que me deram apoio nos momentos mais difíceis, especialmente a Ibarê Júnior e Sílvia, os filhos, que partilharam comigo a disciplina e os sacrifícios impostos pela elaboração deste trabalho, amenizados e dignificados pela presença amiga e estimulante de Ibarê, companheiro de jornada.

Aracaju, julho de 1986

## PREFÁCIO

Certa vez, confiou-me uma amiga negra que o maior problema que enfrentava como negra era que nunca sabia quando ia ser carinhosamente aceita ou rudemente rejeitada pelos brancos.

No pequeno bairro rural paulista de Cafundó, onde moram os descendentes de uma comunidade de escravos, e onde pesquisei sua "língua africana" há algum tempo com Carlos Vogt e Bob Slenes, conta-se a história de dois senhores de escravos naquela região. Um era "bom", o outro "ruim". O primeiro cuidava de seus escravos, não negava comida nem ajuda em tempos difíceis. O segundo era cruel ao extremo: estuprava as escravas e não hesitava em aplicar a tortura da roda-d'água por qualquer mínima infração.

Nos livros de história, há (simplificando muito) duas rivais interpretações "oficiais" das raízes e da natureza das relações raciais no Brasil como um todo. A primeira (e por muito tempo dominante) reza que brancos e negros forjaram, cordialmente, e cada um com os dotes de sua cultura de origem, uma "democracia racial". Nesta interpretação, as religiões afro-brasileiras representam a "contribuição" africana ao *melting pot* brasileiro. A segunda reclama o oposto: brancos e negros vivem em conflito. Os primeiros dominam impiedosamente os segundos, que, através de várias formas de resistência, lutam bravamente para conquistar a igualdade. Nesta acepção, o Candomblé, a Umbanda e a Macumba são

formas de “resistência cultural”, através das quais os negros mantêm sua identidade própria *vis-à-vis* a “cultura branca dominante”. Há um contingente grande, poderoso e programático, defensor desta versão da história, que pensa que a identidade negra contemporânea *deve* passar pelo Candomblé, *locus* da tradição africana na Terra da Santa Cruz. Aliás, em ambas as histórias, as religiões afro-brasileiras são vistas como extensões da África no Brasil, mesmo se o “sincretismo” com a religião católica romana apresenta alguns “desvios de caminho”.

Creio que nenhuma dessas histórias é adequada. Creio, porém, que ambas, juntamente, se aproximam da verdade. A história da *formação* das relações raciais é seguramente uma história de conflitos e alianças entre brancos e negros, uma complexa e intrincada trama de oposições e convivências, de ódios e paixões, de repugnâncias e acolhimentos. Se é verdade que os brasileiros de ascendência africana muito evidente (os 45% da população que se classificam de “pretos” e “pardos” para o recenseador do IBGE) são os mais prejudicados em matéria de salário, tipo de emprego (ou desemprego), expectativa de vida e vários outros indicadores sociais, é igualmente verdade que tamanha desigualdade não se efetuou mecanicamente através de uma clara oposição entre brancos e negros, como é o caso, por exemplo na África do Sul. Entre nós, as fronteiras são borradas e mutáveis: a miscigenação é legião; nosso sistema de classificação racial reconhece não apenas brancos e negros mas loiros, morenos, cafuzos, mamelucos, pardos, mulatos, pretos e sararás; brancos e negros caem juntos no samba; saboreamos hambúrguer e batatas fritas, mas a comida dos escravos é nosso prato nacional; alguns de nós somos protestantes, quase todos são católicos romanos, mas quem não é macumbeiro também?

Não temos um Harlem, bairro exclusivo de negros; não temos dois grupos étnicos distintos, cada um com sua linguagem e cultura, como no Peru, por exemplo; e não temos formas religiosas que são restritas a um grupo étnico, como é o caso das religiões tradicionais e sincréticas dos Zulu e Xhosa da África do Sul. Temos, isto sim, gradações e super-

posições nos planos biológico, social e cultural, de tal forma que as teorias e interpretações geradas alhures funcionam muito pouco para nos esclarecer a nós mesmos. Talvez seja por isso que se escuta tanto dos brasileiros “só no Brasil”, e, dos estrangeiros perplexos, “o Brasil realmente é muito complexo, não dá para entender”. Talvez seja por isso também que os brasileiros como um todo gastam tanto tempo e angústia procurando sua “identidade nacional”, e os segmentos negros, sua “identidade negra”.

Mesmo que Beatriz Góis Dantas não concorde com estas observações disparadas, foi seu livro, *Vovó Nagô e Papai Branco*, que as provocou. Seguem, penso eu, o espírito de sua análise da *formação* das religiões afro-brasileiras na pequena e antiga cidade de Laranjeiras, no Estado de Sergipe.

*Vovó Nagô e Papai Branco* é um livro polêmico, desmistificador e iconoclasta. As duas grandes interpretações da formação das religiões afro-brasileiras simplesmente caem por terra perante a argumentação da Autora. Para ela, os terreiros que conhecemos hoje em dia não são simplesmente manifestações da “contribuição” do negro ao *melting pot* brasileiro. E nem, tampouco, resultado de um longo e mecânico processo de “resistência” dos negros contra a dominação dos brancos. A Autora descarta essas duas “histórias oficiais” para mostrar que a configuração das religiões afro-brasileiras não se dá apenas através do embate entre brancos dominantes e negros dominados, nem tampouco através de uma simples mistura de culturas; mas sim através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães-de-santo, padres e antropólogos. É na justaposição das posições ideológicas e teóricas destes e de outros atores sociais que se constitui a cada momento o panorama das formas religiosas denominadas “afro-brasileiras”.

A heroína do livro de Beatriz Góis Dantas é Mãe Bilina, nascida Umbelina de Araújo, e finada chefe do terreiro “nagô” mais tradicional de Laranjeiras: Terreiro de Santa Bárbara Virgem. A “Vovó Nagô” e o “Papai Branco” do título são dois personagens fundamentais na biografia de Mãe Bilina.

A vovó é Isméria, ou Birunqué, em nagô, e é africana. O papai é o tabelião Manoel Joaquim de Araújo, em cuja casa é criada Bilina e onde trabalha sua mãe nos anos que se seguem à abolição da escravidão. Bilina é criada católica e também sucessora de sua avó Isméria na tradição religiosa africana.

Mas o terreiro nagô da Mãe Bilina não apresenta as mesmas formas religiosas dos terreiros mais tradicionais e bem conhecidos de Salvador. Nestes, um princípio fundamental é o processo de iniciação incluindo a raspagem da cabeça, reclusão, sacrifícios etc. No Terreiro de Santa Bárbara Virgem, entretanto, a iniciação, de acordo com Mãe Bilina, se faz através de um “batismo”:

“Aqui a pessoa pra fazer o santo não tem esse negócio de ficar preso no quarto, nem de raspar a cabeça. Aqui toma a irmandade é como na Igreja. Só vai pro quarto do santo quando vai receber (...). Essa história de ficar preso na camarinha, raspar a cabeça, se sujar todo de sangue de galinha, isso é invenção lá de Alexandre e dos baianos. Mas nagô não é assim não. A gente faz é o batismo: dá conta e vela. As coisas da África é assim”.

A África da Dona Bilina, então, não é a dos terreiros nagôs da Bahia. E foi essa “descoberta” que levou Beatriz Góis Dantas para sua aventura antropológica de tentar desvendar os processos através dos quais se produzem várias áfricas no Brasil, várias formas de cultivar a tradição africana.

Essa aventura envolve, em primeiro lugar, uma descrição detalhada do campo das religiões afro-brasileiras de Laranjeiras, mostrando o percurso histórico dos terreiros e os dois pólos simbólicos que organizam sua diferenciação interna: o pólo da pureza nagô e o pólo da “mistura” nos terreiros “torés”. Mas, sempre extrapolando, primeiro da vida singular da Mãe Bilina para o contexto mais amplo de Laranjeiras, segundo para os movimentos de repressão e proteção dos terreiros do Nordeste como um todo, e, finalmente, para a configuração simbólica das religiões afro-brasileiras a nível

nacional, a Autora consegue demonstrar que o “precipitado” afro-brasileiro de qualquer momento ou lugar é resultante, como já disse, dos conflitos e alianças dentro e fora dos terreiros. Assim, na Bahia, os terreiros nagôs mais tradicionais são menos atacados pela polícia que os “terreiros de caboclo”, ou seja, os mais “sincréticos”, já que os primeiros podem contar com o forte apoio de poderosos intelectuais e políticos. Assim, dessa constelação de forças, favorece-se um modelo de Candomblé que se torna, aos poucos, hegemônico no Brasil: o modelo Jeje-Nagô. Assim, também, a Autora investiga o regionalismo nordestino da década de 30 para revelar mais uma razão para o fortalecimento desse modelo como sinal diacrítico do Nordeste “africano” *vis-à-vis* o sul mais “europeu”. Parece que a intelectualidade nordestina — destacando-se os antropólogos —, obrigada a abandonar a impossível tarefa de transformar aquela região do país numa extensão da Europa, resolve capitalizar sobre aquilo que não conseguiu extirpar: a verdadeira tradição africana.

Sugere esta análise que se poderia até interpretar o fenomenal sucesso dos recentes “blocos afros” do carnaval baiano não apenas através dos esforços de auto-afirmação dos negros baianos como africanos, como também pelo estímulo nesse sentido dado pelos políticos, antropólogos e ideólogos locais — ansiosos por fortalecer os aspectos tidos como “positivos” da cultura local negra —, como ainda por aquilo que afirma a distinção e singularidade da Bahia em contraste com o resto do país.

Finalmente, devo destacar uma última qualidade de *Vovó Nagô e Papai Branco*, que faz deste livro algo muito especial: a “aventura” a que me referi acima é uma aventura de intensa pesquisa e questionamento. Não há como não admirar a garra da Autora em garimpar as fontes, questionar seu significado e seguir um argumento com passos firmes e seguros. Quem quer discordar terá um trabalho duro pela frente.

Peter Fry  
Barra de Guaratiba, maio de 1988

## INTRODUÇÃO

Os estudos sobre as chamadas religiões afro-brasileiras<sup>1</sup>, particularmente sobre o Candomblé\*, têm privilegiado como campo de análise os conteúdos culturais e as especificidades desses conteúdos, quando não a procura de suas origens. Isto tem remetido constantemente à África, e essa busca incessante de africanismos, iniciada no século passado com Nina Rodrigues, tem tomado feições diversas, desde o cotejo mecânico e simples de traços culturais cuja semelhança com congêneres africanos é apresentada como prova de "sobrevivências" (Rodrigues, 1935, 1977; Ramos, 1951, 1961)<sup>2</sup> até

1. O termo afro-brasileiro tem sido objeto de críticas que denunciam a sua carga ideológica associada a pressupostos evolucionistas e racistas (Velho, 1975). Continuo usando-o, por não ter encontrado entre os termos alternativos propostos um que me satisfizesse. Cultos negros ou religiões negras têm o inconveniente de adscrever, *a priori*, significados que podem não encontrar correspondência na prática social desses grupos religiosos; cultos de possessão alargam por demais o campo de observação, incluindo formas religiosas protestantes. Em face dessas dificuldades continuo a empregar o termo afro-brasileiro, incorrendo assim nos mesmos riscos do uso do termo "primitivo", que apesar de sua forte carga ideológica continua tendo uso corrente na Antropologia, devido às dificuldades de substituição.

\* Os termos marcados com asterisco constam do glossário, no final do trabalho.

2. Na Bibliografia, junto à data da edição por mim consultada, aparece, entre parênteses, quando foi possível localizar, a data da 1.ª edição, o que permite situar a obra em sua época.

os estudos que tentam mostrar a persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional (Herskovits, 1967; Ribeiro, 1952), ou ainda como expressão de um verdadeiro pensamento africano (Bastide, 1971, 1978; Santos, 1976).

Dessa busca da África emerge a valorização da pureza dos candomblés. Paralelamente, a tradição nagô\*<sup>3</sup> é elevada às culminâncias de africanidade e apresentada como modelo de culto de resistência no qual a manutenção da tradição da África e dos valores africanos permitiria uma forma alternativa de ser, se não a nível das relações econômicas e políticas, ao menos a nível ideológico. É o que propõe, por exemplo, Roger Bastide através do "princípio do corte" pelo qual se explicaria que negros que se integram como força de trabalho na sociedade capitalista tenham uma autonomia ideológica que seria garantida pela sua inserção religiosa em grupos de origem africana, guardiães de um acervo cultural e um pensamento que remetem à África (Bastide, 1971).

Considerando os candomblés, sobretudo os candomblés mais "puros", como reduto de africanidade e de resistência, os autores que adotam essa postura metodológica implicitamente aceitam que, no Brasil, a presença de traços culturais originários da África, necessariamente, indica resistência do negro. Transformar africanismos, autenticamente, em provas de resistência é aceitar o pressuposto de que o significado dos traços culturais é determinado por sua origem, sem se atentar para o fato de que traços culturais, reais ou supostamente originários da África, podem ter significados diversos na sociologia brasileira. Não se levando isto na devida conta, busca-se a África no Brasil, e dessa busca incessante emerge o modelo nagô construído com os dados empíricos dos terreiros\*<sup>4</sup> baianos, onde o nagô persistiria em sua forma mais

3. Crenças e práticas rituais através das quais se pretende estabelecer vinculação de certos candomblés às tradições religiosas de grupos africanos procedentes do Daomé e da Nigéria.

4. Terreiro é um termo que designa tanto o local do culto como o grupo religioso e suas práticas em função das quais se avalia seu tradicionalismo, ou seja, sua fidelidade à África. Em Salvador, o

"pura", sendo este modelo transformado em categoria analítica pelos estudiosos que, significativamente, privilegiam os terreiros mais tradicionais como campo de estudo.

Quando se ocupam dos outros, o nagô mais "puro" é sempre tomado como ponto de referência. Nesta perspectiva, e Umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e de Angola, na medida em que se afastam do modelo, são tidos como "degenerados", "deturpados", "sobrevivências religiosas menos interessantes", avaliações que permeiam os trabalhos que vão de Nina Rodrigues no fim do século passado a Roger Bastide em anos recentes.

O que está subjacente neste raciocínio é que o modelo "nagô puro" representaria realmente uma continuidade de instituições culturais africanas que, para aqui transplantadas e conservadas graças à memória coletiva negra, reproduziam-se guardando fidelidade às origens, inclusive nos seus significados, tornando-se assim sinais de resistência. Em contrapartida, os que se misturavam com outras tradições, degenerando da sua pureza original, tornavam-se mais integrados. Obviamente integração e resistência passam a ser avaliadas pelo grau de "pureza", esta definida a partir dos traços culturais encontrados nos terreiros, e tidos como africanos.

Abandonando essa postura metodológica e retomando pistas de pesquisas propostas por Yvonne Velho, Peter Fry e Patrícia Birman (Velho, 1975; Fry, 1977a; Birman, 1980),

---

Gantois ou Ilê Ososi, o Engenho Velho ou Ilê Iyê Iyá-Nassô, o São Gonçalo do Retiro, mais conhecido como Axê Opô Afonjá e, com menor frequência, o Alaketu ou Ilê Moroiáia são invariavelmente apresentados como os mais tradicionais pelos estudiosos, desde Nina Rodrigues no século passado até Juana Elbein dos Santos nos dias atuais. Do mesmo modo, os estudos sobre candomblés resultam de observações nesses terreiros. Assim é que no Gantois trabalharam Nina Rodrigues e Artur Ramos. O Engenho Velho é tomado como padrão por Edison Carneiro na elaboração de "Candomblés da Bahia". Roger Bastide usa dados já publicados pelos seus antecessores sobre os candomblés tradicionais, sendo aceito como membro do Axê Opô Afonjá, que mais modernamente serve de base aos estudos de Juana Elbein dos Santos, enquanto o Alaketu foi estudado por Jean Ziegler (Lima, 1977:49-50).

interessa-me, justamente, tentar entender o que significa essa busca obstinada da África e, particularmente, a glorificação da tradição "nagô mais pura", feita por toda uma corrente de intelectuais. Mas também estou interessada em ver a questão pelo outro lado, ou seja, na perspectiva daqueles que se identificam como descendentes de africanos, especificamente nagôs, e que apresentam a fidelidade à África como um sinal distintivo de si.

Tentarei introduzir na análise um aspecto que, de certo modo, tem sido deixado à margem nos estudos sobre candomblés, ou seja, a sua dimensão organizacional no contexto sócio-cultural e político da sociedade mais ampla.

Na medida em que a busca da África era o objetivo básico da pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, privilegiava-se a cultura, concebida como entidade objetiva, como elemento determinante da identificação dos cultos com dadas tradições étnicas que, transplantadas para o Brasil, adaptavam-se e perpetuavam-se como podiam, mediante mecanismos de aculturação. Nesse tipo de análise a cultura aparece como um sistema autônomo, e ignora-se a sociedade global na qual se desenvolvem os contatos interétnicos e culturais. Mesmo Melville Herskovits, cuja proposta de trabalho é estudar o Candomblé como uma totalidade, enfocando os aspectos da organização social e econômica e não simplesmente os religiosos (Herskovits, 1967), de certo modo, isola a unidade de culto do contexto mais amplo da sociedade brasileira ou considera essa relação apenas no que toca ao sincretismo, e assim, ao tentar compreender os cultos negros como um sistema alternativo, "uma subcultura que se integra na matriz da cultura brasileira geral" (Herskovits, 1954), ressalta não apenas a idéia de continuidade da tradição africana mas tem ainda uma visão muito restrita ao nível cultural.

Partindo de uma crítica à Antropologia e particularmente aos culturalistas, por tratarem a cultura como algo abstrato que paira acima do contexto sociológico, Roger Bastide se propõe estudar os condicionamentos sociais das religiões afro-brasileiras. Nessa perspectiva a manutenção dessas formas

religiosas deveria ser pesquisada em conexão com a estrutura dual da sociedade, pois a "luta das civilizações é somente um aspecto da luta das raças ou das classes econômicas..." (Bastide, 1971:96).

Caberia assim analisar a atuação dos atores "africanos" portadores, conforme assinala Roger Bastide, de uma "filosofia pragmática e utilitarista", nesse contexto em que seus interesses de grupos dominados eram antagônicos aos interesses dos dominantes. Entretanto, se interesses de grupos negros estruturalmente inferiores aparecem na análise da evolução histórica dos cultos, explicando-se por eles, por exemplo, o desaparecimento dos deuses africanos da agricultura que deixam de ser cultuados no Brasil e, em contrapartida, o realce dado a orixás guerreiros como Ogum\* (Bastide, 1971:97) ou, ainda, o fato de o Candomblé representar um centro de apoio e integração para o negro desprotegido da pós-abolição, no seu todo, porém, a análise do autor termina por diluir os interesses dos grupos dominados numa miríade de fatores, tais como solidariedade entre senhores e escravos, e, após a abolição, introduz o chamado "princípio do corte" para explicar por que o negro continua africano sendo, ao mesmo tempo, brasileiro. Termina por concluir que o Candomblé e outros tipos de religiões africanas têm resistido a todos os caos estruturais, encontrando sempre o meio de se adaptar a novas condições de vida ou novas estruturas sociais (Bastide, 1971:236-240), induzindo, desse modo, o leitor a pensar que afinal o Candomblé se manteve por uma capacidade intrínseca da civilização africana em autopropetuar-se.

Autores como Abner Cohen e Fredrick Barth (Cohen, 1969; Barth, 1969) vêem a relação entre etnia e cultura de modo diferente, ao deslocarem o enfoque do étnico dos conteúdos culturais para a análise do grupo.

Descartando a visão tradicional de etnia como correspondendo a uma unidade cultural mantida em isolamento social e/ou geográfico, Fredrick Barth considera o grupo étnico como uma forma de organização social em que se enfatiza a interação. Apesar disso o grupo não se dilui, pois mantém um complexo organizado de comportamentos e rela-

ções que marcam fronteiras étnicas entre “os de dentro” e “os de fora”. Na construção e manutenção dessas fronteiras, traços culturais são usados como marcas diferenciais; mas apenas algumas dessas diferenças são consideradas significativas pelos atores, e não a soma total das diferenças. O foco central da investigação é “a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ele encerra” (Barth, 1969:15).

Por seu lado, Abner Cohen considera os grupos étnicos como grupos de interesse que manipulam parte de sua cultura tradicional como meio de efetivar a articulação do grupo na busca do poder. Assim, a etnicidade, antes de ser um fenômeno cultural, é vista como um fenômeno essencialmente político, no qual normas, valores e mitos são relacionados e usados para expressar funções organizacionais, e opera dentro de um contexto político e atual, e não como um arranjo sobrevivente e arcaico realizado no presente pelo povo conservador (Cohen, 1969).

Para ambos os autores a cultura passa a ser não o elemento definidor da etnia, mas um arsenal geralmente usado para marcar distinções, visto que a etnia implica uma situação de alteridade — afirmação do nós perante os outros.

Nessa perspectiva, o contato com os outros leva a um exacerbamento de certos traços da tradição cultural que se tornam diacríticos; assim, a cultura original, ou parte dela, assume uma nova função: a de marcar as diferenças. Significativo é o exemplo apresentado por Manuela Carneiro da Cunha a propósito dos nagôs que, no século XIX, retornam do Brasil para Lagos, na Nigéria, onde vão identificar-se como brasileiros usando como sinal diacrítico básico o catolicismo (por oposição ao protestantismo, islamismo e animismo) reforçado por outros traços culturais, alguns dos quais são tidos no Brasil como africanos (culinária e festas) e que eles apresentam como brasileiros para melhor marcar sua identidade (Cunha, 1977).

Este e muitos outros exemplos levam a concluir que a etnia não pode ser definida apenas pela cultura, uma vez que

esta pode ser manipulada pelo grupo que, movido por seus interesses, busca um espaço próprio ou esboça uma resistência. Se tal colocação é passível de crítica por reduzir a cultura a interesses e razões práticas (Sahlins, 1979) ou, mais especificamente no contexto da etnicidade, a algo que “não se põe, apenas se contrapõe” (Cunha, 1979), caberia talvez indagar em que medida os próprios interesses não são culturalmente definidos. Não pretendo enveredar por tão intrincada questão teórica, que se constitui, conforme assinala Marshall Sahlins, no eixo das discussões da Antropologia desde suas origens (Sahlins, 1979).

O que me proponho é questionar a validade das comparações dos estoques culturais dos cultos afro-brasileiros, enfim, de culturas que estão submetidas a processos históricos e sociais diferenciados, e analisar a utilização do simbólico por diferentes grupos sociais; e o faço a partir da “glorificação do nagô” efetuada por uma corrente de intelectuais e por um grupo religioso que se auto-identifica como tal.

A metodologia adotada é uma tentativa de refletir sobre alguns aspectos da realidade multifacetada do Candomblé, aspectos que restam ininteligíveis, quando analisados apenas pelo comparativismo culturalista. A minha própria experiência de pesquisa é a este respeito significativa. Quando iniciei um estudo sobre o terreiro “nagô puro”, tentando focar os aspectos históricos, econômicos, organizacionais e rituais dessa unidade de culto inserida num determinado meio social (Dantas, 1976a), a insistência com que os membros do grupo retomavam o discurso da “pureza nagô” para atestar a sua continuidade com a África levou-me à análise dos conteúdos culturais apresentados como sinais dessa “pureza africana” e sua comparação com os candomblés nagôs da Bahia, tidos como os redutos mais vigorosos da África no Brasil. O resultado foi desconcertante, pois em muitos aspectos havia flagrante desacordo quanto à composição dessa herança africana. Que houvesse diferenças entre a África e o Brasil, compreendia-se; afinal, havia diferenças históricas e estruturais muito significativas já assinaladas, aliás, por Roger Bastide ao estudar o processo de interpenetração de civilizações através

da persistência das religiões africanas no Brasil (Bastide, 1971).

Mas como explicar modificações tão drásticas no conteúdo cultural de grupos nagôs em dois Estados nordestinos vizinhos? Apresentar como tradição "nagô pura" um conteúdo cultural dessemelhante daquele presente nos candomblés nagôs mais "puros" da Bahia não seria uma idiossincrasia do terreiro estudado? Recorri então à bibliografia sobre os Xangôs<sup>5</sup>, tidos como mais africanizados do Recife; entretanto, a minha perplexidade não se desfez. A conclusão que se impunha era que havia também diferenças no acervo cultural de outros terreiros "nagôs mais puros" do Nordeste, diferenças que, em alguns casos, diziam respeito a elementos tidos como nucleares no sistema de crença e valores dos grupos de culto, como, por exemplo, na incorporação de fiéis.

Diante disso, passei a repensar a "pureza nagô" e perceber que os traços culturais invocados para atestá-la recortam-se e combinam-se diferentemente para estabelecer o contraste e que seus significados, assim como as palavras, admitem uma polissemia e se definem no contexto social do presente e na relação das forças que envolvem os estruturalmente superiores e inferiores.

O meu campo de observação foi o segmento afro-brasileiro de Laranjeiras, pequena cidade da zona açucareira de Sergipe, e, particularmente, um terreiro que se auto-identifica e é reconhecido pelos demais como "nagô puro".

De 1970 a 1976 acompanhei de perto a vida desse terreiro, seus rituais, sua rotina, o relacionamento da mãe-de-santo com os outros terreiros e com diferentes segmentos da sociedade mais ampla. A aceitação da minha presença por parte do grupo foi bastante facilitada por um trabalho anterior que realizara sobre a Taieira\*, um ritual organizado pela mãe-de-santo e apresentado no contexto católico da festa de São Bene-

5. Xangô é o termo que em Pernambuco, Alagoas e Sergipe é mais usualmente empregado para designar os cultos conhecidos na Bahia como Candomblé.

dito. Por essa via eu me tornara conhecida de muitos membros do terreiro e privava da amizade da mãe-de-santo, que um dia me sugeriu que escrevesse um livro também sobre o Xangô. Isso veio ao encontro de uma idéia que eu há muito acalentava. Passei, então, a frequentar a casa com o propósito declarado de estudar o Xangô, a fim de escrever um livro como fizera com a Taieira.

Ser focalizada em livro, ter seu nome escrito em letra de fôrma e suas fotos publicadas como dirigente da Taieira fora, decerto, uma experiência gratificante para a mãe-de-santo. Embora, de certa feita, tenha deixado entrever como o livro, ao tornar público um saber que era só seu, a privara do monopólio de informação sobre a Taieira, era evidente que o livro era elemento de aumento de seu *status*. A idéia de que eu escrevesse um livro sobre o Xangô dava-lhe a possibilidade de incrementá-lo e aumentar o seu prestígio, e a oportunidade de iniciar um novo ciclo de trocas em que a informação sobre o Xangô era retribuída com pequenos favores, contribuições para as festas e visitas constantes, as quais terminavam por valorizar a posição e o *status* religioso da mãe-de-santo e de seu grupo de culto. Afinal, o seu terreiro nagô, e não os outros, é que fora escolhido pela "professora da Universidade" para fazer pesquisa, e isso reforçava a ideologia da singularidade do nagô. Eu estava ciente da interferência que o pesquisador-observador provoca na vida dos observados e percebia que a minha presença junto ao terreiro entrava no jogo de avaliação de prestígio das casas de culto, e interpretei como uma estratégia para tornar essa presença mais prolongada, se não efetiva, a tentativa para que se intensificasse a minha vinculação com o grupo de culto. As pessoas deste recomendavam-me com insistência, por exemplo, que eu "não andasse de terreiro em terreiro" argumentando que é "arriscado a senhora andar por aí por esses torés\*, pois esses tozeiros\* são malvados e a senhora pode pegar coisa ruim". Transferia-se assim para a pesquisadora um padrão de conduta que faz parte do código de ética dos membros do grupo, sob a alegação de que eu era "quase uma nagô". Em várias oportunidades a mãe-de-santo me

advertia: "a senhora tem santo\*" ou "é santo forte\* que protege a senhora", afirmação que trazia implícita a idéia de que essa proteção poderia ser aumentada se eu o cultuasse convenientemente. A proposta contudo ficou no ar, não chegando a ser formulada verbalmente. Eram evidentes, porém, as tentativas para que eu me vinculasse mais estreitamente à vida do terreiro, se não através do batismo\* que fixaria o meu santo, ao menos através do estabelecimento de um parentesco ritual via apadrinhamento da mãe-de-santo substituta. Com efeito, o convite que me foi dirigido para servir de madrinha quando esta foi solenemente investida na chefia do grupo não foi apresentado como uma simples gentileza, mas como uma revelação da falecida mãe-de-santo que teria aparecido em sonho para transmiti-la. Estabelecer um vínculo mais estreito do pesquisador com o grupo de culto era não só uma forma de assegurar por mais tempo a presença dele no terreiro, mas também de garantir mais um ponto de apoio entre pessoas de camadas médias e com relativo acesso a certos setores institucionais. Era, enfim, alargar para além da classe baixa, onde habitualmente recruta seus membros, a sua rede de relações sociais, com possíveis vantagens que daí decorrem.

Quando me ausentei para cursar o mestrado em Campinas (1978/1979), embora continuasse informada sobre os acontecimentos mais significativos da vida do terreiro e assumisse minha contraparte nesse sistema de troca, distanciei-me fisicamente do grupo. Este afastamento deixou-me mais à vontade, quando do meu retorno ao campo, para transitar pelos outros terreiros em relação aos quais a minha mobilidade era, de certo modo, restrita, pois, enquanto era muito freqüente a minha presença no terreiro nagô, a expectativa deste era que eu também respeitasse as fronteiras entre ele e "os outros". Desde muito eu acompanhava a distância o que se passava nos demais terreiros, particularmente suas relações com o nagô, mas só agora me sentia à vontade para visitá-los, estendendo assim o meu campo de observação para perceber como se configurava o segmento afro-brasileiro local,

os critérios ênicos<sup>6</sup> de classificação dos terreiros e atribuição de *status*, e o relacionamento entre eles e a sociedade mais ampla. O capítulo I constitui-se, assim, de um mapeamento do campo afro-brasileiro de Laranjeiras que, pela sua especificidade, resulta numa apresentação árida mas necessária como pano de fundo para a análise do nagô, pois, sendo a etnicidade um conceito relacional, torna-se operativa em face da presença de outros, com quem o nagô disputará fiéis e clientes no mercado de bens simbólicos.

Nos dois capítulos seguintes, a palavra é dada ao nagô para que ele fale de si e sobre os outros. No II, a partir das representações da mãe-de-santo nagô sobre si e sobre o seu terreiro, procuro ver como ela busca legitimar-se pela África, à qual estaria ligada pelas origens ("história" do terreiro e genealogia dos chefes) e por uma herança cultural que teria sido conservada sem "mistura", o que constituiria a marca da sua distinção no segmento afro-brasileiro local.

No capítulo III, com base nas representações da mãe-de-santo nagô sobre os outros terreiros e sobre a religião católica, retomo as dicotomias Nagô-Toré e Puro-Misturado, esboçadas no capítulo I, para analisar as categorias subjacentes a este esquema de classificação (Africano-Índio e Bem-Mal), mostrando através da combinação com a Igreja Católica (que não degenera a pureza nagô) como os delineamentos da pureza e da mistura seguem as linhas dos dominantes e dominados na estrutura social.

"A Construção e o Significado da Pureza Nagô" constitui o tema do capítulo IV, onde, alargando o meu campo de análise, procuro mostrar que a pureza nagô não resulta necessariamente da fidelidade a uma tradição, mas de uma construção na qual os intelectuais têm papel destacado. Nesta perspectiva, a fidelidade à África é apresentada como um sinal distintivo do Nordeste e entra como componente do regionalismo dos anos 30. Mostro também como o "nagô puro" é transformado de feitiçaria em "verdadeira religião",

6. Ênico refere-se à visão nativa, que está apoiada em termos conceituais e categorias dos próprios pesquisados (Harris, 1968).

permeada, porém, de aspectos exóticos-primitivos-estéticos, e, ainda, como nesse trânsito do Candomblé, alvo de perseguição policial, para o Candomblé nagô exaltado, ele é usado como símbolo da nação e da democracia cultural brasileira.

No último capítulo, restrinjo o meu campo de análise novamente ao nagô de Laranjeiras para verificar como o movimento intelectual de exaltação do africano, enfocado no capítulo anterior, se reflete numa pequena cidade do Nordeste e como o terreiro nagô, tendo firmado sua exclusividade de tradição africana mais pura, usa-a no mercado concorrencial de bens simbólicos em busca de sua sobrevivência.

## Capítulo I

### A configuração do prestígio em terreiros de xangô

Laranjeiras, que foi no século passado uma florescente cidade da zona açucareira de Sergipe, é tida não apenas como o foco inicial e o reduto mais forte da tradição nagô neste Estado (Oliveira, 1978), mas também como uma cidade onde proliferam com vigor os chamados cultos afro-brasileiros.

Na área urbana funcionam 16 centros de culto e quase igual número se distribui pelos diversos povoados do município.<sup>1</sup> Este tem uma área de 161 km<sup>2</sup> e uma população de 13.280 habitantes, dos quais 5.150 residem na sede municí-

1. Diversos pesquisadores têm enfatizado as dificuldades para se saber o número exato de terreiros e sua localização numa cidade (vide, por exemplo, Mott, 1976:28). Mesmo trabalhando numa cidade pequena, enfrentei algumas dificuldades, sobretudo em relação aos terreiros menores e aos de fundação recente. Também a mobilidade dos centros de culto, alguns dos quais têm mudado para a capital, e a efemeridade de outros levaram-me a muitas andanças inúteis seguindo falsas pistas. Embora não seja importante para os objetivos a que me proponho saber o número exato de terreiros da cidade, esse número é seguramente muito maior do que o que consta nos folhetos informativos sobre Laranjeiras, onde se ressalta, sobretudo, a presença do negro (Laranjeiras, Turismo, 1976). Certamente o número de terreiros da cidade é elevado em termos de Sergipe. Não disponho de dados seguros sobre o número de terreiros registrados neste Estado. Em 1974 um jornal local (*Gazeta de Sergipe*, 6/3/74) falava da existência de quase 1.200 terreiros no Estado, todos eles filiados a uma das cinco Federações que funcionavam àquela época. Não tive condições de apurar esse dado, que me pareceu exagerado. Alegando que seus

pal. Embora a rede de influência dos terreiros não se circunscreva aos limites municipais, nem mesmo estaduais, parece elevada a concentração de casas de culto na localidade. A minha pesquisa foi limitada à sede municipal e trabalhei com 10 terreiros, concentrando-me particularmente em um deles.

A identificação que esses terreiros fazem de si e dos outros, o reconhecimento social da importância desigual que lhes é atribuída pelos próprios participantes dos cultos e pelas pessoas "de fora" serão os temas desenvolvidos neste capítulo, que visa estabelecer a configuração do prestígio num mercado de Xangô.<sup>2</sup>

Terreiro é expressão usualmente empregada tanto pelos participantes dos cultos, os "de dentro", como por pessoas não participantes, os "de fora", para indicar o local e, ao mesmo tempo, o grupo religioso. Aparece também a designação de casa de santo\* e centro\*, esta mais freqüentemente usada quando se indaga sobre o nome do terreiro. Está invariavelmente nos alvarás de funcionamento concedidos pelas Federações de Cultos Afro-Brasileiros e de Umbanda aos terreiros registrados, sendo também usada por aqueles que resistem em se registrar. O terreiro, via de regra, compreende um chefe e seus seguidores, geralmente chamados "filhos de fé"\*. Ao conjunto dá-se, por vezes, o nome de irmandade\*. Os termos filho-de-santo\* e pai ou mãe-de-santo\* são pouco usados, sendo mesmo rejeitados por alguns chefes de terreiros

arquivos estavam em fase de organização, duas das Federações negaram o acesso ao pesquisador. Nas outras três Federações, tidas como menores, estavam registrados, segundo as fichas existentes no arquivo, 259 terreiros, no ano de 1974.

2. A noção de mercado religioso desenvolvida por Pierre Bourdieu (1974) é neste capítulo restritivamente aplicada às agências de culto afro-brasileiro que, oferecendo os mesmos serviços, competem entre si na busca de fiéis e clientes. O termo cliente, no contexto do Xangô, tem sentido restrito, indicando aquele que busca serviços mágicos para a solução de problemas imediatos, diferindo assim do corpo de fiéis (filhos de santo\*, filhos de fé\*), que mantém com o Xangô uma relação duradoura de filiação e comprometimento.

quando empregados pelo pesquisador, sob a alegação de que um mortal não pode ser pai ou mãe de um santo.

O termo santo\* indica tanto orixás\* africanos como entidades caboclas, estas mais conhecidas como encantados\*.

Todos os terreiros visitados tinham altares com santos\*, aos quais se dedicam festas realizadas com toques\* de tambores e danças ao menos uma vez por ano. Alguns deles, porém, não têm um corpo de fiéis (filhos de fé\*), dedicando-se, quase que exclusivamente, às consultas, chamadas localmente de reparos\*, e aos trabalhos\*, expressão que engloba uma série de atividades voltadas para a solução de problemas imediatos. Esses terreiros existem, portanto, em função da prestação de serviço a uma clientela que é atendida individualmente e não cria vínculos em relação ao centro. Prescindindo de um corpo de fiéis, estes realizam suas festas com o concurso de filhos de fé\* de outros centros que aí vão dançar, o que é inconcebível para outros terreiros, onde dançar na roda\* é prerrogativa exclusiva dos seus membros. Estas e muitas outras diferenças são trabalhadas de modo a constituir uma diferenciação no interior do segmento local dos cultos afro-brasileiros, diferenciação que se expressa sobretudo na oposição entre terreiros de nagô e terreiros de caboclo.

### *Os "de fora" classificam os terreiros*

Na identificação dos terreiros, os termos nagô e caboclo surgem como indicativos de categorias de classificação manejadas com certa familiaridade, não só pelos dirigentes e participantes dos cultos como também pela população da cidade de um modo geral.

A partir de conversas informais, entrevistas realizadas com pessoas de diferentes camadas sociais e de redações de alunos das 7.<sup>a</sup> e 8.<sup>a</sup> séries do 1.<sup>o</sup> Grau, conclui-se que os não participantes dos cultos, quando se referem aos terreiros, usam a oposição nagô-caboclo, mas preferencialmente empregam nagô-toré\*.

Toré é expressão da qual têm sido registrados significados diversos, ora aparecendo como instrumento musical, ora como dança, porém sempre associada a índios. Em Alagoas, na região do baixo São Francisco, toré aparece como uma

“variante do catimbó\*, cerimônia onde os *caboclos* ou os *encantados*, atendendo ao mestre, *baixam* para ensinar remédios, como num Candomblé de caboclos” (Casculo, 1969:708, grifos no original).

Sem se restringir a esse aspecto puramente curativo, é como sinônimo de terreiro de caboclo que o termo é usado em Laranjeiras. Apresenta contudo, ao menos nesta cidade, uma conotação pejorativa, não tendo sido usado por nenhum chefe de terreiro caboclo para indicar o seu próprio centro de culto, embora o usem, algumas vezes, para indicar terreiros de outrem, sobretudo dos seus rivais. A carga negativa que reveste o termo toré\* se torna mais intensa no seu derivado tozeiro\*, que se aplica aos participantes dos cultos de caboclo.

Toré ou caboclo é categoria que se opõe a nagô. Este é termo genérico que no Brasil designava grupos provenientes do Sul e do Leste da República Popular do Benin (antigo Daomé) e do Sudoeste da Nigéria, entre os quais se incluem os Ketu, Sabe, Oiô, Egbá, Ijexá, Ijebu. Como lembra Juana Elbein dos Santos, a exemplo da palavra Ioruba na Nigéria, o termo nagô no Brasil foi aplicado coletivamente a diversos grupos vinculados por uma língua comum e que teriam chegado ao Brasil nos fins do século XVIII e início do XIX, concentrando-se nos Estados do Norte e Nordeste, particularmente em Salvador e Recife (Santos, 1976:29). Atualmente, nagô é indicativo de um conjunto de práticas e crenças tidas como de origem africano-ioruba, através das quais se define uma nação de Candomblé (Serra, 1978:37-38).

Para os habitantes de Laranjeiras, aí existe um terreiro nagô que se opõe aos demais, tidos como torés. A classificação é pois sumária: excluído o nagô, tudo o mais é toré, terreiro

de caboclo. Um pouco mais matizada é a classificação dos dirigentes de terreiros que se verá em seguida.

### Os Terreiros se vêem a si mesmos

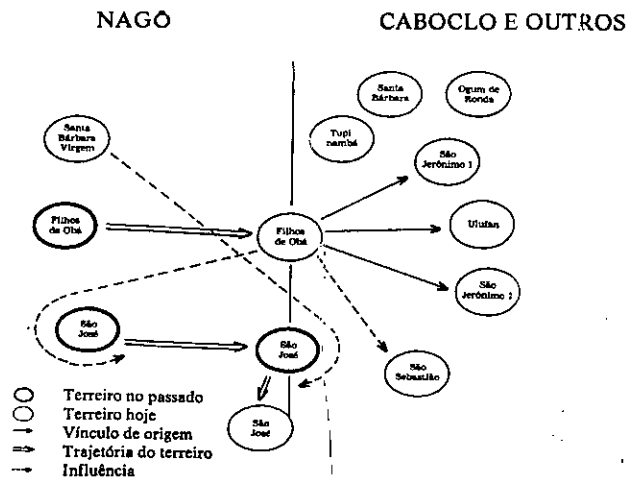
Os chefes de culto, via de regra, têm um bom conhecimento dos terreiros da cidade e alguns deles chegaram a enumerar quatorze casas de santo\*, sua localização, dirigente e nação\*. Ao classificar os terreiros, alguns deles fizeram uso de categorias não enumeradas pelos “de fora”, apresentando assim um quadro de identidade mais nuançado, que inclui diferentes nações africanas como Ketu\*, Ijexá\*, Jeje\*, Angola\*, além do Nagô\*. Essas especificações contudo aparecem sempre na auto-identidade que o dirigente apresenta do seu terreiro, passando quase sempre despercebida aos demais chefes de culto, para os quais o que não é nagô ou caboclo ou associação dos dois é simplesmente misturado\* ou enrolado\*. Veja-se o quadro abaixo.

QUADRO I  
Classificação dos terreiros segundo os dirigentes de culto

TERREIROS	AUTO-IDENTIDADE	CLASSIFICAÇÃO PELOS OUTROS PAI-DE-SANTO
São Jerônimo 1	Caboclo	Caboclo/Toré
São Sebastião	Caboclo	Misturado
Tupinambá	Caboclo	Caboclo/Toré/Misturado
Santa Bárbara	Nagô	Nagô (adjetivado de “puro”, “legítimo”, “verdadeiro”, “africano”)
Virgem		
São José	Nagô	Nagô/Caboclo-nagô
Filhos de Obá	Obá (Nagô), Ketu, Ijexá, Angola, Caboclo, Jeje	Nagô-caboclo/Nagô-angola/ Caboclo/Toré/Misturado
Ulufan	Nagô, Ketu, Ijexá, Caboclo	Caboclo/Toré/Enrolado
Santa Bárbara	Angola	Caboclo/Toré
São Jerônimo 2	Jeje	Caboclo/Toré
Ogum de Ronda	Não é de nação	Toré/Misturado

Nesse quadro de classificação, misturado emerge como uma categoria que parece ter dupla significação: ora é sinônimo de caboclo, ora indica fusão de caboclo, nagô e outras nações. É interessante observar que o adjetivo “puro” e correlatos, que aparecem com frequência associados a um terreiro nagô, jamais foram usados em relação a algum terreiro caboclo. Retornarei, no devido momento, a essa questão do “puro” e do “misturado”, do nagô e do caboclo. Por ora tentarei buscar os vínculos existentes entre os terreiros, com o fim de estabelecer elos de ligação entre a auto-identidade e a identidade atribuída pelos outros na medida em que esta parece elaborada em cima da “história do terreiro”, muito colada à vivência do seu dirigente e às suas vinculações anteriores com outros centros de culto, onde, afinal, teria recebido sua formação. O que se pretende é uma breve reconstituição da história dos terreiros e as ligações de uns com os outros, à base do que se procurará pensar a maior ou menor equivalência entre auto-identidade e identidade atribuída.

Graficamente a vinculação entre os diversos terreiros e sua identidade pode ser representada distribuindo-os em dois campos separados por uma linha vertical, nos quais se situam e interagem os terreiros.



Tome-se como ponto de partida o terreiro nagô de Santa Bárbara Virgem, onde a equivalência entre a auto-identidade e a identidade atribuída é total. Representaria a continuidade de um terreiro dos antigos escravos africanos, dos quais descendia a chefe crioula, há alguns anos falecida (1974), que o dirigiu por mais de cinquenta anos seguindo sempre a tradição recebida dos ancestrais nagôs e conservando-a até os dias de hoje.

A história do terreiro Filhos de Obá, que se autodefine como obá (nagô) e secundariamente como jeje, ketu, ijexá, angola e caboclo, seria semelhante à do anterior. Mas, a partir de um dado momento, o dirigente que o regeu por mais de meio século, também falecido há poucos anos, teria não apenas atualizado a tradição dos nagôs e outras nações africanas através da Bahia mas também incorporado ao terreiro o culto dos caboclos. Desse modo, ter-se-ia deslocado do campo Nagô para os limites do campo Caboclo, tornando-se “misturado”. Sua influência na formação de outros terreiros da cidade é muito grande. Pelo processo de fissão que rege o crescimento dos cultos, dele derivam diretamente o terreiro São Jerônimo 1, que se autodefine caboclo; o Ulufan, nagô, ketu, ijexá e caboclo por autodefinição; e o São Jerônimo 2, que se identifica como jeje. Teria influenciado também, indiretamente, mais dois outros terreiros, cujos chefes não se ligam a ele por filiação de fé, mas freqüentavam-no, habitualmente, no passado. Trata-se do São Sebastião, que se diz caboclo e é aceito como tal, e do São José, que se autodefine como nagô, sendo classificado pelos demais dirigentes de culto ora como nagô, ora como caboclo-nagô. A história deste último terreiro remontaria também aos africanos, que teriam deixado santos da Costa\* sob a guarda dos seus descendentes crioulos. Estes, sob a influência do terreiro Filhos de Obá, teriam “misturado” nagô com caboclo. Durante muitos anos os dirigentes do terreiro, que se sucediam dentro da parentela,<sup>3</sup> seguiram a dupla tradição de culto até que, há

3. Vivaldo Costa Lima chama atenção para o fato de que a sucessão das chefias dos terreiros se faz, mais freqüentemente, segundo a li-

aproximadamente oito ou dez anos, sua chefe, sob pretexto de que os santos africanos estavam zangados e castigando-a, empreendeu o "retorno às origens". Aproximou-se do terreiro Santa Bárbara Virgem, o "nagô puro", e sob a imposição deste teria suspenso as práticas caboclas. Encontra-se assim no limiar da fronteira e, enquanto uns chefes de culto aceitam seu retorno ao nagô, outros vêem-no ainda como um caboclo-nagô.

Quanto ao terreiro Tupinambá, deriva de um famoso e hoje extinto terreiro caboclo da cidade. O Santa Bárbara se liga a um centro de outra localidade, enquanto o Ogum de Ronda se apresenta como prescindindo de vínculos com outros terreiros, e sua dirigente diz-se uma iluminada\*, que desenvolve sobretudo consultas\*. Tendo se filiado a uma das Federações de Umbanda, esta tem incentivado o culto às entidades, reunidas num elaborado santuário, e a realização de rituais públicos efetuados com o concurso de filhos de santo\* de outros centros, num esforço evidente de transformar o que era um centro de consulta num terreiro de Umbanda.

O esboço da história dos terreiros, reconstruída a partir das informações dos seus dirigentes, mostra que há uma correlação entre esta e a classificação que é feita pelos demais chefes de culto. Tomando-se a oposição caboclo-nagô como a vertente de classificação, tem-se que, com exceção de um caso, há correspondência, maior ou menor, entre a auto-identidade dos terreiros e a identidade que lhes é atribuída pelos outros. A única exceção seria o São José, que reivindica a identidade exclusiva com o nagô, e este reconhecimento lhe é negado por uma parte dos chefes de terreiro, certamente em face das suas flutuações ao longo da fronteira caboclo-nagô. Com isto o terreiro Santa Bárbara Virgem aparece com uma identidade exclusiva, reconhecida não só pelos "de fora" mas por todos os chefes de culto ao segmento afro-brasileiro local. É visto como o único terreiro nagô "puro", "legítimo", "verdadeiro" e "africano". Desse modo, recobrando a oposi-

nhagem do santo do que a linhagem familiar (Lima, 1977). Não sei se, no caso presente, havia correspondência entre as duas.

ção nagô versus caboclo, que é básica tanto para os "de dentro" como para os "de fora", constrói-se uma outra oposição entre "puro" versus "misturado".

Em face da existência de um sistema êmico de classificação dos terreiros, indaga-se sobre a possibilidade de estabelecer equivalência entre este e outros sistemas de classificação divulgados pela literatura sobre cultos afro-brasileiros, tais como Umbanda, Candomblé etc. Como essa questão é vista pelos laranjeirenses de um modo geral e pelas pessoas que participam dos cultos? Ao contrário de Xangô, termo muito conhecido e usado para indicar indistintamente os terreiros e os cultos, Candomblé e Umbanda quase não são usados. Significativamente num total de cinquenta e duas redações de estudantes, Umbanda apareceu apenas uma vez, sendo apresentado como sinônimo de Candomblé. Este último termo foi usado dez vezes, oito das quais como sinônimo de Toré (caboclo) e oposto a Nagô; uma vez como "a designação mais apropriada para indicar os cultos" e outra como sinônimo de Umbanda.<sup>4</sup>

Os dirigentes de culto também não usam estes termos, a não ser quando inquiridos sobre as diferenças entre as categorias caboclo e nagô. Mesmo assim apenas três deles usaram-nos. Seguem-se alguns depoimentos: "Toré é negócio de caboclo. Mas meu tio chamava ele de Candomblé". Ou então: "Toré é Candomblé pela Bahia. Toré é aqui mas o Candomblé da Bahia é mais ketu. Toré é mais Umbanda". (Chefes de terreiro)

O que se deduz, além da existência de um sistema próprio de classificação centrado nas categorias caboclo-nagô, é que, quando solicitados a esclarecer este esquema, os chefes de terreiro tentam estabelecer equivalências com outro esquema de classificação, que supõem mais conhecido do pesquisador. Nesta tentativa nota-se que há uma tendência a aproxi-

4. Foi pedida aos estudantes uma redação sobre "Terreiros de Caboclo, Nagô, Xangô, Candomblé, Umbanda, Toré". Quanto aos chefes de culto, em se tratando de entrevistas, não forneci nenhuma categoria e, quando necessário, usei as categorias fornecidas por eles: Nagô e Caboclo.

mar o Toré ora do Candomblé da Bahia, ora da Umbanda. No entanto jamais se fez tentativa de estabelecer equivalências do Candomblé com o Nagô. Seria de se esperar que, sendo o Nagô tido localmente como o depositário da "tradição africana mais pura", atributo que em outros meios se reivindica para os candomblés mais antigos da Bahia, fosse feita uma aproximação entre ambos. Entretanto, na cidade, Candomblé foi associado ao pólo mais "misturado" e desprestigiado, que é o Toré. Para o mundo afro-laranjeirense, a influência da Bahia sobre os cultos locais, longe de incentivar a "preservação da pureza africana", teria agido no sentido de acentuar as "misturas". A este respeito a história dos terreiros é bastante elucidativa, particularmente se vista a partir da casa de santo\* Filhos de Obá, conforme visto anteriormente.

A propósito da denominação dos cultos, merece ser lembrado que, não só em Laranjeiras, mas em Sergipe de modo geral, o termo mais usualmente empregado pelas camadas populares para designá-los é Xangô, tal como ocorre em Alagoas e Pernambuco. Isto parece intrigante quando se sabe da dependência econômica e política que marcou a história de Sergipe em relação à Bahia, onde os cultos são denominados de Candomblé. Esta denominação, que em Sergipe é usual entre os letrados, não chegou a se impor entre as camadas populares, o que indica também que a influência da Bahia sobre o segmento afro-brasileiro de Sergipe não é tão avassaladora como fazem supor estudiosos da expansão do modelo de culto jeje-nagô baiano (Carneiro, 1964:121-126) e como podem sugerir a proximidade geográfica e a dependência historicamente reconhecida no plano econômico e político. Esta questão da denominação dos cultos será retomada adiante (vide capítulo IV).

Voltando à questão da correspondência entre categorias êmicas e as veiculadas pela ampla literatura sobre cultos afro-brasileiros, percebe-se que há um descompasso entre elas, e como o meu objetivo é, neste momento, ver como se percebem e se apresentam as diferenças dentro do campo religioso, trabalhei com as categorias das pessoas dos cultos que

têm como oposição básica caboclo versus nagô, que remete a outra oposição, entre índios e negros.

### *Sobre as diferenças*

A origem atribuída à tradição cultural veiculada por esses terreiros seria o ponto de partida para as diferenças observáveis entre eles. Os terreiros caboclos se ligariam, em suas origens, aos índios, enquanto os nagôs se vinculariam à África. Esta idéia é expressa de diferentes modos, por diversos agentes sociais, conforme se pode ver a seguir:

"Meu terreiro é caboclo. Meu santo é caboclo Rescaíza (...)  
Eu sou descendente de índio. A minha avó era índia. Foi pegada a casco de cavalo e a dente de cachorro no Amazonas e criada em Simão Dias." (SE) (Chefe de terreiro)  
"Nos tempos pra trás só tinha aqui em Laranjeiras nagô e malé (...). Os caboclos quem formou foi Manué de Zuína. Ele aprendeu lá na aldeia. Ele se criou lá e veio de lá fugido." (Chefe de terreiro)

Se é através da ligação com os índios que se explica o Caboclo, é recorrendo-se à ligação com a África que se explica a origem dos terreiros nagôs:

"O nagô é nação de preto velho, dos negros escravos africanos. Foram eles que deixaram." (Estudante)  
"O culto afro-brasileiro Filhos de Obá representa o direito de tradição e sucessão da falecida presidente Joaquina Maria da Costa, africana de origem, filha da cidade de Obá, das seitas de nagô..." (Estatuto do terreiro)  
"O terreiro nagô de Bilina é dos tronco velho dos africanos. É diferente de nós caboclo que vem dos índios." (Chefe de terreiro)

Segundo as pessoas da localidade, a origem diferenciada dos cultos estaria na base das diferenças que separam os terreiros nagôs dos caboclos.

Para os "de fora", ou seja, os não participantes dos cultos, essas diferenças se encontram nas entidades cultuadas,

na atuação desses centros quanto à prática do Bem e do Mal e, sobretudo, no ritual. Foi em torno desses aspectos que se detiveram os estudantes que, em suas redações, trabalharam sobre as diferenças.<sup>5</sup> Segundo estes, no Nagô cultuam-se os mortos e os orixás, enquanto no Toré cultuam-se os caboclos e o Diabo. Em decorrência de sua vinculação com as forças do Mal, o Toré “vive de fazer feitiço”, enquanto o Nagô seria menos maléfico.<sup>6</sup> Mas é sobretudo em relação ao ritual que as diferenças são expressas em maior número e com mais nuances, embora se restrinjam aos rituais externos abertos ao público e conhecidos localmente como festejos\*. As diferenças enumeradas dizem respeito à época das festas, aos toques\* dos tambores, às danças e às vestes. Estas, particularmente, são citadas com alta frequência como sinal distintivo: “as vestes do nagô são brancas, as do toré são coloridas e estampadas”.

#### *As Diferenças vistas pelos “de dentro”*

Para os dirigentes de terreiros a diferença fundamental entre os nagôs e os caboclos é “trabalhar” ou “não trabalhar” com a “esquerda”, o que significa recorrer a Exu\*, identificado como o “Cão”, o “Inimigo”, as “forças do Mal”. Significativamente, à exceção de um deles que apela também para elementos diferenciadores no ritual,<sup>7</sup> os chefes de terreiro, além de se reportarem às reais ou supostas origens, limitaram-se a trabalhar essa oposição: “terreiro de caboclo trabalha com esquerda” enquanto “nagô não trabalha com a es-

5. Num total de 52 redações de alunos, 14, ou seja, 26%, tratam da distinção entre Nagô e Toré.

6. Essa visão maniqueísta que associa Toré ao Mal e Nagô ao Bem aparece nas redações que trabalharam sobre as diferenças entre eles. Noutras, os cultos, inclusive o Toré, aparecem como ambivalentes, trabalhando para fazer o Mal e também para curar as pessoas.

7. Trata-se do terreiro nagô que trabalha mais em cima das diferenças, pois ele é que precisa distinguir-se e delimitar, bem claramente, suas fronteiras.

querda”. Registre-se que num total de dez chefes de culto entrevistados, sete deles recorreram a este sinal diacrítico, e dentre estes apenas dois terreiros se autodefiniam como nagô; os demais identificaram-se como caboclos ou caboclo-nagô.<sup>8</sup> Importante também registrar que, embora fizessem uso desse critério diferenciador, alguns chefes de terreiro levantaram dúvidas quanto à sua veracidade, sugerindo que o Nagô também trabalharia com Exu, sob o disfarce de um outro nome.

“Bilina não garanto que trabalhasse com a esquerda. Mas ela tinha Bará\* assentado. E Bará é o nome de Exu pela nação nagô.” (Chefe de terreiro)

Não obstante, há uma grande concordância, mesmo entre dirigentes que competem por prestígio e rendas no mercado mágico-religioso local, em apresentar o Nagô como avesso à manipulação do Mal e voltado para a prática do Bem. É significativo o seguinte trecho do depoimento de um chefe de culto que se autodefine como caboclo, referindo-se à dirigente do terreiro nagô:

“...ela fazia aqueles banhos, com aquela força dos orixás, ajudava e não precisava de Exu. Podia fazer trabalhos pra ajudar, mas não arriava Exu. Só usava ervas e banhos. A gente arreja o trabalho de chão, com galinha, cachaça, álcool, pólvora e farofa que passa no corpo do povo” (Chefe de terreiro).

Desse modo, o fato de não “trabalhar com a esquerda” não implica descartar a existência de uma clientela girando em torno do Nagô em busca da prestação de serviços. Como será visto oportunamente, admite-se a existência dessa clientela, que seria satisfeita em seus desejos através da habilidade do chefe do terreiro nagô em lidar com os orixás da frente\* e deles conseguir a solução dos problemas, sem a necessidade de recorrer a Exu. Desse modo, ao Nagô, ao qual, como foi

8. Vide quadro I, p. 35.

visto, se associa a noção de "pureza", é acrescentada a idéia de Bem.

### *A Importância dos terreiros vista pelos "de dentro"*

Em face da multiplicidade de terreiros hoje existentes na cidade, uns recentes, outros antigos, uns grandes, outros pequenos, uns nagôs, outros caboclos, quais os terreiros tidos como mais importantes? Na história dos centros, acima esboçada em suas linhas gerais, o terreiro Filhos de Obá se destaca sobretudo como terreiro-matriz donde se originaram vários outros. Seria isso um indicativo de importância? Quais os critérios que num mercado de Xangô são usados para reconhecimento de importância e prestígio?

Nesta parte do trabalho tentarei ver como essa questão é percebida a partir "de dentro", ou seja, pelos próprios dirigentes dos cultos. Estes, quase por unanimidade, concordam que os terreiros Santa Bárbara Virgem e Filhos de Obá são os mais importantes da cidade. Na avaliação por eles feita, estes dois aparecem mais ou menos equiparados, enquanto os que se lhes seguem (o Ulufan, o São José e o São Jerônimo 2) estão deles muito distanciados em termos de reconhecimento de importância por parte dos chefes de culto.<sup>9</sup>

Para justificar a importância atribuída aos terreiros Santa Bárbara Virgem e Filhos de Obá, usam os seguintes argumentos: "são terreiros que têm mais de cem anos", ou "são antigos, históricos", "têm fundamento\*", "vieram dos africanos", "sabem fazer as coisas". A estes acrescentam-se:

9. Solicitados a enumerar os terreiros mais importantes da cidade, alguns chefes de culto preferiram não fazê-lo, e os demais assim se pronunciaram:

Terreiro Santa Bárbara Virgem — citado oito vezes (quatro vezes em 1.º lugar, quatro em 2.º, após o Filhos de Obá e o Ulufan).

Terreiro Filhos de Obá — citado sete vezes (quatro em 1.º lugar, duas em 2.º, após o Santa Bárbara Virgem, e uma em 3.º, após o Ulufan).

Terreiro Ulufan — citado três vezes (uma das quais em 1.º).

Terreiros São José e São Jerônimo 2 — cada um com uma citação (nenhuma em 1.º lugar).

"são terreiros grandes que têm muitos filhos", o número de "carros que param na sua porta", "por ser falado no rádio e na TV", ou ainda por "dançar na porta do palácio lá em Aracaju".

Os critérios utilizados para atribuição de importância aos terreiros podem ser agrupados em duas categorias. De um lado sinais externos, portanto, indicadores através dos quais é possível avaliar o sucesso de um terreiro: número de filia-dos, trânsito livre em certos setores dominados pelas camadas superiores representados pelos meios de comunicação, convite do governo e presença dos ricos em busca de serviços mágicos. De outro lado razões internas que estariam na base da explicação do sucesso, tais como: a origem africana do terreiro, sua antigüidade e a capacidade ritual do seu líder, elementos que teriam a ver diretamente com a força\* do terreiro, conceito importante nas interpretações êmicas sobre o prestígio dos terreiros, ao qual retornarei adiante.

Convém chamar a atenção para o fato de que os dois terreiros apontados como mais importantes, apesar das diferenças de trajetória em relação ao legado original e à sua identidade, têm muito em comum. Além da antigüidade que lhes é atribuída, na direção de ambos permaneceram nos últimos cinquenta anos negros que teriam convivido com os últimos africanos da cidade e com eles ter-se-iam iniciado no culto. Ambos faleceram há alguns anos, estando os dois terreiros no momento sob a guarda de chefias recentemente confirmadas.<sup>10</sup> Este fato não provocou, ao menos até o momento, uma reordenação da escala de prestígio dos terreiros estabelecida pelos próprios chefes de culto. Isto não significa que reconheçam, nos novos dirigentes, a plena capacidade ritual que só será comprovada com o tempo. De um deles afirma-se mesmo que ainda "não tem licença para fazer trabalhos", o que abriu espaço para que outros terreiros

10. A dirigente do terreiro Santa Bárbara Virgem faleceu no final de 1974 e a casa ficou, até 1979, sob uma chefia provisória, que foi então confirmada. O terreiro Filhos de Obá, após a morte de seu antigo chefe, em 1976, ficou sob a chefia de uma filha de santo, que também morreu e foi substituída por outra, no final de 1979.

aumentassem sua clientela tornando-se assim mais conhecidos. O que ocorre é que apesar de, geralmente, haver identidade entre o prestígio do terreiro e o do chefe, em face da recen-tidade que marca as sucessões, avalia-se a importância dos ditos terreiros em termos dos antigos chefes. Com efeito, eles continuam sendo referidos como "terreiro do finado Alexandre" e "terreiro da finada Bilina". Só com o passar dos anos o desempenho das novas chefias recém-empossadas ratificará ou alterará esse perfil de importância atribuída aos centros de cultos afro-brasileiros da localidade. Trabalhei pois com a visão que os "de dentro" têm dos terreiros sob a chefia dos dirigentes antigos. Do mesmo modo, ao longo do trabalho, faço uso do "presente histórico", transcrevendo falas de pessoas já falecidas e a elas me referindo no presente.

### O Ideal e o real

Feito esse esclarecimento, explorarei um pouco mais os critérios internos de avaliação de importância dos terreiros analisando-os comparativamente em relação aos vários centros de culto.

QUADRO II

Antigüidade dos terreiros segundo os dirigentes dos cultos

TERREIRO	ANOS DE FUNCIONAMENTO
São Jerônimo 1	15 anos
São Sebastião	8 anos
Tupinambá	1 ano
Santa Bárbara Virgem	mais de 100 anos
São José	mais de 50 anos
Filhos de Obá	mais de 100 anos (seguramente desde 1906)
Ulufan	13 anos
Santa Bárbara	15 anos
São Jerônimo 2	6 anos
Ogum de Ronda	10 anos

Os terreiros Santa Bárbara Virgem e Filhos de Obá, apontados como os mais importantes, remontam ao século XIX e nisto se diferenciam dos demais. O que se observa, porém, é que a importância de um terreiro não se mede só em função dos anos de existência. Os terreiros que, com grande distância, se seguiram aos acima indicados na escala de importância enunciada pelos chefes de culto foram o Ulufan, com treze anos de fundado, o São José, que existe há mais de meio século, seguidos de um terreiro fundado há seis anos apenas. Enquanto isso, centros de culto com mais de quinze anos de funcionamento foram apontados como "terreiros fracos".

A origem ligada aos nagôs e a ascendência africana dos chefes foi outro critério usado pelos "de dentro" para atribuição de importância aos terreiros. Tendo em vista que uma ascendência africana direta expressar-se-ia no fenótipo e, sobretudo, na coloração da pele, apresento a seguir esta "marca racial" dos chefes de terreiro.

QUADRO III

Chefes de terreiro segundo a cor<sup>11</sup>

TERREIRO	COR DO CHEFE
São Jerônimo 1	Branca
São Sebastião	Mulata-clara
Tupinambá	Branca
Santa Bárbara Virgem	Negra
São José	Negra
Filhos de Obá	Negra
Ulufan	Branca
Santa Bárbara	Negra
São Jerônimo 2	Mulata
Ogum de Ronda	Branca

11. Em face da ausência de objetividade na classificação da cor das pessoas, este quadro foi feito pela pesquisadora e comparado com a classificação apresentada por chefes de terreiro, sem que se registrassem diferenças significativas entre as duas classificações.

Dentre os quatro dirigentes negros, três deles pretendem uma ligação direta com a África, apresentando os seus terreiros como continuidade de terreiros fundados por nagôs. Consideram-se guardiães de santos da Costa\*, que lhes teriam chegado às mãos por via de herança familiar de antepassados africanos. Sobretudo a falecida dirigente do terreiro Santa Bárbara Virgem insistia muito no fato de descender de avós africanos e ter sido criada por uma nagô.

“Meus quatro avós vieram da África. Mas a minha mãe já era crioula nascida no Brasil. Agora, eu fui criada com a minha avó por parte de mamãe. Se chamava Isméria, nome que recebeu no Brasil. Pela África seu nome era Birunqué. Era nagô mesmo.” (Chefe de terreiro)

O estabelecimento de vínculo estreito com a África e o convívio com os africanos são maneiras de proclamar conhecimento dos segredos do culto, força\*, e assim legitimar-se perante o segmento afro-brasileiro local onde orixá\* é tido como mais forte do que caboclo\*.

Do mesmo modo, o poder espiritual atribuído ao africano ou descendente deste seria maior que o atribuído a brancos e mulatos, fato que pode ser interpretado como reconhecimento do “poder dos fracos”, poder atribuído aos que estão fora da estrutura formal de poder da sociedade (Douglas, 1976). De acordo com este critério êmico de atribuição de importância, se estaria reconhecendo aos chefes negros, descendentes diretos de africanos, maior força\* devido à sua vinculação com a África. Referindo-se à dirigente do terreiro Santa Bárbara Virgem, seguem-se alguns depoimentos que proclamam sua autoridade decorrente da ligação com a África e a sua origem:

“...ela fazia aqueles banhos, com aquela força dos orixás, ajudava as pessoas e não precisava de Exu.” (Chefe de terreiro)

“Aquele mulher é uma danada. Já tomou não sei quantos consulentes meus. Ela tem muita força\* e adivinhou o futuro deles. Pudera. Dizem que ela é africana.” (Cartomante)

Mas a mesma gênese nagô e a ascendência africana são pretendidas pelo terreiro São José, e embora parcialmente reconhecidas pelos demais chefes de culto, a importância que se lhes atribuíam está muito aquém da dos terreiros Filhos de Obá e Santa Bárbara Virgem, e mesmo abaixo do terreiro Ulufan, que é dirigido por um branco. Isto sugere que uma suposta ou real ascendência africana, por si só, não confere importância, nem sequer quando vem associada à antiguidade, como é o caso do terreiro São José.

Competência ritual é um termo que usarei para englobar múltiplas atividades enumeradas pelos chefes de culto quando inquiridos sobre a significação do “saber fazer as coisas”, expressão por eles usada como indicativo da importância dos terreiros. Aqui, a exemplo do que ocorreu quando se falou da ascendência africana do dirigente, a avaliação do terreiro se faz muito em função das habilidades do chefe, da sua força\*.

Força\* é um poder místico e simbólico. Na terminologia dos cultos nagôs da Bahia, como assinala Juana Elbein dos Santos, é chamada de axé\*, sendo transmissível por meios materiais e simbólicos. Como todo poder, pode aumentar ou diminuir de acordo com a atividade ritual. Num terreiro, é o seu chefe o portador máximo do axé\*, devendo zelar pela sua preservação e desenvolvimento, transmitindo-o a novos filiados através da iniciação ritual (Santos, 1976: cap. III). Ter muitos filhos de santo\*, congregar em torno de si um grande número de seguidores, é uma decorrência, é um sinal externo de poder. Avaliando os terreiros da cidade, todos os chefes de culto concordavam que onde havia maior número de filiados era nos terreiros Santa Bárbara Virgem e Filhos de Obá, ratificando desse modo as declarações dos seus dirigentes a partir das quais foi elaborado o quadro IV.

A afiliação de um indivíduo a um terreiro se faz através de diferentes fases rituais que levam a uma vinculação crescente com entidades e com o chefe que o inicia. Ter capacidade para realizar todas as fases do processo — lavagem da cabeça\*, confirmação\* e feitorio do santo\* — é indício do conhecimento e da força\* do chefe de terreiro e, por conseguinte, critério de atribuição de importância ao centro.

## QUADRO IV

Os terreiros e seus filiados, segundo os dirigentes dos cultos

TERREIRO	N.º DE FILIADOS	VÍNCULO COM O TERREIRO
São Jerônimo 1	1	Lavado
São Sebastião	Nenhum	—
Tupinambá	Nenhum	—
Santa Bárbara Virgem	Mais de 100	Confirmados e batizados
São José	20 a 30	Confirmados e batizados
Filhos de Obá	Mais de 200	Lavados, confirmados e feitos
Ulufan	15	Lavados e confirmados
Santa Bárbara	11	Feitos
São Jerônimo 2	12	Confirmados e feitos
Ogum de Ronda	Nenhum	—

Referindo-se aos terreiros que não dispõem de um corpo de fiéis em torno do chefe, um dirigente de culto assim se expressou: "É terreiro de brincadeira. Bate tambor para o povo brincar. Não sabe de nada" (Chefe de terreiro). Registre-se que nenhum destes centros que prescindem de filiados figurou como terreiro importante na avaliação dos chefes de culto. Em contrapartida, como vimos, o Santa Bárbara Virgem e o Filhos de Obá foram indicados, unanimemente, como os que reuniam maior número de filiados. Sobre este último terreiro diz uma informante: "Pra mim o mais importante é ele. Alexandre fazia os filhos, batizava, tirava iaô\* do quarto. Aqui em Sergipe só ele e Nanã do Aracaju faz isso" (Chefe de terreiro). A exclusão do Santa Bárbara Virgem neste depoimento é bastante significativa. Neste centro o processo de afiliação segue linhas diferentes do acima citado, que corresponde em suas linhas gerais ao famoso modelo jeje-nagô de candomblés baianos. No devido momento retornarei a essa diferença. Por ora é importante salientar que os demais terreiros serão avaliados, pelos outros chefes, em função da maior

ou menor aproximação a esse modelo que, à exceção do Filhos de Obá, não chegam a executar por completo,<sup>12</sup> mas o terreiro Santa Bárbara Virgem, o "nagô puro", teria seu modelo próprio, diferente, africano e portanto legítimo: "O Nagô não faz feitorio. Coisa de Nagô é diferente" (Chefe de terreiro).

O reconhecimento de dois modelos diferentes e legítimos de vincular fiéis aos centros de culto remete à oposição fundamental entre Caboclo e Nagô. A competência de um chefe de terreiro se revela também pela eficácia dos trabalhos que realiza. Estes carreiam para o centro uma clientela em busca de solução para seus problemas. Os terreiros Filhos de Obá e Santa Bárbara Virgem, no tempo em que eram regidos pelos antigos chefes, eram unanimemente reconhecidos como os que atraíam maior número de clientes.

Mas a força\* de um chefe se mede também pelos ritos que executa para cultuar as divindades. Realizar sacrifícios de bois é sempre lembrado como um ato onde essa força\* se expressa com vigor.

Membros do terreiro nagô, que tentavam repensar criticamente suas crenças e práticas religiosas em face dos conhecimentos recebidos em escolas (num caso em escola de nível superior), confessavam sua rendição ao Xangô diante da força\* demonstrada pela dirigente do culto por ocasião dos sacrifícios de bois. A propósito desta mesma chefe de terreiro, relata-se na cidade um caso ocorrido numa localidade próxima onde ela teria ido realizar uns rituais a convite de um filiado. Usineiros que não simpatizavam com o Xangô propositalmente teriam soltado um boi bravo para acabar com o ajuntamento de pessoas, exatamente no momento em que iam iniciar-se as danças sagradas. O animal enfurecido investiu contra a assistência, porém, a um simples sinal da chefe do terreiro teria se prostrado a seus pés. O ocorrido é hoje

12. Os terreiros Santa Bárbara e São Jerônimo 2 declaram ter filhos feitos, mas o processo de iniciação não inclui um período de reclusão como no Filhos de Obá. Segundo os seus dirigentes é "feito no pé do santo, catula e bola no pé do santo", ou seja, diante do altar, não vai para a camarinha.

repetido em Laranjeiras como uma demonstração evidente da força\* da chefe de culto. Na visão dos dirigentes de terreiro da cidade, apenas em dois centros sacrificavam-se bois aos orixás: no Santa Bárbara Virgem, dirigido por mãe Bilina, e no Filhos de Obá, dirigido por Alexandre. Após a morte destes, um chefe de centro de um povoado próximo, cujo prestígio está em franca ascensão, teria sacrificado um boi, fato que, muito recentemente, também teria se repetido no terreiro Santa Bárbara Virgem, já sob a nova chefia.

De acordo com a teologia nagô, o sacrifício entra na dinâmica geral dos terreiros como elemento de manutenção da harmonia dos componentes do sistema, na medida em que restitui e redistribui o axé\* (Santos, 1976: cap. X). Relaciona-se assim diretamente com o sistema de força\*, que no caso específico se manifestaria inclusive na capacidade de imolar animal de grande porte, detentor de grande força física, que se queda imóvel ante a força sobrenatural da mãe-de-santo.

Em resumo, o que se está tentando mostrar é que para os "de dentro" a importância dos terreiros se explica, em grande parte, pela força\* dos seus chefes.

### *A Importância dos terreiros vista pelos "de fora"*

Os critérios de atribuição de importância usados pelas pessoas da cidade são basicamente os mesmos dos "de dentro". Remetendo à antigüidade, origem dos africanos e capacidade dos falecidos chefes, a grande maioria dos entrevistados elegeu os terreiros Santa Bárbara Virgem e Filhos de Obá como os mais importantes, seguidos pelo Ulufan, São José, Ogum de Ronda e São Jerônimo 2.<sup>13</sup> A escala de prestígio é

13. A escala de prestígio dos terreiros segundo os "de fora" foi estabelecida a partir do ordenamento dos terreiros apresentado por 22 entrevistados, aos quais pedi que enumerassem, em ordem de importância, três terreiros. O resultado foi o seguinte:

Terreiro Santa Bárbara Virgem — citado dezenove vezes (dez em 1.º lugar, oito em 2.º e uma em 3.º).

muito semelhante à dos pais-de-santo. No entanto, uma diferença se observa no ordenamento dos terreiros feito pelos "de fora" se comparado ao ordenamento feito pelos "de dentro". Na escala de prestígio apresentada por aqueles figura um terreiro que, embora não seja antigo e não tenha sequer filhos de santo\*, se destaca pela eficácia mágica que atribuem aos trabalhos\* da sua dirigente. É o caso do terreiro Ogum de Ronda, a respeito do qual diz uma entrevistada:

"Hoje o terreiro mais famoso é o de Neuza. Faz muito trabalho. Ela trabalha direto. Os terreiros antigos, afamados, caíram muito com a morte dos donos" (Cliente dos terreiros).

Este seria um caso extremo, pois o terreiro indicado como mais importante não dispõe sequer de um corpo de fiéis. Contudo, o centro que na cidade estaria mais próximo de disputar prestígio com os "tradicionais", segundo a visão dos "de fora", seria o terreiro Ulufan, invocando-se sempre a eficácia dos trabalhos realizados como justificativa de sua importância, que é também apresentada como decorrente de sua origem a partir do Filhos de Obá.

Observa-se assim que, ao menos para uma parcela minoritária dos "de fora", que vêem o terreiro sobretudo como

Terreiro Filhos de Obá — citado quatorze vezes (sete em 1.º lugar, seis em 2.º e uma em 3.º).

Terreiro Ulufan — citado oito vezes (duas em 1.º lugar, três em 2.º e três em 3.º).

Terreiro São José — citado seis vezes (duas em 1.º lugar, uma em 2.º e três em 3.º).

Terreiro Ogum de Ronda — citado quatro vezes (uma em 1.º lugar, uma em 2.º e duas em 3.º).

Terreiro São Jerônimo 2 — citado três vezes (uma em 2.º lugar, duas em 3.º).

Terreiros São Jerônimo 1 e São Sebastião — citados uma vez cada um, sempre em 3.º lugar.

A escala de importância dos terreiros segundo os "de fora" é: Santa Bárbara Virgem, Filhos de Obá, Ulufan, São José, Ogum de Ronda, São Jerônimo 2. Segundo os "de dentro" é: Santa Bárbara Virgem, Filhos de Obá, Ulufan, São José, São Jerônimo 2.

uma agência alternativa na solução de problemas imediatos, a competência na "feitura de trabalhos" é um dado importante a ser considerado. Supondo a pouca experiência dos dirigentes recém-empossados nos centros antigos, uma parte dos entrevistados, que constitui a clientela em potencial dos terreiros, dirige sua atenção para os terreiros que julgam mais equipados, no momento, para atendê-los em suas eventuais necessidades. Desse modo, a eficácia mágica ganha maior destaque na avaliação que uma parte dos "de fora" faz dos terreiros. É também possível que essa maior ênfase que os "de fora" deram aos trabalhos\* como indicativo da importância do terreiro seja devida ao fato de julgarem que, no fundo, eu estava interessada em saber do melhor terreiro para mandar fazer algum trabalho\*. É através dessa via que geralmente as pessoas com aparência de classe média ou alta se interessam pelos terreiros.

De qualquer forma, a tendência dos "de fora" a privilegiarem a capacidade dos chefes em fazer trabalhos eficientes é uma maneira de explicar a importância dos terreiros pela força dos dirigentes, e por esta via aproximam-se da visão dos "de dentro", cuja escala de prestígio é ratificada em suas linhas gerais pelos "de fora".

### *As Razões do sucesso*

Força\* é um termo que aparece com muita frequência nos terreiros para indicar o poder do chefe como sendo um poder vinculado ao sobrenatural. É através dela que, em última instância, se explica a nível êmico a eficácia dos trabalhos mágicos executados em benefício da clientela e o sucesso do chefe de terreiro em lidar com os orixás, deles assegurando benefícios para si e seu grupo de fiéis. A força\* de um terreiro é demonstrada pela habilidade do chefe em lidar com as entidades, o que implica conhecimento das tradições e segredos do culto. Mesmo quando esta força\* reside em santos de pedra\* deixados pelos africanos, tidos como santos fortes\* cuja posse representa força em potencial

para quem os possui, se não se tem habilidade para deles cuidar, a sua força\* resulta inaproveitada e não traz benefícios para ninguém.<sup>14</sup> A força\* está associada à competência para lidar com o sobrenatural. Essa competência pode ser adquirida através de aprendizado ou mesmo de "revelação", o que supõe a atribuição de um vínculo com o sobrenatural (vide capítulo II).

Desse modo os critérios de antigüidade, origem africana e competência ritual se interpenetram na constituição da força\* da chefia do grupo e, portanto, na importância do terreiro. Isto leva à conclusão de que, tanto para os "de dentro" como para os "de fora", a configuração do prestígio no mercado de Xangô seguiria de perto a atribuição de ligação do chefe com o sobrenatural; seria, portanto, de um lado derivado do seu carisma e do outro da sua tradicionalidade.

Enfim, seria na força\* do chefe que residiria a explicação para o sucesso do terreiro. Desse modo, força\*, categoria teológica, assume um *status* de categoria analítica na explicação do sucesso dos cultos.

Alguns autores têm chamado a atenção para o fato de que muitos estudos sobre cultos afro-brasileiros, ao tentarem explicar o prestígio dos terreiros, o fazem, exclusivamente, em termos da teoria êmica dos cultos e, desse modo, se constituem numa repetição da ideologia popular acerca do Candomblé mais do que em explicação dos mecanismos através dos quais os terreiros se reproduzem socialmente (Fry, 1977a, 1977b; Silverstein, 1979).

Vários estudos, mesmo quando consideram que o prestígio dos terreiros se mede também pela riqueza exibida sobretudo nos rituais públicos, sugerem que são os filiados, recrutados entre as classes baixas, que sustentam materialmente o terreiro, não levando na devida conta a inserção das camadas médias e altas, mesmo nos candomblés mais tradicionais, e o que representa sua presença em termos de recursos e pres-

14. Com frequência as pessoas falam dos santos fortes\* dos antigos nagôs, ora para acusar indivíduos que deles teriam se apropriado indevidamente, ora para lamentar o desperdício de que quem os tem sob guarda não saiba deles cuidar.

tígio para os cultos (Carneiro, 1967c; Herskovits, 1958; Bastide, 1971; Ribeiro, 1952):

Análises mais recentes têm se preocupado em ver a presença das classes médias e altas no Candomblé e o que significam não só para sua sobrevivência mas também para a configuração do seu prestígio. Tomando como fulcro de sua análise a própria família de santo, Leny Silverstein mostra como nos candomblés baianos da atualidade esta família se amplia através do ogã\*, geralmente indivíduo de classe média, que uma vez iniciado "passa a se relacionar de uma maneira *ficícia* ou ritual com a nova família, e assume obrigações acarretadas por 'tal relacionamento'" (Silverstein, 1979:157). Desse modo, ampliando as teias do parentesco ritual, a mãe-de-santo estende seus vínculos para além das barreiras de classe e raça e recruta na classe média os recursos materiais e humanos, graças aos quais seu terreiro pode sobreviver. Nesta perspectiva, o poder do chefe e o prestígio do seu terreiro não se circunscrevem à força\* do seu dirigente, mas se explicam pela "conversão de recursos sociais e simbólicos em vantagens econômicas" (Silverstein, 1979:158).

Sem estabelecer entre o econômico e o simbólico esta linearidade de causa e efeito, Peter Fry, inspirando-se em Ernest Gellner, analisa a economia dos terreiros vendo-a como um circuito em que a atribuição de carisma e os indicadores de sucesso se relacionam circularmente através de um sistema de *feedback* em que um realimenta o outro. Se um pai-de-santo ostenta sinais externos de sucesso (muitos filhos de santo, clientela, riqueza, brilho nos rituais públicos etc.), deve ser um pai-de-santo a quem se atribui muita força\*. Assim, os sinais externos do sucesso do chefe do terreiro reforçam o carisma que lhe é atribuído, e este, por sua vez, redundando na ampliação do círculo de influência do terreiro não só entre as camadas baixas mas nas camadas médias e altas da sociedade, de onde advém o dinheiro para manter o brilho das festas e, circularmente, aumentar o *status* e as qualidades de um pai-de-santo com muita força\* (Fry, 1977b).

Teoricamente isto geraria terreiros imensos, mas na prática esta expansão é autocontida por vários fatores. No

caso dos terreiros que se autodefinem como "puros" e tradicionais, por exemplo, um fator limitativo desse crescimento é a necessidade de controle sobre os filiados, de modo a lhes garantir condições de manter os padrões de moralidade e a ortodoxia dos rituais que invocam para distingui-los dos demais. De outro lado a ajuda mútua que se efetiva através da mediação direta da mãe-de-santo tornar-se-ia difícil num terreiro muito ampliado, onde já não fossem possíveis os contatos face a face. Na tentativa de entender a atribuição de *status* e prestígio a grupos de culto, processo que não se circunscreve ao mundo dos terreiros mas se desenrola na interação destes com a sociedade mais ampla, tentarei, nos capítulos subseqüentes, ver como um terreiro capitaliza sua fidelidade à África e à auto-identificação nagô para tornar-se um terreiro de prestígio.

*Escrito há mais de seis anos, com base numa pesquisa de campo realizada na década de 70 e início de 1980, este capítulo, que faz o mapeamento dos cultos afro-laranjeirenses, merece uma ligeira referência ao presente. Devido ao dinamismo próprio dos terreiros, enquanto formas sociais vivas, o quadro aqui esboçado já não corresponde exatamente à realidade atual: alguns terreiros visitados àquela época já não mais existem, ao passo que outros ampliaram seu espaço de atuação, embora o Santa Bárbara Virgem e o Filhos de Obá continuem como os terreiros mais destacados da cidade. Permanece básica a oposição caboclo versus nagô, e se acentuou a retomada da tradição africana. Desse modo, terreiros tidos como originalmente nagôs, que ao longo de sua história tinham incorporado o culto aos caboclos, optaram por tornar mais explícito o seu apego à tradição dos africanos. O terreiro Filhos de Obá, por exemplo, construiu uma casa para acolher os objetos sagrados e o ritual dos caboclos em separado dos orixás, operando, através dessa separação espacial, uma purificação do seu lado africano, que ganha, assim, maior visibilidade. Por seu turno, o terreiro São José prossegue na sua caminhada de retorno às origens nagôs, contando com o apoio de importantes segmentos do terreiro Santa Bárbara Virgem, o "nagô puro". Sob os*

*auspícios deste, foi reconstruída a casa onde antigamente funcionava o terreiro de Herculano da Comendaroba, local onde receberam seu bastão, símbolo de chefia do terreiro, a falecida mãe Bilina do terreiro Santa Bárbara Virgem e Lourdes, sua substituta. Mas não é meu propósito fazer aqui e agora uma reconstituição da história recente dos terreiros da cidade. Quero apenas chamar a atenção para o fato de que a retomada de ênfase na tradição nagô mostra que as análises aqui efetuadas não perderam sua validade, e as discussões que se seguem continuam atuais.*

## Capítulo II O nagô fala de si

### *Da história ao mito*

Em estudos sobre cultos afro-brasileiros, especialmente sobre os candomblés nagôs, a história dos terreiros e as genealogias dos seus dirigentes são, por vezes, apresentadas como provas de continuidade com a África, o que atestaria que um determinado elenco de traços culturais vivenciados no terreiro constitui a mais legítima e pura tradição africana.

Tal postura metodológica, na medida em que atribui à tradição, sempre associada ao passado do grupo e, especificamente, à sua origem africana, um peso muito grande na explicação do presente, constitui-se num desdobramento da orientação genética e de busca de africanismos, que marcou profundamente a produção antropológica sobre cultos afro-brasileiros.

Nessa perspectiva, a "história do terreiro", que é sempre uma história oral, aparece como algo dado, sem se atentar para o fato de que aquilo que é retido pela memória e apresentado no discurso como a "história do terreiro" constitui versões que, não sendo necessariamente falsas ou verdadeiras, são elaboradas dentro de determinados marcos que induzem e orientam recortes e seleções do que será realçado ou não.

Tais recortes se fazem em função dos interesses em jogo e dos objetivos visados, enfim, dentro da experiência social

dos que contam a "história" hoje, pois o que é apresentado como um simples discurso sobre o passado termina agindo sobre ele, operando reconstruções, evocando identidades, realizando, enfim, um trabalho de produção de sentido que visa legitimar ações no presente.

O estudo de Edmund Leach sobre os Kachin dos altiplanos da Birmânia é, a este respeito, significativo. Ao descrever facções de uma aldeia, o autor mostra como, reportando-se aos acontecimentos de um passado mais ou menos recente, cada chefe de linhagem Kachin conta uma versão que o situa junto com o seu grupo numa posição mais favorável na luta contra os outros. As diferentes versões, embora assinalem elementos diversos de grupos particulares, reconhecem aos outros o direito de ter suas histórias próprias. Tais narrativas, que pretendem ser a história das lutas que se teriam desenvolvido no final do século XIX, estariam, na verdade, sendo usadas como uma linguagem diferencial, através da qual grupos rivais procuram legitimar-se. Apontam para as tensões e contradições existentes na sociedade. Constituem-se numa "linguagem de discussão e não de harmonia". A falsidade ou veracidade de tais relatos é irrelevante; o que importa é que o relato existe e justifica atitudes e ações no presente. Nesse sentido igualam-se aos mitos, definidos como relatos sobre seres divinos. Como estes abrigam também inconsistências em suas narrações, diz o autor:

"Minha conclusão é que a definição antropológica normal de mito é uma categoria inadequada no que diz respeito aos Kachin. As narrações sagradas — ou seja, os relatos sobre os seres divinos que são amplamente conhecidos — não têm nenhuma característica especial que as distinga dos relatos sobre os acontecimentos locais de vinte anos atrás. Ambos os tipos de relatos têm a mesma função: sua narração é um ato ritual (em meu sentido do termo) que justifica uma atitude concreta adotada pelo narrador no momento de contá-la" (Leach, 1977:299).

Desse modo, Edmund Leach rompe com a separação entre relatos sagrados (mitos no sentido tradicional) e os

relatos que se pretendiam históricos, mostrando como estes são, também, mitológicos, na medida em que sua narração justifica relações sociais no presente.

Se numa sociedade tribal, de sistema religioso único, como a dos Kachin, mitos são manipulados como recurso político, numa sociedade de classes e de múltiplas religiões em concorrência mitos serão criados e usados com frequência como armas na luta pelo controle do espaço religioso.<sup>1</sup> Ao lidar com narrativas que são apresentadas como "histórias de terreiros", o que se pretende não é negar a possível origem africana de muitos desses centros de culto que, em alguns casos, serve de matriz à elaboração dos mitos, mas chamar a atenção para o fato de que tais narrativas são marcadas pelas intenções e interesses dos pais e mães-de-santo que, através delas, visam estabelecer um estreito e explícito elo de ligação com a África, apresentando-se desse modo como depositários de um acervo cultural que seria a mais pura e legítima tradição africana. O que quero sugerir é que aspectos desses relatos que ressaltam a continuidade com a África não seriam tão enfatizados se, por exemplo, a "pureza" da tradição africana não fosse, de algum modo, valorizada por certos setores da sociedade mais ampla, de maneira a permitir sua utilização de forma vantajosa na luta pelo mercado religioso e em sua inserção na sociedade.

O fato de grupos de negros buscarem a África para se referenciar, como no caso em estudo, através da assunção da identidade nagô, só poderá ser entendido dentro da estrutura social, política e econômica nas quais se acham inseridos.

1. Vivaldo Costa Lima observa que na busca do "ideal de ortodoxia" que permeia os candomblés da Bahia

"O povo de santo se manteve firmemente — e sofredamente — fiel às suas crenças ancestrais e aos mitos genéticos de seus grupos; fidelidade que tem levado alguns líderes religiosos a complicadas racionalizações genealógicas e a fantasiosas interpretações com que se recriam uma história e uma carta de comportamento ritual". (Lima, 1977:19)

Aqui, as diferenças regionais deverão ser levadas em conta. Se no Sudeste a prática religiosa, tida como de origem africana, é recalcada na Quimbanda, porque o que vigora são os valores da classe média branca inscritos na Umbanda\* (Brown, 1974; Ortiz, 1978), no Nordeste é a pureza da África que é valorizada através do Candomblé. Embora reste por inquirir sobre o significado dessa valorização da África efetuada no Nordeste, é óbvio que estas variações regionais, no prestígio atribuído a determinados estoques simbólicos, terminarão por influir na construção das "histórias" dos centros de culto. É neste sentido que as "histórias dos terreiros" seriam histórias construídas, histórias míticas sobrecarregadas de sentido, não significando, com isso, que sejam necessariamente falsas e conscientemente forjadas, mas que os aspectos realçados e recorrentemente invocados — como no caso específico a ligação com a África e a pureza da tradição — assim o são porque, além do aspecto cognitivo e da afirmação de identidade, há um espaço possível de manipulação, através do qual é possível legitimar-se ou auferir vantagens.

Antes de passar ao relato apresentado como a "história do terreiro", convém deter-se em alguns aspectos que permeiam a narrativa da mãe-de-santo, mas, como não estão suficientemente explicitados, podem dificultar o entendimento subsequente. Trata-se da coexistência do culto de comunidade e do culto doméstico.

### *O Culto doméstico aos orixás*

Embora no início deste século Nina Rodrigues tenha registrado, na Bahia, a existência de um culto doméstico dirigido aos orixás (Rodrigues, 1935:60-62), na verdade os estudos sobre religiões afro-brasileiras têm se dedicado, quase com exclusividade, aos terreiros e ao culto desenvolvido pelo pai-de-santo e seus seguidores. Este fato fez com que Melville Herskovits, preocupado em identificar africanismos no Brasil, formulasse a seguinte indagação:

"Representará o candomblé que vem sendo tido como a única expressão válida das retenções religiosas africanas no Brasil, antes formas especiais e restritas de organizações encontradas nos meios urbanos do Daomé e da Nigéria, transplantadas para os centros urbanos do Brasil? (...) o estudo intensivo da religião afro-brasileira nas áreas rurais não revelaria retenções de padrões africanos mais difusos, organizados em culto familiar às divindades reinterpretadas como santos ou mesmo com seus nomes africanos, os especialistas só sendo chamados para executarem os rituais mais complexos e mais amplos quando estes devam ser realizados?" (Herskovits, 1954:24-25)

Na mesma linha de trabalho, Roger Bastide, ao estudar "as religiões africanas no Brasil", toma, como ponto de partida, o dualismo que as caracterizaria entre os povos do Golfo da Guiné, seu foco de origem, onde se apresentariam como religião de linhagem e religião de comunidade, para concluir que, no Brasil, apenas esta última teria persistido, pois o regime de escravidão fizera com que se rompesse a ligação orixá/linhagem masculina, que constituía a base da religião doméstica da África. Recorrendo, contudo, a alternativas culturais africanas mais adequadas para sobreviverem nas circunstâncias brasileiras (transmissão do orixá pela linha feminina), o autor admite a persistência esporádica de elementos desse culto, mas incorporado ao Candomblé, ou seja, ao culto de comunidade (Bastide, 1971:86-89).

Sem a preocupação de estabelecer vinculação genética ou de considerá-lo como sobrevivência de alternativas culturais africanas, uma vez que me interessa vê-lo em sua realidade e significação atuais, o que encontrei atualmente, em Laranjeiras e no relato da mãe-de-santo referente ao passado, é que, ao lado do culto coletivo aos orixás, realizado por um pai ou mãe-de-santo e seus seguidores, invocando benefícios para toda a comunidade, existe, paralelamente, um culto doméstico também dirigido aos orixás.

Na atualidade, os componentes básicos deste culto são alumiar e dar água aos santos\*, ou seja, mantê-los sempre

no claro, iluminados por luz do sol, de velas ou luz elétrica, e conservar vasilhas apropriadas com água junto a eles. A realização dessas tarefas não exige o concurso de um especialista, nem mesmo vinculação direta ao Candomblé, havendo zeladores de santo\* que nem sequer são filiados a centros de culto afro-brasileiro. No entanto, esporadicamente, quase sempre de sete em sete anos, a presença de um pai ou mãe-de-santo se faz necessária para a realização dos ritos de dar comida ao santo\*, que incluem, além dos sacrifícios de animais e preparo adequado dos alimentos, toques\* e danças, razão pela qual o pai ou mãe-de-santo se faz sempre acompanhar do seu grupo de fiéis para realizar o festejo\*, cujas despesas correm por conta dos responsáveis pela guarda dos santos. Esses altares domésticos, cujo número vem sofrendo um crescente processo de retração,<sup>2</sup> abrigam santos da Costa\*, quase sempre pedras, que são tidas como santos da família, cuja posse e encargos se sucedem, em geral, segundo as linhas diretas do parentesco consanguíneo — pais, filhos, netos. Para as pessoas que receberam como herança a guarda de um desses altares domésticos e não estão dispostas a assumir os encargos do culto, nem simplesmente abandoná-los — esta última tida como solução perigosa e reprovável —, há duas alternativas socialmente aprovadas:

1 — romper definitivamente com os vínculos que os antepassados estabeleceram com os orixás, mediante a realização de rituais que exigem a participação de um especialista e resultam em gastos mais ou menos elevados,<sup>3</sup> ou

2. De 1972 a 1974, a mãe-de-santo foi convidada para realizar rituais em quatro santuários domésticos. Afirmando que no passado esse número era muito elevado, enumera, de uma só vez, mais cinco desses santuários, além dos que teriam sido recolhidos ao terreiro (vide nota 4). Referindo-se à Bahia; Nina Rodrigues dizia, no início do século, que:

"É quase impossível calcular o número de oratórios particulares.

Na opinião, que não creio exagerada, dos chefes a quem consultei, esse número deve elevar-se a milhares". (Rodrigues, 1935:60)

3. O ritual designado em Laranjeiras como "despacho dos santos pra Costa" consiste em jogar os santos em curso de água corrente;

2 — conseguir a aquiescência da mãe-de-santo para recolher os santos ao terreiro, livrando-se, desse modo, das obrigações do culto diário que são por ela assumidos, cabendo, porém, ao dono do santo\* todos os encargos econômicos do culto.<sup>4</sup>

desse modo, chegariam ao mar e, por essa via, à África. Em linhas gerais, o rito em sua forma e finalidade repete o que registrou Nina Rodrigues nos candomblés baianos do início do século:

"Se o orixá não encontra quem aceite as responsabilidades de prosseguir no culto que dirigia o morto, ou se não acha nos presentes alguém digno dessa honra, as insígnias e ornamentos, os ídolos e seus altares são levados, às horas mortas, em misteriosa procissão, a uma água corrente, a fim de que o regato, o rio ou a maré vazante os conduza à África, onde, estão certos os Negros, infalivelmente irão ter". (Rodrigues, 1935:352)

A execução de tais rituais se torna onerosa, sobretudo, pela exigência de sacrifícios de animais. Isto tem feito com que, em Laranjeiras, pessoas que não dispõem de recursos para "despachar os santos" lancem mão da alternativa de colocá-los em alguma "santa cruz", pequenas capelas espalhadas pelas áreas rurais que, em geral, abrigam ex-votos. Substitui-se assim um ritual, tido como africano, por outro do catolicismo popular.

4. Os "santos da Costa"\* que não encontram zeladores no círculo familiar dos antigos donos são recolhidos ao "terreiro da Insã", situado a uns 300 metros de distância, uma espécie de prolongamento do terreiro-matriz. Neste ficam os santos de família da mãe-de-santo e os dos fundadores do terreiro, enquanto o outro, constituído de duas pequenas casas conjugadas, abriga os "santos de muitos donos". Aí reside um velho que ocupa posição destacada na hierarquia do centro de culto, que cuida dos santos e zela\* pela sua segurança. Anualmente, alguns desses santos recebem sacrifícios e festejos\* especiais pois os seus donos\*, mesmo quando ausentes, provêem os recursos necessários. É o caso, por exemplo, de um dos altares que pertencia aos ancestrais de um "sargento do batalhão". Este, tendo ido embora para o Sul, deixou sob os cuidados da mãe-de-santo uma casa em Aracaju, cujo aluguel financia a "festa do santo". Outros altares, porém, há muitos anos recebem apenas os cuidados de alumiar e dar água\*, pois os seus donos, ou porque não podem, ou porque se desinteressaram, ou, ainda, porque morreram, não patrocinam festa para os santos, que incluiria necessariamente sacrifícios de animais e danças.

Por ora estas informações são suficientes para clarear certas passagens da narrativa da mãe-de-santo referentes às origens do terreiro.

### *O Relato sobre as origens*

“Já nasci pra ser dona das colônias de Santa Bárbara pela África. Quando se acabasse os africanos eu era a dona. Quando eu era pequena eles botava eu na cabeça dentro dum cesto e saía dançando na roda\*. Isto era lá na casa de Ti\* Herculano, que o terreiro era lá. Eu não me lembro disto. Eu era pequena. Vovó era quem contava.

Ti Herculano era um nagô, mas o primeiro beg\*, o fundador mesmo do terreiro dos nagô aqui de Laranjeiras, foi Ti Henrique. De Ti Henrique passou pra Herculano, e dele pra eu. Quer dizer que eu não sou africana, já sou neta. Neta de quatro avô africano nagô. Sou crioula legítima.

Ti Henrique, o primeiro beg, eu não alcancei. Ele era malungo\* da minha avó. Ele fundou o terreiro na rua do Cangaleixo. Primeiro era lá. Que até vovó morou trinta e cinco anos com a mulher dele. Vovó era escrava no Tanque da Moura (fazenda) e depois ficou viúva e veio s'embora pra Laranjeiras, e morou lá. Que quando Ti Henrique morreu, o terreiro ficou pra Ti Herculano, que mudou ele pra Comendaroba. Agora os santos de Ti Henrique ficou na casa da rua do Cangaleixo. A viúva, a finada Caetana, era quem zelava\* junto com a minha avó. Depois que ela morreu, a filha Judite tomou conta dos santos que era da família, mas o terreiro ficou pra Ti Herculano.

Eu não alcancei Ti Henrique. Agora, Ti Herculano eu alcancei. Era um africano de muita ciência. Um nagô grande e forte que morava lá na Comendaroba. A casa era bem grande e ficava no meio de um sítio. Era gente de posse. Tinha salina, criava muito porco. A gente dançava era dentro da casa. Tinha um salão enorme. Cabia todo mundo. E nesse tempo tinha era muito filho de santo. Tinha ainda africano. Eu alcancei: Tia Lucinda, Inã pela África; Rufino, um nagô que morava na baixa do Calumbi; Ti Oxó. Tinha muito, é porque eu não me lembro. Depois que

festejava lá, que fazia o “corte do inhame”\*, daí ia festejar nessas casa todas. Ia pra Riachuelo, pra Socorro, Divina Pastora (cidades vizinhas), que lá também tinha nagô que tinha santo, e Ti Herculano era quem festejava. Nós ia tudo. No Riachuelo era Ta\* Lucrecia, no Socorro Ta Luiza. Era muito trabalho. Hoje é que se acabou tudo, só restou nós. Eu brinquei muito na casa de Ti Herculano. Depois saí pra trabalhar, pra me empregar, e quando voltei foi pra tomar conta desse lugar. Que esse lugar ficou pra mim e pra Manaia, que era filho, filho não, era neto de Ti Henrique. Ele num quis, eu fiquei só. Que até que ele não queria mais cuidar dos santo do avô, eu trouxe eles pra cá pro terreiro. Que quando é tempo de festejo\* eles ajudam, dão dinheiro, mas quem zela\* sou eu. Tá tudo aí no pegê\*, os santos de Ti Henrique, o primeiro beg. São santos legítimos africanos e muito fortes.” (Bilina, chefe de terreiro nagô)<sup>5</sup>

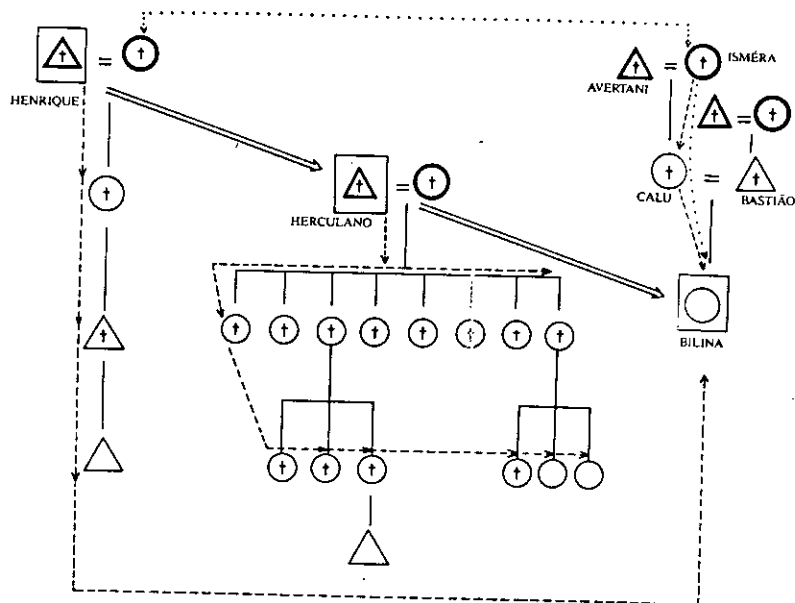
Para melhor visualização reproduzo o relato sobre as origens num diagrama, que, acrescido de outras informações, registra as genealogias dos chefes que se teriam sucedido na chefia do terreiro, desde sua fundação em Laranjeiras.

O diagrama permite observar que a sucessão da chefia do grupo de culto, culto de comunidade, não segue as linhas do parentesco consanguíneo, regendo-se, talvez, por critérios de parentesco ritual,<sup>6</sup> enquanto que os santos de família, objeto de culto doméstico, transmitem-se seguindo as linhas de sangue. Doutro lado mostra como as duas linhas de sucessão terminam por convergir para a mãe-de-santo, reforçando, assim, sua ligação com a África. É esta ligação que é enfatizada ao longo do relato que comentarei a seguir. Através dele a mãe-de-santo estabelece uma vinculação direta do centro de culto com a África, ao apresentá-lo como continuidade de um terreiro fundado pelos nagôs. Apresenta-se a si mesma como predestinada a suceder os africanos na direção do culto,

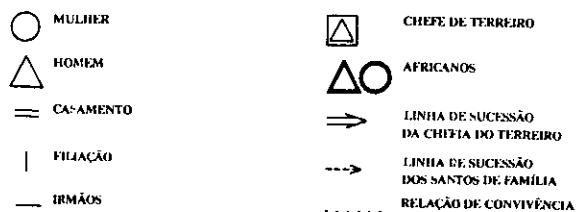
5. As falas da mãe-de-santo nagô, fartamente transcritas neste capítulo e no subsequente, resultam de treze entrevistas realizadas ao longo dos anos de 1972 e 1973.

6. Sobre o assunto vide Lima, 1977:125-145.

## Genealogia Parcial dos Chefes do Terreiro Nagô



## CONVENÇÕES



quando estes se extinguem. Tal predestinação teria sido por eles reconhecida e sancionada através de ritos que a destinavam ao exercício da chefia do culto. Numa terra onde não mais existem africanos, suas origens nagôs, que remontariam aos avós maternos e paternos, são invocadas para atestar sua proximidade genealógica em relação àqueles.

A presença da África é ainda realçada pelo fato de que a história dos ancestrais da mãe-de-santo, a história de sua família, em diversos momentos confunde-se com a própria história inicial do centro de culto e dos fundadores deste. Os vínculos se estabelecem através da avó, que teria vindo na mesma leva de africanos que o fundador do centro e, aí, teria desenvolvido longa convivência, participando não só do culto da comunidade mas tornando-se uma auxiliar no culto dos santos de família do africano que dera origem ao terreiro. Essa ligação se renovaria, no presente, através da chefe de culto, que não apenas dirige o terreiro original mas também se transformou na guardiã dos santos de família do fundador do centro, que foram recolhidos ao terreiro devido ao descaso dos seus descendentes. A mãe-de-santo, que teria tido acesso à chefia do grupo de culto por predestinação, aumenta sua força e prestígio perante o segmento afro-brasileiro local ao recolher os santos de família do fundador do terreiro — “santos legítimos africanos e muito fortes” — e, assim, mais vínculos estabelece com a África.

Por essa via a narrativa liga o presente ao passado e remete à África. Esta é a fonte de legitimidade do terreiro e de sua dirigente. É à base da idéia de continuidade e fidelidade à África que se constrói a “pureza”, sinal que o distingue dos torés “misturados” da cidade, nos dias de hoje, conferindo ao terreiro e à sua dirigente uma posição de destaque na escala de prestígio em que são ordenados os centros de culto de segmento afro-brasileiro local. Desse modo, a “história do terreiro” não se esgota na simples reconstrução de um passado mais ou menos remoto, que se situaria na segunda metade do século passado e início do atual, mas se

constitui num mito de africanidade, freqüentemente invocado para legitimar situações e relações sociais do presente.

### A "História" da mãe-de-santo

Ao longo de sua existência, nas lutas que teve de sustentar para conseguir firmar-se na chefia do grupo de culto e manter o prestígio do seu terreiro, a recorrência a elementos desse relato é uma constante. Sendo uma narrativa que remete sempre à África, não se pode perder de vista as muitas vinculações da mãe-de-santo com o mundo branco, vinculações que permeiam toda sua história de vida, e, por esta via, perceber que suas representações de África se constroem num mundo dividido entre brancos dominantes e negros dominados.

#### "Papai branco"

Dizendo-se descendente de quatro avós africanos, teria nascido Umbelina de Araújo, conhecida como Bilina, na cidade de Laranjeiras, não sabendo precisar, contudo, o ano do seu nascimento. Assim, sem ter noção exata dos anos que se passaram e preocupada em demonstrar que não alcançou a escravidão, afirma, sem muita convicção, ter ora 65 ora 68 anos, idade muito aquém daquela que indica a sua aparência física e o testemunho de várias pessoas do seu grupo. Referindo-se a ela, um dos informantes, que se diz da sua idade, assim se expressou: "a escravidão se acabou num ano e nós nasceu no outro".<sup>7</sup> Deste depoimento aproximam-se muitos outros, inclusive alguns da própria Bilina, levando-me a concluir que, ao morrer, teria aproximadamente 87 anos, tendo nascido, por conseguinte, no final do século, quando

7. O negro carroceiro de quem tomei o depoimento enfatiza que nunca foi escravo.

se processava a substituição da ordem escravocrata pelo regime de trabalho livre e Laranjeiras vivia a fase final do seu período áureo.

A sua mãe, a crioula Carolina, conhecida por Calu, fora escrava rural, sendo vendida para servir de ama-de-leite de um órfão recém-nascido, vindo, então, morar na cidade de Laranjeiras, trazendo consigo o filho que tivera do antigo senhor. "Chamava-se Mulato e era mulatinho porque era filho do senhor." Na nova condição de escrava urbana pertencente ao tabelião Manoel Joaquim de Araújo,<sup>8</sup> morava em casa do seu novo dono, amamentando o recém-nascido e ajudando a criar os muitos filhos do tabelião, recentemente enviuvado. "Aí pegou a ter amizade fora. Morava na casa do senhor e tinha nós pela rua", diz Bilina, querendo, com isso, indicar a ausência de vínculo matrimonial entre a sua mãe e o negro Bastião, o seu pai. Este era um crioulo, escravo do Padre Manoel Pontes,<sup>9</sup> e teria dado, à negra Calu, quatro filhos, dos quais Bilina era a terceira. Assim, Calu teve assegurada, durante certo tempo, a sua profissão de ama-de-leite, com mercado garantido na aristocrática Laranjeiras do século passado, exercendo-a como escrava de aluguel<sup>10</sup> e, mais tarde, por conta própria, quando conseguiu a sua alforria. Calu, continua em seu depoimento a mãe-de-santo nagô,

"não sabia nem fazer feira, só dar de mamar e cuidar dos meninos. Dava de mamar a esse povo todo aqui da rua. O povo gostava dela e sempre agradava ela, de maneira que ela, com o dinheiro que dava de mamar, comprou essa casa e comprou outra na rua de lá".

Mesmo assim continuava a morar na casa do antigo senhor, onde nasceram e se criaram os filhos, juntos com os do tabelião, a quem chamavam "papai branco".

8. Consta da relação de tabeliães da cidade apresentada por Oliveira (1942:201).

9. Viveu em Laranjeiras de 1863 a 1877 (cf. Oliveira, 1942:127 e 162).

10. Sobre o escravo de aluguel vide Carneiro (1964:8).

“E os nomes dos filhos de papai branco era o nome da gente também. Ele botou e nós se assina Bilina de Araújo, Glicéria de Araújo. Os deles também têm Araújo, mas deles lá, filho de casal e nós de criação. Bom, e ficamos tudo ali. Papai botou na escola Glicéria, Manuel e Maria [irmãos de Bilina]. Eu tinha vontade mas eles não botaram. Agora, esse pessoal africano fazia questão mais que a gente aprendesse costurar, e ler não.” (Bilina)

Assim, devido à interferência da avó materna, uma nagô que “não gostava” de estudos, Bilina, ao contrário dos seus irmãos, não frequentou escolas. Mais tarde, quando empregada doméstica, pediria aos patrões que a ensinassem a escrever, e hoje diz: “eu assino o nome, mas pouco”.

Na casa do tabelião morou Calu com seus filhos enquanto ele viveu. Foi o pai que eles conheceram, pois, como diz Bilina:

“Bastião (pai biológico) nunca gastou por nós (...) Quem dava tudo era papai branco. Que quando ele [papai branco] morreu eu fiquei com 12 anos. E papai branco tinha marcado um sítio aí pra dar à mamãe e num passou o papel ainda, num sabe? Ele morreu, de repente”.

Então os filhos do antigo senhor teriam considerado sem validade tal doação, e a negra Calu, ressentida com os descendentes do tabelião, abandona a casa, negando-se a concordar que um dos filhos aí permaneça como empregado doméstico, e se muda com todos eles para a rua da Cacimba, localizada na periferia da cidade.

“Aí mamãe botou nós tudo pra trabalhar porque não tinha mais papel pra dar. Papai dava de comer, de vestir, de tudo. Ele morreu, pronto.” (Bilina)

Conquanto a experiência vivida por Bilina, em sua infância, seja marcada pela individualidade da sua história de vida, ela se torna sociologicamente significativa por en-

carnar certos aspectos fundamentais da sociedade tradicional brasileira no momento de transição da sociedade escravocrata para a sociedade livre, em que o sistema de relações sociais, engendrado na velha ordem, projeta-se e persiste na ordem emergente. No relato da informante percebe-se, com bastante nitidez, padrões de relações sociais vigentes na sociedade urbana pós-escravocrata do final da centúria passada, muitos dos quais haviam sido já registrados por viajantes, em épocas anteriores, e analisados por diversos cientistas sociais, sob enfoques diversos.<sup>11</sup>

A estrutura da família patriarcal, que aqui aparece sob a forma de “família externa”, e que, além do núcleo central, constituído pelo senhor branco e seus filhos legítimos, agrega a escrava e os filhos desta, teria permitido que estes fossem criados junto com os filhos do senhor, que frequentassem escolas, que, por extensão, recebessem o nome da família, enfim, que vissem no senhor o pai. De um lado, essa forma de convivência social, vigente sobretudo entre senhores e escravos domésticos, gerava soluções que podiam resultar na emancipação do escravo; doutro, produzia formas mais refinadas de dominação do negro, e o tratamento benigno, cordial e paternalista apresentava-se como solução adotada, quando o comportamento social do escravo se exprimia segundo as expectativas herdadas da tradição — obediência, humildade e fidelidade (Ianni, 1962:157-168). Talvez tenha sido por fidelidade que a antiga escrava continuou morando com seus filhos em casa do ex-senhor, mesmo depois de ter conseguido a sua alforria. Desse modo, em troca do trabalho seu e dos seus filhos, tinha asseguradas, para si e sua prole, a moradia, a alimentação e a proteção do antigo senhor.

A projeção desses padrões de comportamento, vigentes na sociedade escravocrata, fez com que Bilina, apesar de

11. Vide, entre outros, G. Freyre (1964) e O. Ianni (1962). Enquanto o primeiro usa tais elementos para “demonstrar” a tese da suavidade da escravidão no Brasil, o segundo vê o paternalismo como uma forma sutil de dominação.

não ter conhecido a escravidão, tivesse sua socialização da infância e parte da adolescência vivida num ambiente engendrado pela sociedade escravocrata, na qual a figura do senhor representa, para ela e sua família, a segurança e a proteção que desaparecem no momento em que se dá a ruptura com a classe senhorial, aqui representada pelos descendentes do tabelião. Este rompimento, motivado por questão de bens, impele a família de Bilina a tentar a vida a suas próprias expensas, sem o apoio e a proteção de que, até então, gozava. Em contrapartida e como represália, a negra Calu se sente desobrigada de emprestar os filhos para servirem de empregados aos descendentes do antigo senhor. Rompe-se, por assim dizer, o sistema de solidariedade até então existente, e uma nova fase de vida se inicia para a ex-escrava e seus filhos.

#### "Vovó nagô"

Na primeira fase de sua vida, que transcorre num ambiente dominado pelos brancos, três personagens emergem, destacando-se entre os demais: a mãe crioula, cuja profissão aproximava-a cada vez mais do universo cultural dos brancos; o pai, não o pai biológico, mas o pai de criação, representante da cultura dominante e oficial, e a avó materna, uma africana nagô, empenhada em fazer da neta uma continuadora das tradições religiosas dos seus ancestrais. Esta é apresentada como figura nuclear na formação da futura mãe-de-santo.<sup>12</sup> Chamava-se Isméria, nome que recebera no Brasil, pois, pela língua nagô, o seu nome era Birunqué. Quando criança, Bilina, que de todos os filhos da negra Calu foi o que mais se aproximou da avó materna, diz que ouviu dela a história da sua vinda da África e, quando ela a contava, "chorava se lembrando da terra". Separada de sua família nuclear,

12. A figura da avó está presente em várias entrevistas, sendo apresentada como parte importante de sua história de vida.

teria embarcado num navio com destino ao Brasil, não sabendo precisar o local de desembarque. Recordar-se, contudo, pois sua avó lhe contara, de que este fora cercado de precauções, sendo os negros escondidos dentro de barris, o que me leva a concluir que chegou ao Brasil quando, legalmente, já estava proibido o tráfico negreiro. Fora vendida para servir de escrava rural no Tanque da Moura. Junto com o marido fez roça, pois "Nagô é que sabe plantar inhame", e, na fazenda, presencia a morte do seu marido, "Avertani na língua da África", o qual morre pisoteado pelo cavalo do feitor que, desse modo, procurava intimidar o negro que era "quebrado" e não podia trabalhar. Mais tarde a "justiça desenterrou o corpo que havia sido enterrado na bagaceira", e Isméria, algum tempo depois, compra sua alforria e vai morar em Laranjeiras, onde residiam alguns dos seus malungos\*. Aí passa a frequentar o terreiro de Henrique, o organizador da religião dos nagôs na cidade, e esse convívio se prolonga por mais de trinta anos, ao fim dos quais vai residir com a filha Calu, mãe de Bilina, quando aquela abandona a casa do antigo senhor.

Desde muito criança, Bilina acostumou-se a andar com a avó, e junto com as "outras meninas abria a roda dos festejos de Xangô". Seria o início de um longo processo de aprendizagem que haveria de transformá-la, um dia, em mãe-de-santo, função para a qual teria nascido predestinada e, para corresponder a essa indicação dos deuses, a avó Isméria não poupou esforços, começando por impedir seu ingresso na escola. Decerto, muitas outras fontes de informação atuaram na visão de África da mãe-de-santo, mas as reminiscências e informações da sua avó são apresentadas como as mais significativas.

"Vovó me falava muito da terra. Contava as histórias de lá. A África é grande. Tem muito lugar e muitos povos diferentes: nagô, malê, jeje, jexá, congo. Era tudo da África. Agora quer dizer que é de várias classes. Aqui não tem Aracaju, Laranjeiras, Riachuelo? Pois lá também é assim. Tem muito lugar. A África é grande e rica. Buzo,

inhame e essas coisas tudo do Brasil, era de lá. E os africanos sabia onde tinha pérola, ouro. E quem sabia e descobria essas coisas era na África. Por que é que não tem mais ouro como tinha? Porque quem descobria tudo era os africanos (...) Pérola, ouro, diamante, tudo eles sabia. Era povo que tinha muito ouro. Esses buzos da Costa lá é dinheiro." (Bilina)

Mas a riqueza da África não é apresentada como simples efeito da natureza; não é devido apenas à presença dos metais e pedras preciosas, mas ao trabalho. No universo mental de Bilina o africano é, sobretudo, um povo trabalhador.

"Lá eles trabalhavam. Era povo de dinheiro. Trabalhava até com os filhos nas costas, trabalhando fazendo dinheiro. Não era povo de se encostar. Tudo velhinho, mas trabalhando. Não vê a gente com a enxada? É pra ensinar tudo a trabalhar. A tudo pra não pedir esmola. Só pedir quando não puder. Ensinar dos pequeno aos maior. No Brasil mesmo, os africanos era um pessoal que sabia trabalhar. E morria e deixava dinheiro (...) Porque os africanos sabia trabalhar foi que desceram pro Brasil no cativo. Vieram furtado que os francês e inglês enganaram eles lá com fumo. Eles eram mais assim com negócio de fumo que lá não havia. Enganava eles, grande, pequeno, pegava tudo, botava no barco, quando chegava no Brasil vendia. Por aí foi que se formou o cativo. Mas eu não alcancei esse tempo."<sup>13</sup>

13. Ao contrário do que observou Carlos Rodrigues Brandão em Goiás, onde o negro não se descobre como descendente de um "povo" ou sequer de "grupos étnicos definidos", mas simplesmente como descendente de escravos, "uma gente desvalorizada" em Laranjeiras, não somente no grupo de culto mas também em outros segmentos negros da cidade, a recorrência à África e, às vezes, a grupos étnicos específicos para referenciar-se é uma constante. Outra diferença a ser registrada é que em Goiás o negro não tem um discurso sobre a África, enquanto em Laranjeiras esse discurso é rico e elaborado, assemelhando-se às representações que os brancos de Goiás têm da África (Brandão, 1977:146).

Nas representações de Bilina o trabalho é concebido ambigualmente. Ser trabalhador é característica do africano e, como tal, o trabalho é valorizado como elemento de riqueza. Mas o trabalho que idealmente permitiria ao africano, quer na África, quer no Brasil, "não pedir" e "ter dinheiro" tornou-se a causa da sua escravização e, por conseguinte, da alienação do produto do seu trabalho e da sua pessoa, pois trabalhava subjugado e sem ter dinheiro. Paradoxalmente é esse trabalho do escravo que é celebrado, ritualmente, no terreiro. Incluindo-se no ciclo de festas do "corte do inhame"<sup>\*\*</sup>, rituais que marcam a abertura do ano litúrgico do centro de culto, realiza-se o adiborô-pegan<sup>\*</sup>, o rito da enxada. Curvada sobre uma enxada de cabo curto, a mãe-de-santo desenvolve uma dança, movimentando o instrumento como se estivesse revolvendo o solo. Assim age durante algum tempo, até que passa a enxada a um dos filhos de santo que dá continuidade à dança mimética "do trabalhar", enquanto a mãe-de-santo se posta ao lado, com um chicote de couro na mão. Assim se sucedem todos os fiéis e cada um deles, após ter dançado, devolve à dirigente do culto a pequena enxada, e ela a entrega a um outro membro do grupo, mostrando-lhe sempre o chicote como se estivesse a alertá-lo.

A monotonia da repetição dessa dança imitativa, que será gradativamente executada por todos, é quebrada por alguns fiéis cujos movimentos fogem ao padrão acima descrito. Ao receber a enxada, em vez de ir "trabalhar", o dançarino mostra as mãos, alegando que estão doloridas; resmunga, encosta-se como se estivesse cansado ou maneja o instrumento com extrema lentidão. Em suma, a coreografia por ele desenvolvida é uma representação do negro que não quer trabalhar. Isto provoca a reação da mãe-de-santo, que se põe a chicoteá-lo para induzi-lo ao trabalho. E o fiel, a representar o papel de "negro preguiçoso", sempre sob ameaça do chicote, puxa as crianças, entregando-lhes a enxada para que executem o trabalho. A certa altura, algumas moedas são jogadas no chão ao alcance do "negro preguiçoso", e ele as recolhe. Prossegue a encenação por algum tempo, provocando o riso dos presentes, até que o "negro rebelde" termina sua dança

diante da mãe-de-santo pedindo compaixão ante a ameaça do chicote. Os fiéis se sucedem na roda, comportando-se, porém, quase todos, como se estivessem a trabalhar sem opor resistência. Poucos vivem o papel de “negros preguiçosos”. No entanto, a sua dança se alonga, divertindo e servindo de exemplo aos presentes.

Embora rito análogo tenha sido registrado em antigos candomblés da Bahia como um rito de purificação,<sup>14</sup> no terreiro nagô de Laranjeiras ele é apresentado como um rito pedagógico:

“...é pra ensinar a trabalhar. Trabalhar até não poder mais. Dos meninos aos grandes. Trabalhar. Viver sempre trabalhando. Só pedir quando não puder mais (...) Não vê o tempo do cativo? Pois é isso. Eu fico com o chicote, porque nos tempos velhos era assim. O senhor ficava com o manguá. Aquele que é mais ronco leva mais curiada pra aprender a trabalhar” (Bilina).

A mãe-de-santo não somente desempenha o papel de feitor como utiliza explicitamente este termo para designar-se a si mesma, nesta encenação do trabalho que é transposta para o passado, para o tempo do cativo. Este papel é celebrado no terreiro, transpondo, de forma direta, para o campo ritual, a estrutura da sociedade escravocrata: a mãe-de-santo porta-se como um feitor a serviço dos brancos, enquanto os filhos de santo representam os escravos. Mas, ao mesmo tempo, através dos motivos invocados para a realização do ritual, ultrapassa-se a escravidão e atualiza-se o rito, cujo objetivo expresso é “ensinar a trabalhar para não pedir esmola” e “para ter dinheiro”, o que não é contraparte do trabalho escravo. Ter dinheiro é, no mínimo, uma forma de sobreviver sem ter que pedir esmola, símbolo maior de degra-

14. Manuel Querino registra em candomblés baianos do início do século um rito realizado durante a festa do inhame em que

“a mãe de terreiro, munida de pequeno cipó, bate nas costas das pessoas da seita. É a disciplina do rito e tem o efeito de perdoar as ações más praticadas durante o ano”. (Querino, 1955:53)

dação e de desqualificação social. Num mercado concorrencial, trabalhar é a forma de consegui-lo,<sup>15</sup> mas o modo concreto pelo qual se pretende induzir as pessoas ao trabalho remete ao universo escravista — do trabalho por medo da repressão — expresso pelo chicote do feitor. A representação sobre o trabalho é, assim, ambigualmente construída com elementos da ordem burguesa e elementos do mundo escravista.<sup>16</sup> Este era o mundo que se desmoronava quando nasceu a mãe-de-santo, mas era o mundo no qual viveram seus avós e sua mãe, cujas experiências vividas ou simplesmente representadas indicam duas faces da escravidão: de um lado as explicações da vivência de sua mãe, escrava urbana doméstica, que realçam o paternalismo; de outro a experiência vivida pelo seu avô materno, morto pelo feitor e enterrado na bagaceira, que enfatiza a opressão e a violência. Suas representações sobre o “cativo” são, assim, ambíguas, e a adoção de um padrão de conduta ou de outro parece algo que fica a depender das idiosincrasias dos senhores: “tinha muito senhor malvado que gostava de judiar os escravos, mas tinha outros que era bom”. Se, para explicar a escravidão do africano, recorre ao trabalho, para explicar a abolição da escravatura vale-se de sua vivência pessoal marcada pelo paternalismo:

“Dona Isabel, a filha do rei, tinha uma cativa que lhe dava de mamar e pedia que tinha vontade de forrar os malungo\* dela, os companheiros. E Dona Isabel prometeu e então deu a alforria e se acabou o cativo” (Bilina).

Terminara o cativo, mas, no exílio a que os forçara a escravidão, persistiam os africanos, tentando fazer dos seus descendentes depositários das tradições culturais da “TERRA”, a terra dos seus ancestrais, a terra da riqueza, a terra

15. Em outros contextos a riqueza aparece ligada ao sobrenatural. Vide capítulo III.

16. Essa mesma ambigüidade é detectada e magistralmente analisada por Roberto Schwarz em personagens de Machado de Assis (Schwarz, 1982).

do trabalho. E, para Bilina e sua família, após a morte de "papai branco", o trabalho fora do círculo doméstico se tornava uma necessidade imperiosa, imprescindível à sobrevivência.

### O Trabalho

"Aí seguimos pra trabalhar. Mamãe disse que não podia tá dando de comer e de vestir a tanto filho e tudo pegou a trabalhar. Peguei a me empregar sendo ama de menino. O primeiro dinheiro que ganhei sendo ama de menino foi dois mil réis por mês. Depois a patroa ensinou a cozinhar, daí que quando aprendi fui queimar panela, ser cozinheira."

Laranjeiras já era, no início do século, uma cidade em decadência. Isto se refletia no mercado de trabalho e na redução dos salários dos empregados, tanto que:

"Vendo que as coisa não tava boa, me chamaram pro Aracaju, fui me empregar no Aracaju ganhando dez mil réis por mês pra cozinhá. Passei ali uns anos e fui pro Rio de Janeiro. E lá fiquei. Passei três anos e nove meses no Rio de Janeiro. Tava lá quando mamãe ficou doente. Daí eu vim porque mamãe disse que não queria morrer sem que não me visse, mas quando eu cheguei ela já tava enterrada" (Bilina).

Deixara-lhe o encargo de dar continuidade ao festejo de Taieira\*, obrigação que teria assumido como promessa no passado. Volta ao Rio de Janeiro, onde vivia empregada com uma família migrada de Laranjeiras, e lá permanece até que é chamada para assumir a direção do Xangô.

No universo externo de trabalho no qual Bilina ingressa após a morte do "papai branco" predominavam as relações do tipo pessoal entre empregados e patrões. Estes eram, em geral, pessoas criadas na própria Laranjeiras, e o conhecimento mútuo das famílias dos patrões e empregados criava, entre eles, um relacionamento íntimo, e, ainda hoje, Bilina

recorda os nomes dos seus antigos patrões e dos seus familiares até duas gerações de ascendentes e de descendentes.

Com os patrões aprendeu a escrever o seu nome e, recorrendo a eles, tentava solucionar os problemas surgidos no seu relacionamento com os deuses africanos. Estava no Rio de Janeiro quando, em sonhos, um orixá lhe indica a obrigação\* que deveria ser feita para acabar com a varíola que, implacável, assolava Laranjeiras (1911). Os patrões servem de intermediários, fazendo chegar aos africanos desta cidade, através do Telégrafo, as instruções das divindades. Compreendendo a sua missão, não tentam retê-la quando resolve abandoná-los para atender ao encargo dos deuses que a queriam como sua sacerdotisa.

### A Predestinação

"Já nasci pra ser dona das colônias de Santa Bárbara pela África", e, assim, sob a tutela da avó materna, pessoa muito ligada às hierarquias religiosas dos nagôs, desenvolveria, durante a infância, a formação de atitudes favoráveis à continuação da religião dos ancestrais. Mas se desvincula dessa influência, quando o trabalho a leva para longe de Laranjeiras.

Estava no Rio de Janeiro quando "mandaram dizer que eu viesse tomar conta do meu lugar que meu tempo já tava chegado. Eu num sabia qual era o tempo", pois, segundo afirma, era de praxe que a pessoa destinada à direção do culto ignorasse sua condição de eleita dos deuses, até o momento de assumir o encargo.

Colocada a par da situação de herdeira de chefia do culto nagô, Bilina reluta em se submeter à vontade dos deuses. O principal motivo da reação é que estava noiva, com o enxoval pronto para casar, e exigia-se a virgindade da nova ocupante do cargo.

"No tempo da festa do inhamé, quando nosso Pai da Costa\* desceu, me chamou e disse:

— Minha filha, você vai casar?

— Vou.

— Quer casar?

— Quero.

— Não queira, não.

Aí ainda disseram:

— Não queira, não, minha filha, nosso Pai da Costa\* tá pedindo que você não case.

— Não. Eu caso.

E o noivo fazia parte que era também neto de africano. E ficamos aguardando a decisão. E assim se passaram três anos. Sempre que o Pai da Costa\* descia, na época do Corte do Inhame\*, que é uma coisa de ciência, era a mesma coisa. E na terceira vez, ele ameaçou:

— Se casar ou morre ou não vive.

E o noivo, que estava ali presente, disse:

— Não vá atrás desse comedor de angu e de caruru, vamos tocar nosso casamento pra diante." (Bilina)

Mas o noivado foi desfeito, o enxoval vendido, e a virgem dedicou-se ao culto dos orixás. Recebeu, então, das mãos dos últimos africanos, o exó\*, o bastão de comando, símbolo da sua nova condição. Tinha início, assim, a carreira da nova mãe-de-santo. As dúvidas, porém, eram muitas.

"Eu não conhecia ainda a base das coisas e perguntava: como é que vou tomar conta desse lugar sem saber como é? Mas gravou tudo aqui [e Bilina põe a mão sobre a cabeça]. Eles não me ensinaram, foi marcado por Deus e Santa Bárbara. Se marcou pra esta ou este ficar eles gravaram tudo."

A primeira experiência vivida a esse respeito — lembra a mãe-de-santo — remonta à sua estada no Rio de Janeiro. Corria o ano de 1911 e a varíola assolava Laranjeiras.

"Uma noite eu tava sozinha em casa quando uma borboleta preta pousou no meu braço e só fiquei pensando que era morte de alguém da família. Daí fui deitar e não estava dormindo nem acordada quando Omulu\* apareceu. Chambre branco, cordão de São Francisco, duas cabeças dependuradas e a vara de bambu na mão. Os olhos ver-

melhos. Disse que se não fizesse a obrigação\* Laranjeiras ia se fechar. E ensinou como devia ser feito o despacho\*, depois disso não morreu mais gente de varíola na cidade." (Bilina)

E muitas outras vezes o fato teria se repetido, insiste Bilina em afirmar, ressaltando sempre o processo da transmissão de conhecimentos, através da intervenção direta do sobrenatural.

A insistência na revelação (transmissão de conhecimentos por vias sobrenaturais), apresentada como uma decorrência da sua predestinação para o exercício do cargo de mãe-de-santo, tem função nitidamente legitimadora, na medida em que o acesso ao cargo pressupõe a posse de um saber especializado necessário ao adequado desempenho das funções de chefe de terreiro. A transmissão desse acervo de conhecimentos, por processos naturais de aprendizagem, teria se estancado, ainda na adolescência, quando o trabalho a afasta do convívio dos africanos, ao qual retorna para assumir a chefia do grupo de culto. Nesse contexto, a revelação e a predestinação apresentam-se, ainda, como sinais diacríticos bastante fortes na disputa pelo poder, pois a direção do terreiro era pretendida por outra pessoa. Chamava-se Inácia e era também descendente de africanos. Zelava\* os santos dos seus ancestrais, antigos membros do terreiro do qual também ela fazia parte. Vaga a chefia, teria assumido, interinamente, com a aquiescência de velhos africanos, a direção do centro de culto. Segue-se o depoimento da mãe-de-santo:

"Ainã mais a velha Lucrecia [duas velhas africanas do terreiro] botaram Inácia pra ficar no lugar até eu chegar. Que quando eu cheguei a Inácia já tava né. Aí ela disse: mas é essa menina que vai tomar conta desse lugar? Bom, aí Ainã disse: trabalha você e trabalha ela. Mas sempre a cabeça é dela (Bilina) porque o dote foi marcado por Deus. Eu tinha o dom desde que nasci e ela queria ficar com o lugar. Bom, e aí fiquemos. Mas foi dois anos de sacrifício.

"Ela botou pra patrão\* um apaixonado dela, que ela largou do marido pra morar com esse safadão. E ele não era nem

alumiado\* nem nada. Aí eu disse: que negócio é esse? Pra ser patrão tem que ser alumiado. E ele era um safadão. De noite as meninas ia dormir, ele saía alisando as meninas. Como era que a gente ia ter um homem assim no meio de nós, na devoção? E daí fomos pra um festejo\*. E ela chegou na porta pra salvar o santo. E o povo dizia: Inácia não salva as entradas direito. Aí eu fui, salvei, entremo pro quarto de santo pra arrumar tudo. Aí que quando chegou a hora do Adaru\* botava ali o prato pra todo mundo e ela não queria comer. Era só dizendo que eu tinha trazido um cesto de feitiçaria da Bahia. Aí não quiseram. Os outros comeram e fomos abrir a roda. Aí eu fui abrir a roda com as meninas, a roda das virgens\*. Depois que eu dancei botei na Ainã. Ainã dançou botou nela. Aí ela dançou e foi botar no fulano, ou patrão\*. Ele assentado dizendo que era Ti Herculano. Aí ela foi buscar o bastão\* lá dentro. Aí eu digo: oxente, que negócio é esse aí. Ti Herculano nunca saiu com o bastão nessa roda. Tomei o bastão e fui botar lá dentro. Que quando foi mais tarde eles pegaram o tambor-mestre\* e foi se embora com ele. Aí o pessoal disse: vamos tomar. E foi uma briga que saiu até sangue. Foi tudo chamado pra delegacia e os 'brancos' deram razão a nós. Inácia se separou de nós, formou um outro batalhão\*. Foi ela que formou essa desordem que tá hoje no mundo" (Bilina).

A "desordem" a que se refere a mãe-de-santo é uma alusão à multiplicidade de formas religiosas divergentes daquilo que considera a tradição mais pura dos africanos, que seria representada pelo seu terreiro. Será interessante observar como, nesse contexto de disputa pela chefia do terreiro, seleciona e explora os argumentos usados na defesa do que julga seus direitos.

A ascendência africana, tão freqüentemente invocada, sobretudo quando se confronta com o Toré\* e a Umbanda\* ou representante do mundo branco, não lhe acrescenta vantagem sobre a outra, também reconhecida como descendente dos nagôs. No entanto, busca na autoridade dos últimos e velhos africanos, então sobreviventes, o apoio para testemu-

nhar sobre sua predestinação e direito ao cargo. O argumento chave é o da predestinação. Com ele procura rechaçar todas as vantagens apresentadas pela sua concorrente: ser mais velha de idade, ter convivido mais tempo com os africanos e a conseqüente pretensão de ter mais conhecimento sobre o culto.

No relato acima transcrito percebe-se que a pouca idade era um dos pontos vulneráveis de Bilina. Em outros contextos há afirmações desse tipo:

"Quando eu tomei conta desse lugar foi debaixo de barulho porque eu era nova. E o pessoal perguntava: essa menina vai dar conta dessa responsabilidade? O lugar de mãe-de-santo é de muita ciência não sabe?" (Chefe de terreiro nagô)

A pretensão de Bilina de tornar-se mãe-de-santo com pouca idade (teria então cerca de 20 anos) causava, no mínimo, estranheza, uma vez que o acesso às posições mais destacadas dentro da estrutura dos terreiros mais tradicionais está, em geral, associado ao tempo de iniciação no culto, configurando o que tem sido denominado de sistema de *senioridade*, em que os mais velhos detêm as posições mais importantes da estrutura do terreiro.<sup>17</sup>

O argumento da predestinação-revelação permite minimizar a importância atribuída à idade, na medida em que o aprendizado não se faz pela convivência ao longo dos anos (observa-se no relato as freqüentes acusações às falhas rituais da sua rival), mas o saber é apresentado como tendo sido revelado e, desse modo, não resultando de um processo cumulativo de observações e experiências, independeria da idade. A predestinação e o saber revelado serão ambigüamente explorados em diferentes contextos. É isto que, associado às suas origens africanas, a legitima na direção do grupo de culto perante o segmento afro-brasileiro e a sociedade mais ampla, mas, ao mesmo tempo, não reconhece legitimidade aos demais

17. Sobre o assunto vide Vivaldo Costa Lima (1977:61-104).

chefes que apelam para "um dom natural", por não terem tido um aprendizado que seria resultado de uma convivência com quem detinha o saber. Isto se expressa nas suas representações sobre os demais terreiros da cidade, especialmente em relação ao Toré, o que será mostrado no capítulo seguinte.

Outro aspecto deste relato sobre a sucessão da chefia do grupo de culto a ser ressaltado são as mútuas acusações de prática de feitiçaria. Bilina era acusada de ter trazido um "cesto de feitiçaria da Bahia" e acusava, também, a sua rival de tentar matá-la com feitiço.

Embora enfatizando os aspectos comunitários e a harmonia interna dos grupos de Xangôs e Candomblé, a literatura sobre cultos afro-brasileiros tem registrado freqüentemente a existência de rivalidades e conflitos intragrupois que emergem, sobretudo, nas situações de sucessão de chefia dos terreiros. Tais rivalidades têm sido, via de regra, interpretadas como tendo a função positiva de reforçar certos elementos, considerados mais "puros" ou mais aceitos pelos demais, perspectiva que tem sido modificada por estudos mais recentes que analisam acusações e conflitos, sobretudo na Umbanda (Velho, 1975; Silva, 1976; Mott, 1976), vendo-os como estratégias na luta pelo poder. Yoshiko Mott, em seu estudo sobre acusação e conflito na Umbanda, em Marília, demonstra como as acusações de demanda, freqüentes nas relações inter e-intragrupais, são, em geral, vagas, encontrando alvos precisos e dirigidos quando as partes estão em conflito. Mostra, também, como acusado e acusador são equivalentes, ou seja, as acusações, sendo um meio de luta por prestígio e poder, são dirigidas contra quem tem poder e prestígio mais ou menos equivalentes, contra quem é reconhecido como rival (Mott, 1976). Desse modo, as acusações de Bilina de que sua concorrente à chefia do grupo de culto fazia feitiço contra ela são uma forma de redefinir o poder das partes em conflito e reafirmar sua força\*, pois, apesar da demanda, ela se firmou na direção do terreiro e lhe deu continuidade, enquanto sua contendora fundou outro grupo de culto que, embora trabalhando com Nagô e Caboclo, não conseguiu derrubá-la.

Assim como a história do terreiro, contada e recontada pela mãe-de-santo, teria a função explícita de mostrar a ori-

gem africana do centro de culto, a prática religiosa atual do grupo, sua estrutura e o acervo de traços culturais aí presentes serão invocados para atestar a continuidade com a África e sobretudo que, ao longo dos anos, o legado original dos africanos teria sido preservado, fazendo com que o terreiro se constitua, ainda hoje, num "nagô puro". Desse modo, não só componentes do estoque cultural do grupo mas também a forma de organizar-se ganham um novo sentido, na medida em que serão invocados como sinais através dos quais se expressará a "pureza nagô". Observe-se como isso ocorre ao nível da composição e organização interna.

#### *Os Descendentes de Nagô e seu lugar no grupo*

Autodenominando-se "Terreiro de Santa Bárbara Virgem", o grupo de culto é constituído por, aproximadamente, cinquenta fiéis.<sup>18</sup> Como tais, estão sendo considerados aqueles que, sujeitando-se às prescrições ditadas pela mãe-de-santo, participam regular e ativamente dos rituais coletivos e, particularmente, das festas levadas a efeito no terreiro. Essa caracterização, embora suficientemente flexível para abranger pessoas que têm situações diversas na sua relação com os orixás, exclui, da categoria de fiéis, aqueles que procuram o terreiro, esporadicamente, em busca de serviços mágicos e que vão constituir os clientes. Assim dimensionado, o grupo

18. Tratando-se de um grupo em que o número real de participantes se torna impossível de precisar, em face da flexibilidade dos critérios exigidos para definir os integrantes do grupo e da circunstância de nem todos assim definidos sempre participarem das festas, adotei a prática de arrolar todos aqueles que compareceram a pelo menos um dos festejos efetuados durante a fase de pesquisa e que atuaram segundo a expectativa de comportamento de integrante do grupo. Nesta condição apresentaram-se 58 indivíduos e, embora não cheguem a constituir a totalidade do grupo, representa este número uma parcela bastante significativa do mesmo, talvez bastante aproximada de seu total, uma vez que observei sete festejos\* diferentes, efetuados ao longo de um ano e meio, e a comparação a estes é uma das "obrigações" mais sérias exigidas dos fiéis.

inclui homens, mulheres e crianças que, não obstante as diferenças em que se situam em relação ao seu envolvimento com os orixás, têm em comum a faculdade de serem reconhecidos como aptos a tomarem parte ativa no culto.

Integrado basicamente por pessoas de cor (numa proporção de dez negros e mulatos para um branco) e por mulheres (três mulheres para um homem), o grupo é marcado pela presença de velhos, sobretudo pretos (dezenove pessoas com mais de sessenta anos), situação que é contrabalançada pela presença de crianças e adolescentes (quatorze num total de cinquenta e oito pessoas). A constante presença deles no terreiro e sua participação ativa na vida ritual representam o principal mecanismo de reprodução do grupo. Mais de 50% dos seus atuais membros, sobretudo os pretos, dele participam porque a sua família é do Xangô, tendo, inclusive, alguns deles recebido dos ascendentes, hoje falecidos, altares domésticos e a obrigação de zelar\* pelos santos. A busca de cura se constitui num forte motivo de adesão ao centro de culto, explicando-se, através dela, a afiliação de 22% dos atuais membros do grupo. A influência de amigos e parentes que já freqüentavam o centro de culto e a atração pela beleza dos ritos são, na ordem de freqüência, outros motivos de ingresso no grupo, seguindo-se a manifestação espontânea de orixás em pessoas que estavam, entre os assistentes, apreciando as danças e, por fim, a busca de apoio para resolução de problemas sentimentais e o fato de ter tido experiências anteriores em outros centros de Umbanda ou Candomblé.

Residem na cidade e seus arredores, ou nos bairros pobres de Aracaju. Para esta cidade, muitos emigraram de Laranjeiras em busca de emprego e estudo para os filhos, quando já eram filiados ao terreiro. Na sua maioria, são analfabetos ou simplesmente "assinam o nome". Os jovens freqüentam escolas (doze deles são apenas estudantes), sobretudo de nível primário, e, num caso apenas, de nível superior.

As atividades ocupacionais por eles exercidas são diversas em sua especialização: trabalhador de roça (6), aposentado do Funrural (3), estivador (1), arrumador (1), militar (1), bodegueiro (1), foguista (1); lavadeira (5), professor primário (1), atendente de saúde (1), servente (1), pescador (1),

costureira (1), doméstica (18). Têm em comum o fato de serem todas elas pouco rendosas e quase todas pouco exigirem em termos de instrução formal adquirida em escolas.

Em resumo, a composição atual do grupo de culto permite caracterizá-lo como constituído, basicamente, de pretos e pobres. A isto se acrescenta que muitos dos atuais integrantes do grupo são aparentados entre si e de declarada ascendência africana, especificamente nagô. Alguns dos membros conservam, em suas casas, altares domésticos herdados dos seus ancestrais, sendo posta na família uma ênfase especial para a continuidade do culto dos orixás e, por conseguinte, do próprio grupo, que se constitui de três categorias distintas de membros: "os descendentes de nagôs", "os batizados" e "os não batizados" (esta, uma categoria numericamente restrita e de transição). Como o grupo é, antes de tudo, um grupo religioso, cuja função manifesta é realizar culto aos orixás, a condição de membro do grupo se exterioriza pela faculdade de participação nos ritos, aos quais têm acesso os integrantes das várias categorias e dos quais se espera o cumprimento de certas obrigações, que vão de sinais externos (tipo de veste, adorno etc.) a padrões de moralidade. A observância dessas regras lhes confere o sentimento de unidade do grupo, expresso pela autodenominação de irmandade; e algumas delas funcionam como sinais diacríticos que delimitam suas fronteiras.

Se, em relação aos "de fora", todos os membros do grupo têm o mesmo *status*, internamente as diferenças categoriais se traduzem em diferenças hierárquicas onde os "descendentes de nagôs" — pretos cuja ascendência é supostamente conhecida e os filia, através de participação religiosa, a este grupo étnico — ocupam os postos mais altos e, por definição, não necessitam submeter-se a rituais de incorporação para fazer parte do grupo. A sua condição de descendente de nagô garante-lhe uma continuidade com a África e com os orixás e o torna um membro natural do grupo, apto a ocupar os mais altos cargos da hierarquia deste, bastando, para tanto, submeter-se ao ritual de purificação, à limpeza que é, ao mesmo tempo, uma confirmação\* da sua vinculação

com os orixás, vinculação herdada dos seus ancestrais, ou seja, uma transmissão da divindade, segundo as linhas de descendência. Nessa categoria, que engloba quase a metade dos integrantes do grupo (vinte e quatro pessoas, num total de cinquenta e oito), as linhas de parentesco cruzam-se em várias direções, e os seus integrantes reduzem-se, basicamente, a três famílias extensas constituídas de descendentes de antigos africanos e de pessoas que a eles se ligaram pelo casamento. Os parentes afins, contudo, submetem-se ao rito de agregação para fazer parte do grupo.

Desse modo, organizando-se internamente por princípios que privilegiam a ascendência africana reconhecida, a reconstituição de genealogias reais ou supostamente nagôs assume uma grande importância para os integrantes do terreiro. Através dela constitui-se o núcleo do grupo de culto, aquele que será freqüentemente invocado para atestar sua continuidade com a África. Se este núcleo se renova através da família, com os filhos dos "descendentes dos nagôs" (daí a importância da presença das crianças na vida ritual do terreiro), o grupo se recompõe das suas perdas pela incorporação de pessoas cujos ancestrais não tinham ligações com os orixás nagôs, ligações que serão, agora, estabelecidas pelo ritual do batismo.<sup>19</sup>

O batismo\*, nome local do rito de incorporação ao grupo, gera a categoria dos "batizados", composta por brancos, mulatos e pretos, tidos como não descendentes de nagôs, e é um mecanismo de provê-los de capacidades inerentes àqueles que "não precisam de batismo porque têm raça" ou porque "já é do sangue" e ainda "porque já é batizado por Deus".

O modo de incorporar pessoas ao grupo de culto vai ser um dos aspectos ressaltados pelo terreiro nagô para marcar sua diferença em relação aos outros e constitui um dos elementos do que é apresentado como herança africana.

19. De 1972 a 1976, período em que acompanhei de perto a vida do terreiro, apenas uma pessoa foi submetida ao ritual do batismo\*, o que indica a reduzida ação proselitista do grupo.

### *A Herança africana do terreiro nagô*

Os estudiosos que, como Fredrick Barth e Abner Cohen, têm analisado a etnicidade como uma forma de organização no presente insistem que, sendo a etnicidade uma categoria relacional, a cultura do grupo, em contato com outros, não desaparece ou se funde, simplesmente, como afirmavam os teóricos da aculturação, mas será utilizada para estabelecer o contraste. Nestas circunstâncias não será conservada a cultura como um todo, mas serão ressaltados alguns traços, justamente para mostrar sua distinção. A escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo, enquanto tal, depende dos outros grupos com que está em contato e da sociedade em que se acha inserido, uma vez que os sinais diacríticos devem poder opor-se, por definição, a outros do mesmo tipo (Cunha, 1979:37).

Deste modo, ao apresentar a herança cultural africana do nagô, não me proponho fazer uma etnografia completa do terreiro, o que, neste caso, seria irrelevante, nem testar, através de comparações com a África, se o que é apresentado como legítima tradição africana encontra paralelo entre os povos ioruba. Para os objetivos deste trabalho, pouco importa se são realmente africanos os estoques culturais apresentados como tais. No limite, poderiam até ser forjados. Importa que o grupo os considera como africanos e que foram escolhidos, pelo próprio grupo, como significativos, sendo usados como sinais das diferenças em função das quais se afirma a "pureza nagô". Apresento, a seguir, os traços culturais que o grupo elegeu para marcar suas diferenças e afirmar sua africanidade.

### *Os Sinais da ortodoxia africana*

O mecanismo de incorporação de fiéis ao grupo de culto é um desses elementos que, segundo a minha observação, pode ser assim descrito:

A candidata ao batismo\*, uma preta que procura o terreiro há seis meses por razões de saúde, e vinha freqüentando regularmente suas festas, chegara de Aracaju, onde

reside, pela manhã. Durante o dia sua rotina no terreiro fora a mesma dos outros festejos anteriores. À noite, enquanto na latada a maior parte dos membros do grupo de culto davam seqüência às danças, reunidos no quarto dos santos, alguns destacados membros do terreiro ajudavam a mãe-de-santo nos ritos do batismo. Diante do altar estavam a candidata e seus padrinhos, um homem e duas mulheres, membros do grupo de culto. Após uma sucessão de rezas e cantos ao som do xeré\*, pequeno chocalho que é tocado apenas nos momentos importantes dos ritos, a candidata deita-se de bruços, com a cabeça descoberta, e aí permanece durante algum tempo, enquanto a mãe-de-santo vai tirando cantos que são respondidos pelos demais. Ergue-se a iniciada, que, ajoelhada, segura uma vela acesa, enquanto a mãe-de-santo pausa, em sua cabeça, a pedra de Xangô, orixá a que estava sendo dedicada, aspergindo-a, em seguida, com um ramo de folhas verdes molhado na água que servira à "lavagem da pedra do santo"\*. Este é um rito fechado que ocorrera alguns dias antes, com participação exclusiva de alguns fiéis mais destacados, sobretudo virgens. Segue-se o juramento de perseverar na seita e cumprir as exigências rituais e demais obrigações. Este juramento é feito através de respostas da candidata, em face de perguntas que lhe são dirigidas pela mãe-de-santo, ao mesmo tempo que os padrinhos, juntamente com a iniciada, seguram uma vela acesa, num gesto que lembra um compromisso assumido por estes no cumprimento destas promessas. Curvando-se, a iniciada bate três vezes com a cabeça no chão, diante do pegê\*, saudando os orixás, e, em seguida, pede a bênção a seus padrinhos.

Segue-se a cerimônia de dar contas\*, ou seja, os colares do santo. Estes, que foram previamente preparados pela mãe-de-santo, são colocados no pescoço da iniciada, juntamente com uma cruz e um signo de Salomão. Numa pequena cuia lhe é oferecida uma porção da água do pé do santo\*. A nova filha de santo deixa o pegê\* sendo conduzida, sob um lençol branco, seguro nas extremidades por antigas filhas de santo, ladeada pelos seus padrinhos, para o recinto das danças. Há manifestações de alegria. A filha de santo dança acompanhada dos seus padrinhos. Mas não há possessão pelo orixá.

Retira-se, então, para o quarto dos santos, em cuja porta recebe os cumprimentos dos demais integrantes do grupo no qual acaba de ingressar, tornando-se uma nagô pelo batismo\*.

Se se fosse proceder a uma análise genética dos traços culturais que integram o rito de agregação ao terreiro, encontrar-se-iam, decerto, traços aos quais se atribuiria uma origem africana e outros originários do ritual da Igreja Católica ou de outras fontes. Isso é irrelevante, tendo em vista os objetivos propostos. Mais importante é ver o recorte que a mãe-de-santo faz ao falar do rito. Este recorte é seletivo e essa seleção é significativa. Há omissões de elementos que, talvez, não sejam considerados importantes, ou talvez porque, sendo comuns às duas tradições (nagô "puro" e toré "misturado"), não estabelecem diferenças. Ao contrário, há elementos que são ressaltados e enumerados, mesmo que sejam por negação, ou seja, para indicar ausência na tradição "nagô pura".

"Aqui a pessoa pra fazer o santo não tem esse negócio de ficar preso no quarto, nem de raspar a cabeça. Aqui toma a irmandade é como na Igreja. Só vai pro quarto do santo quando vai receber. É só naquela hora e pronto. Essa história de ficar preso na camarinha, raspar a cabeça, se sujar todo de sangue de galinha, isto é invenção lá de Alexandre e dos baianos. Mas nagô não é assim não. A gente faz é o batismo: dá a conta e vela. As coisas da África é assim. Agora esse pessoal de Toré é que tem esse negócio de raspar cabeça e ficar preso na camarinha. Mas nagô não." (Bilina)

É interessante observar que, na medida em que pureza e mistura são conceitos polares, ao enumerar os sinais da pureza do seu terreiro nagô, a mãe-de-santo está, ao mesmo tempo, falando dos elementos da impureza que caracterizariam os outros terreiros, pois possuir um certo acervo de traços culturais, fazer as coisas de um outro modo, enfim, não ostentar os sinais da pureza, é traição à África, é sinal de mistura. Desse modo o processo de agregação ao grupo de culto nagô é descrito por oposição ao toré, com referências explícitas ao terreiro de Alexandre. Este é o terreiro Filhos

de Obá, com quem o "nagô puro" rivaliza em prestígio e do qual mais se aproximaria no passado, pelas origens. Este, tendo abrigado antigamente uma dissidência do terreiro "nagô puro", teria se transformado no foco de origem de "desordem" ao trair a África, adulterando as tradições originais com práticas, não ortodoxas, vindas da Bahia. Assim, ressalta-se a pureza da tradição africana, falando-se da impureza e da mistura do Toré e insistindo-se, particularmente, nos pontos que, a seu ver, constituem a diferença, radicada no que seria africano.

A partir da descrição da mãe-de-santo é possível estabelecer as seguintes oposições quanto ao mecanismo de agregação de fiéis ao terreiro:

NAGÔ (PURO)	TORÉ (MISTURADO)
1. Fidelidade à tradição africana	1. Tradição africana adulterada pela Bahia
2. Batismo	2. Feitorio de santo
3. Ausência de reclusão do iniciado	3. Reclusão do iniciado
4. Ausência de raspagem de cabeça	4. Raspagem de cabeça
5. Ausência de derramamento de sangue de animais sobre a cabeça	5. Derramamento de sangue de animais sobre a cabeça
6. Dar contas (colares do santo)	—
7. Dar vela	—

Embora o rito de incorporação adotado pelo terreiro seja muito mais elaborado e inclua muitos outros traços culturais que poderiam ter sido usados como diacríticos, a circunscrição da pureza nagô se fez, sobretudo, a partir da ausência de certos traços: reclusão da iniciada, raspagem de sua cabeça e derramamento de sangue dos animais sacrificados sobre ela. Estes não integrariam o legado original dos africanos, seriam indicadores da adulteração da primitiva "pureza nagô".

Aqui, três considerações merecem ser feitas:

1. Os traços enumerados como sinais da "mistura", deturpação da pureza original, integram o que na Bahia é tido como o modelo jeje-nagô mais fiel à tradição africana (Rodrigues, 1935; Carneiro, 1967; Bastide, 1978).
2. O que é apresentado como legítima tradição africana-nagô no terreiro de Laranjeiras está depurado de elementos que poderiam lembrar primitivismo (por exemplo, sujar o fiel de sangue de animais). Estes foram realçados para constituir a marca do estoque de bens simbólicos do Toré.
3. Embora a pureza nagô se construa a partir da África e represente a fidelidade a essa tradição, a execução do rito do batismo foi comparada ao rito homônimo da Igreja Católica, portanto, a uma outra tradição cultural, sem que isso represente adulteração da "pureza nagô". Oportunamente voltarei a essas questões.

Com referência a ritos, algumas diferenças são ainda ressaltadas. Não se trata, especificamente, de aspectos de um rito determinado, como aconteceu com o batismo\*, mas de elementos que integram, genericamente, o ciclo ritual conhecido como festejo\*. Concebido como um agregado de ritos específicos, conjugados de maneira a formar uma unidade, unidade que é expressa pela mãe-de-santo nos termos "pra fazer o festejo tem que abrir e tem que fechar o terreiro", o festejo\* inclui, necessariamente, sacrifício de animais, repastos coletivos, danças ao som dos tambores, permitindo que os orixás baixem no corpo dos fiéis. A duração do festejo é regulada pelo tipo de animal sacrificado em oferenda às divindades. Quando se mata carneiro é necessária a realização de ritos relacionados com os mortos (o iguê\*) e, por conseguinte, o alongamento das cerimônias por sete dias, enquanto outros tipos de animais permitem o encerramento das festividades no terceiro dia.

A seqüência ritual do festejo pode ser assim resumida: ritos de abertura (lavagem dos santos\*, obrigação de Lebará\*,

levar o ebó\*, distribuição da água dos santos aos fiéis, pedido de licença aos orixás, purificação do espaço e renovação da força dos fiéis); ritos centrais que compreendem a seguinte seqüência: sacrifícios de animais (matança\*), repasto coletivo à base de alimentos exclusivamente vegetais (adaru\*), danças (roda das virgens\*, primeira roda\*, ambas caracterizadas pela ausência de possessão, roda dos orixás\*, em que ocorre manifestação dos santos\*. Esta roda é interrompida por outra refeição onde se incluem alimentos de origem animal e vegetal); e ritos de encerramento: procissão dos orixás (feruim\*), a despedida dos santos (bebemiô\*) e nova refeição coletiva (guenguê\*).

A estes se acrescentam séries rituais que ocorrem apenas em alguns festejos, como a oferta das primícias do inhame aos orixás (o corte do inhame\*), a representação do trabalho agrícola (adiborô-pegan\*), o rito dos mortos (iguê\*), invocação e alimentação dos antepassados, que se realiza, apenas, nos festejos de sete dias.<sup>20</sup>

Embora haja uma grande variedade de ritos, muitos deles realizados no interior do terreiro e de acesso exclusivo aos fiéis, os elementos que são invocados para compor a distinção do terreiro, que seria baseada na fidelidade à África, são, neste caso, sobretudo, traços observáveis pelos "de fora", pois se tornam visíveis nas danças realizadas numa latada armada, em frente ao terreiro, no leito da rua, de acesso pois a qualquer pessoa. As diferenças apontadas pela mãe-de-santo nagô são: a cor das vestes, a forma dos tambores e os toques\*.

"As vestes do Nagô é tudo branco porque no tempo dos africanos já era assim. Esse pessoal do Toré é que é estampado, é vermelho, é branco, é azul; é uma misturada danada.

"Alexandre [o Nagô que teria traído as origens aderindo ao Toré] tem lá uns tambor comprido. Aquilo é tambor de terreiro de caboclo. Tambor de nagô é desses aqui [abaulados e com formato de barrica].

20. A etnografia dos rituais do terreiro encontra-se em Dantas (1976a).

"Os toque desse pessoal do Toré é diferente dos daqui. Aqui é toque dos tronco velho dos africanos. Por aí é tudo invenção." (Bilina)

A freqüência dos festejos é outro elemento de diferenciação apontado pelo Nagô e, do mesmo modo que as vestes, os ritmos e os instrumentos musicais funcionam como sinais externos da diferença, sinais diacríticos que, aos olhos do mundo "de fora", são capazes de marcar as diferenças entre África e não África.

Referindo-se ao seu terreiro, diz a mãe-de-santo nagô:

"Não é como esse povo aí que bate todo dia. Nagô só bate duas vezes por ano. É pelo corte do inhame\* e pra fazer o festejo de Ogodô\*. As coisas da África é assim. Não é coisa de tá batendo todo dia, fazendo zuada e incomodando o povo".

O número limitado de festejos, dado como um sinal de África, remete à questão do calendário de culto e aos motivos de realização das festas. A este respeito algumas diferenças também são enfatizadas.

Corte do inhame\* é o rito que marca o início do ano litúrgico, no centro de culto, e coincide com a época de colheita do inhame, que ocorre em setembro. A abertura das festas, coincidindo com a época da colheita, tem, para os integrantes do grupo de culto, a função explícita de liberar o tabu alimentar que os impede de consumirem os tubérculos da nova safra.

"O pessoal de Nagô só pode comer do inhame novo depois do corte. Se comer antes o corpo papoca todinho de ferida. Esse pessoal aí não tem isso. Mas nós é assim. Tem que primeiro dar para eles [orixás] pra depois a gente se servir. Quando chega no tempo a gente não come. Espera pra oferecer a eles primeiro." (Bilina)

Com efeito, o ponto alto das cerimônias do corte do inhame\* é o oferecimento do inhame da nova colheita aos orixás, ocasião em que os integrantes do grupo se servem,

também, ritualmente, diante do altar, de pequenos pedaços de inhame cru, embebidos em mel de abelha (símbolo da paz) e azeite-de-dendê (símbolo da fartura). Com as extremidades dos tubérculos de inhame são realizadas adivinhações que revelarão os acontecimentos relevantes para a comunidade, durante o ano que se inicia, e, na fase final dos festejos, incluem-se danças que mimetizam atividades agrárias.<sup>21</sup> Assim, a ação ritual desenvolvida durante o corte do inhame indica o caráter agrário da festa de abertura do tempo sagrado, que busca, nas atividades agrícolas, seus elementos de estruturação. Desse modo, o tempo dos festejos\* começa na época da colheita do inhame e se finda quando, feita a nova plantação, os inhames brotam e suas ramas começam a subir pelas estacas de madeira que são postas para facilitar o desenvolvimento da planta. Isto ocorre em maio e, a partir de então, os festejos ficam interditados até a nova safra. No período que vai de setembro a maio há, na verdade, três festejos regulares: o corte do inhame\*, em setembro; o de Ogodô\*, em outubro; e o da Insã\*, na época do Carnaval, quando se cultuam os santos de pessoas falecidas que foram recolhidas ao terreiro por não terem deixado descendentes que os abrigassem em suas casas e por eles zelassem. Circunstancialmente, algum outro festejo pode ocorrer nesse período. Nunca, porém, na época da quaresma, cunhado calendário litúrgico-católico que se insere no calendário de base agrária, regido pelas fases do cultivo do inhame. Durante a quaresma “não se pode festejar. Até esse outro pessoal pára de cantar quanto mais nós que somos de Santa Bárbara”. Contudo, durante a quaresma, não só os festejos mas todos os trabalhos com os orixás — vale dizer também as consultas — são suspensas. O mesmo ocorrerá durante as trovoadas, pois “quando troveja os santos não atende. Só quando passar os três dias. Agora, esse outro pessoal pode fazer. Mas nós da África, dos africanos, não”.

A inserção dos diferentes calendários aponta para diversas formas de codificação do tempo, mas as diferenças

21. A p. 77 há uma descrição desse rito.

apresentadas em relação ao Toré residem no calendário de base agrária, que regula o tempo dos poucos festejos, e na interdição de consulta aos orixás na época das trovoadas. Interdição é, aliás, um tema que é recorrentemente usado na delimitação da pureza africana.

De várias maneiras se afirma que a ortodoxia do Nagô implica muitas proibições, o que o torna mais exigente em relação à conduta dos seus filiados do que o Toré. A permissividade deste é contrastada, ao nível de participação no festejo\*, com a estrita observância de regras impostas pelo Nagô.

“Nos terreiro de Toré qualquer um chega e dança. As vezes nem é do terreiro. Aqui não. Se alguém chegar e quiser entrar na roda nós não deixa. Isso aqui é só do pessoal da irmandade. E assim mesmo não é pra todo mundo. Se alguns deles estiver de ‘corpo sujo’\* não entra. Não pode tomar parte no festejo. Pra festejar tem que estar de corpo limpo\*.” (Bilina)

Deste modo, no terreiro nagô, a participação nas danças é interdita não só aos “de fora” como também aos “de dentro” que não estiverem de corpo limpo\*. A sujeira do corpo advém, sobretudo, da não observância de abstinência sexual por um período que varia segundo a posição do indivíduo na hierarquia do grupo e sua proximidade com o sobrenatural. Para um filho de santo comum esse período é de uma semana, mas para o sacrificador dos animais, por exemplo, ele se prolonga por quarenta dias. Neste sentido, R. Bastide tem razão ao afirmar que a “hierarquia do Candomblé é mais uma hierarquia de obrigações que uma hierarquia de direitos” (Bastide, 1978). Para as mulheres também a menstruação suja o corpo e as impede de tomar parte em certos ritos.

Deste modo, mais uma diferença se constrói entre o Nagô e o Toré. Esse é o lugar que dá guarida aos “sujos”. Referindo-se a um dos terreiros, diz a mãe-de-santo nagô: “aquelas mulheres da vida, aquelas mulheres à-toa é tudo de lá”. Por oposição, o Nagô é o lugar dos “limpos”, e no

terreiro se dá uma ênfase muito grande às virgens, havendo ritos dos quais elas participam com exclusividade ou preferencialmente (a roda das virgens\* e a lavagem dos santos\*). Por essa via, a "pureza" da tradição se casa com a "limpeza" dos corpos dos fiéis, enquanto a "mistura" do Toré combina com a "sujeira" dos seus adeptos.

A proibição de pessoas "de fora" tomarem parte nas danças do nagô teria também a função de impedir que a pureza da tradição africana fosse, ainda que momentaneamente, adulterada pela possível manifestação de caboclos e entidades que não se vinculam à África.

"Nós não pode deixar qualquer um entrar no meio da nossa dança. As vezes é um sujeito daí desses torés e, quando vai ver, tá baixando caboclo no meio de nós. Não pode. A gente brinca é com Santa Bárbara dos africanos. A senhora pode ficar aí a vida toda, que não vai ver baixar um caboclo nunca. Aqui é só orixá. Santo da África. Esse outro pessoal aí é que é uma bagaceira. Desce caboclo, desce Exu. Mas aqui não." (Bilina)

As entidades cultuadas no terreiro e, por conseguinte, dadas como africanas ascendem a mais de três dezenas. No entanto, as que ainda hoje efetivamente baixam\* não vão além de dez. As demais, embora tenham suas "pedras" recolhidas ao altar e sejam louvadas, não se "manifestam", pois seus donos morreram e não houve quem os substituísse. Do elenco de entidades citadas<sup>22</sup> constam orixás muito conhe-

22. Elenco das entidades cultuadas no terreiro, listadas segundo ordem alfabética: Abacossô, Abaluaiê, Acedá, Acodá, Agongote, Aramilá, Bara-Ugudi, Beide-Oró, Chaocô (Orixakô), Dadá, Elá, Iá-Xangô, Iansã (Insã), Ibeji, Iemanjá, Iguê, Irelodê, Lebará, Lokum, Nanã, Obá, Ogodô, Oguidibô, Ogum, Oiá, Omolu, Orôco, Orixá, Oxalá, Oxoce, Oxum, Teô, Xaparã e Xangô. A partir de estudos realizados em terreiros da Bahia e de Pernambuco, seria possível fazer a redução de várias dessas divindades a uma só. Por exemplo, na literatura sobre cultos afro-brasileiros, Abacossô é apresentado como forma laudatória de Xangô, e Ogodô como sendo um outro nome do mesmo orixá (Ribeiro, 1952). Para a mãe-de-santo nagô tal idéia é inadmissível.

cidos no segmento dos cultos afro-brasileiros e outros sobre os quais não foi possível conseguir informações na literatura consultada. Tratando-se, quase sempre, "de santos que não descem mais", as informações da mãe-de-santo são também evasivas.

Os orixás vinculados aos raios, trovões e tempestades têm uma grande popularidade no centro de culto. Nada menos que sete entidades foram dadas como relacionadas com estes fenômenos. A importância que aí é atribuída a essas entidades transparece na hierarquia dos orixás, nos mitos, no calendário de atividades e, ainda, na designação do terreiro. Assim é que "Ogodô\* é o maior da devoção", e a ele se dedica um dos três festejos do ano. Os trovões determinam a suspensão da consulta aos orixás, e o mito sobre Santa Bárbara-Xangô<sup>23</sup> é o único relato que consegui sobre os orixás, neste terreiro que se autodenomina de Santa Bárbara Virgem, santa que, na tradição católica, protege contra raios e tempestades.

Se o elenco das entidades cultuadas é uma forma de indicar a exclusividade da tradição africana pretendida pelo terreiro nagô, a presença de Exu, no Toré, é o traço invocado, mais freqüentemente e com maior veemência, para atestar a impureza e a infidelidade à herança da África. Ao nível do discurso sobre as entidades, é a figura de Exu que estabelecerá a diferença decisiva entre o Nagô e o Toré, entre o "puro" e o "misturado".

Referindo-se ao terreiro Filhos de Obá, afirma a mãe-de-santo nagô: "Alexandre tem lá a casa de Exu, do Inimigo. Onde já se viu? Nós bota Exu pra fora e ele chama pra dentro de casa. Faz casa pra ele".

A acusação se estende ao terreiro São José e aos torés, de modo geral:

"Nini tem lá sete espetos da encruzilhada [sete pontas de ferro que representam Exu] dentro das levas\* de Ogodô\*. Tem a casa do Inimigo. Esse pessoal de Toré é que trabalha com Exu. Mas nós não. Nós bota ele pra fora" (Bilina).

23. Vide transcrição deste mito às pp. 137-138.

A respeito de Exu, a oposição entre o "Nagô africano puro" e o "Toré misturado" poderá ser assim estabelecida:

NAGÔ	TORÉ
Ausência de casa para Exu	Casa para Exu
Expulsar, livrar-se de Exu	Acolher e trabalhar com Exu

Exu emerge no discurso da mãe-de-santo como identificado com o Diabo, entidade cuja existência não se pode ignorar, mas cuja presença e proximidade se procura evitar. As atitudes de evitação em relação a Exu se manifestam de várias maneiras. É uma entidade sobre a qual os integrantes de grupo não gostam de falar. Quando inquiridos sobre ele, esquivam-se nas respostas e, quando se referem a ele, chamam-no "o Inimigo", nome usualmente utilizado pela camada popular local para denominar o Diabo, termo este que deve ser evitado de se pronunciar assim como o nome de Exu. Sendo este identificado com o Mal, até a enunciação do seu nome pode induzir perigo para os homens. A identificação de Exu com o Diabo tornou-o, pois, uma entidade proscrita, pelo menos ao nível das expressões manifestas, o que vai gerar algumas dissimulações ao nível ritual.

Merecem um pouco mais de atenção as atitudes explícitas dos membros de culto em relação a Exu, apresentado como exclusivamente ligado ao Mal, e as atitudes relacionadas com outras entidades, tidas como diretamente vinculadas ao Bem e/ou ao Mal. Além de Exu, no terreiro em estudo, mais duas entidades são apresentadas com essa vinculação explícita: Lokum\* (Olokum), tido como "santo forte que mora nas águas e pega o bom e o ruim" — desse modo, uma entidade ambivalente que difere de Exu, apresentado como sempre ligado ao Mal; há também Lebará\* (Elegbá, Elegbará). Quanto a este, embora seja corrente, nos estudos afro-brasileiros de orientação genética, que Elegbá, Elegbará é o nome daomeiano da divindade que, entre os ioruba, recebe o nome de Exu, no terreiro em estudo não se admite essa identificação, reagindo-se, energicamente, a ela. Lebará é apresentado não só como diferente de Exu mas antagônico a ele. Diz-se que "Lebará bota Exu pra fora", pois Exu é o Diabo e "Lebará

é santo africano que presta atenção à casa e ao mundo e livra das maldades e das ruindades".

No terreiro há dois Lebarás. Um fica num santuário, situado do lado de fora da casa, no quintal, e sua função é "prestar atenção à casa e ao mundo. Ele é o rondante, e vai cortar os gestos de malvadez e evitar aborrecimentos". Outro Lebará existe no quarto dos santos, junto com os orixás, e teria a função também de "livrar das ruindades e maldades. Quem faz o malfeito tem de prestar conta a ele. Mas é santo de paz".<sup>24</sup>

Ele promoverá a paz desde que satisfeito; assim é que, por ocasião dos festejos, será necessário propiciá-lo de véspera. O rito é conhecido como levar o ebó\*, sendo realizado à meia-noite da véspera do início dos festejos, quando: um acaçá é posto junto ao Lebará\* que fica no quarto, outro é levado por homens e colocado numa encruzilhada, o lugar

24. A existência de dois assentos para Lebará e a visão êmica sobre essa entidade aproximam-no do que é referido por Maupoil em relação ao Daomé onde seria costume "assentar" dois Legbá em cada casa de culto:

"Não existe conflito algum entre o Legbá do portão e o do aposento. Este protege todo o terreiro contra qualquer desgraça, principalmente contra malefícios. Aquele evita que a desgraça ali penetre, impede as influências estranhas, enquanto o Legbá do aposento garante as pessoas da casa contra si mesmas". (Apud Barreto, 1977:64)

Essa semelhança conceptual e ritual acerca de Lebará indicaria uma influência jeje no terreiro nagô de Laranjeiras? Embora a mãe-de-santo nagô não admita qualquer influência de outras tradições africanas, a comparação com os dados etnográficos sobre a Casa das Minas do Maranhão, reconhecidamente de tradição jeje (Pereira, 1979; Barreto, 1977), permite identificar mais algumas semelhanças entre as duas casas de culto. Por exemplo: a virgindade como exigência para o exercício da direção do culto, a presença do "Pai da Costa", espírito que lembra um ancestral do grupo semelhante ao Dadá-Hô-Uussu (pai de todos) dos mina-jeje do Maranhão, a importância atribuída a Santa Bárbara, além de semelhanças no plano organizacional. Evidentemente, não estou tentando estabelecer vínculos entre as duas casas de culto, apenas levantando a hipótese, secundária para os propósitos deste trabalho, de uma possível componente jeje no "Nagô puro" de Laranjeiras.

de Exu\*, e outro ainda no rio, para Lokum\*. Explicando o rito, diz a mãe-de-santo: "É preciso salvar eles de véspera mode não ter barulho, não ter aborrecimento". É também para se assegurar a paz que se derrama mel de abelha na porta da rua, pois o mel é o símbolo da paz e a sua oferenda a Lebará garantirá a tranqüilidade dos rituais. Com o mesmo objetivo é que, ao iniciar-se a matança\*, o primeiro animal sacrificado é o galo de Lebará, cujo sangue é derramado sobre o montículo de terra encimado por uma haste de madeira, que está no pegê\* e o representa, e algumas de suas penas são coladas atrás da porta que dá acesso à rua. Quando, mais tarde, os orixás forem servidos, também Lebará terá sua parte. Enrolada em folha de bananeira, pequena porção de alimento será posta junto ao santo. Do mesmo modo Exu também será obsequiado. Duas filhas de santo, encarregadas de servi-lo, recebem, na porta do quarto dos santos, bocados de comida e saem em direção à porta da rua e do fundo do quintal, dizendo em voz alta: "Exu bá, Exu bá, guia, guia", enquanto jogam a comida do lado de fora da casa. As palavras, embora sejam pronunciadas em voz alta, o são de tal modo dissimuladas (xubá) que dificilmente lembrariam um chamamento a Exu, para que "venha buscar a comida do lado de fora, pois ele não tem o direito de entrar no meio de nós".

A afirmação de que Exu não deve ter acesso ao terreiro é recorrente e aparece numa série ritual em que o principal homenageado é Lebará. Realiza-se, quase sempre, depois da meia-noite, e consta de comida e danças. A comida, o Oô\*, é feita à base de inhamé, sendo oferecida a Lebará. A ele destinam-se, também, as danças que se seguem. Na primeira delas, as pessoas dançam em círculo e executam, com as mãos, um movimento em direção à rua, num gesto que lembra a expulsão de alguma coisa. A explicação da mãe-de-santo é que tal dança se destina a "tanger o inimigo pra ele não vir atentar". Uma característica marcante dessa série ritual é que ela desenvolve uma coreografia totalmente diferente das precedentes, caracterizada, sobretudo, por pulos e movimentos desordenados de várias pessoas que dançam ao mesmo tempo, contrastando, fortemente, com a coordenação motora

e a expressão corporal domesticada das demais danças realizadas, quase sempre, individualmente.<sup>25</sup> A última delas é executada por mulheres que batem umas nas outras, enquanto algumas se jogam sobre as companheiras num movimento que lembra a umbigada. A certa altura um homem é agarrado e conduzido, quase à força, para o meio da dança. As mulheres batem nele animadamente até que ele consegue escapar. A dança sugere uma licenciosidade, propositalmente disfarçada, e, inquirida sobre sua significação, a mãe-de-santo explica que: "Exu não agüentou as mulheres. As mulheres caiu em cima dele, ele saiu. Foi embora. Não agüentou mais. Ele é forte mas não pode com as mulheres".

O caráter de inversão proposto pelo rito, durante o qual não se registram possessões, é mais ou menos explícito e se expressa pela alteração no padrão das danças e pelas mulheres que batem nos homens, num ambiente de dissimulado erotismo. Isto sugere uma intrusão do caos e da desordem no mundo ordenado dos orixás. Contudo, é uma tentativa frustrada de imediato, pois nessa luta entre o Bem e o Mal, a Ordem e a Desordem, Exu é logo derrotado e expulso. É isto o que se acentua no terreiro: a derrota e a expulsão de Exu. É isto o que faz diferença entre o Nagô e o Toré.

De pouco interesse será, talvez, saber se realmente Exu não é invocado para prestar concurso nos trabalhos\*, sobretudo nos processos divinatórios, como admitem alguns indivíduos do grupo e outros "de fora". Do mesmo modo, será pouco relevante saber até que ponto a concepção de Lebará e sobretudo os ritos que lhe são dedicados constituem reprodução ou negação da concepção e dos ritos de Exu, segundo as descrições dos candomblés da Bahia, tidos como mais africanizados (Bastide, 1978; Carneiro, 1967c). Talvez se possa pensar que Lebará\* era tradição própria do grupo,

25. O caráter domesticado do uso do corpo nas danças dos orixás tem sido enfatizado por diversos estudiosos do Candomblé que mostram como as danças dos santos são regidas por rígidos padrões, que se constituem na exteriorização dos caracteres e personalidade dos orixás. Vide, por exemplo, Bastide (1971) e Carneiro (1967c:104).

enquanto Exu seria uma entidade vinda de fora e transformada pela visão dos brancos. De qualquer modo, é importante observar que o discurso da mãe-de-santo sobre Exu apresenta-o distanciado do que tem sido apresentado como a tradição africana sobre essa entidade (Bastide, 1978:171). Seu enfoque, a partir do dualismo Bem-Mal, e sua identificação exclusiva com as forças maléficas aproximam-no do Exu da Umbanda.<sup>26</sup> Se nesta a integração de Exu no dualismo Bem-Mal corresponde ao movimento de embranquecimento das tradições afro-brasileiras, explicitamente preconizado por escritores da Umbanda, tendência esta que teria seu ápice discursivo no mito de origem da religião, surgindo na Índia (Ortiz, 1978:120-148), no Nagô a inserção de Exu no dualismo Bem-Mal se faz em nome da África e da fidelidade à tradição, o que indica as ambigüidades semânticas da linguagem da "pureza nagô".

O fato é que, aceitando o discurso gerado nas camadas dominantes sobre Exu, a mãe-de-santo vai elegê-lo num elemento básico da distinção entre o Nagô e os "outros", e, ao fazê-lo, apresentará entidades e ritos como legitimamente africanos, dando-lhes significados que, independentemente de suas reais ou supostas origens africanas, atendem às exigências "do aqui e agora", na medida em que desenvolvem estratégias de sobrevivência e de vantagens na luta pelo mercado religioso.

Aqui onde a questão entre o Bem e o Mal não se circunscreve às divindades, mas se desdobra nas lutas entre agentes e grupos religiosos, a linguagem do dualismo mani-

26. Analisando a posição de Exu na Umbanda-Quimbanda, Renato Ortiz chama a atenção para o fato de que a "sociedade global funciona como modelo de classificação; identificando-se a magia negra à magia do negro", base do raciocínio que identifica Exu com o Diabo ou tenta domesticá-lo através do Exu batizado, conclui que Exu é o que "resta de negro, de afro-brasileiro", de "tradicional" na "moderna" sociedade brasileira, e que a tentativa da Umbanda de eliminar o Mal (Exu) é uma tentativa de "desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes" (Ortiz, 1978:122).

queísta se alia ao apelo da "pureza nagô" e às vezes torna-se mais forte que a linguagem da fidelidade às origens. É o que será desenvolvido no capítulo seguinte, onde, ao se analisar as falas do Nagô sobre os outros, retomar-se-á a questão da repartição dos domínios Bem e Mal, implícitos na oposição puro-misturado.



Nivelados pela cor branca dos trajes, homens e mulheres diferenciam-se pelo acesso aos instrumentos musicais. Terreiros de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
**FOTO: Jairo Andrade.**



Rito de purificação na abertura dos festejos. Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1972.  
**FOTO: Beatriz Góis Dantas**



Bilina, antiga dirigente do Terreiro de Santa Bárbara Virgem, dançando com suas insignias, saudando os orixás. Ao fundo, à direita, Lourdes, chefe atual do Terreiro. Laranjeiras, SE, 1973.  
**FOTO: Jairo Andrade**



Tocadoras de cabaças. Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
**FOTO: Jairo Andrade.**



A safda dos santos. Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
**FOTO: Jairo Andrade.**



Faixas brancas estendidas na saudação à Iemanjá. Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
FOTO: Jairo Andrade.



Bilina tendo nas mãos o bastão de comando, dança com o sacrificador dos animais (Xangode). Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
FOTO: Jairo Andrade.



Bilina dança com enxada para "ensinar grandes e pequenos a trabalhar". Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
FOTO: Jairo Andrade.



Dança mimética ao orixá-mãe. Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
FOTO: Jairo Andrade.

### Capítulo III

## O nagô fala sobre "os outros"

*Malês\* — os que desapareceram por fazer o Mal*

Fazendo, inicialmente, uma diferenciação entre os cultos que vieram da África e os que se formaram aqui no Brasil, a mãe-de-santo distingue, dentre os primeiros, formas diferentes que estariam relacionadas com diferentes etnias africanas.

"Nos tempos pra trás só tinha aqui em Laranjeiras nagô e malê. Era tudo da África. Agora quer dizer que a classe deles era outra. Eles não festejavam santo. Era mais assim como negócio de crente. Não tinha muita fé em santo não. Obrigação deles era com o rosário e uma varinha que batia na mesa. Eles tinha uma devção no mês de agosto. Nós fazemos obrigação e a obrigação deles era na porta da rua. Dava milho por aquelas estradas todas. Milho e arroz."  
(Bilina)

Outras informações são acrescentadas sobre o ritual dos malês\*, ressaltando sempre as particularidades do culto que o diferenciava dos nagôs. Mas a diferença maior residia na vinculação dos malês com o Mal. Após evocar muitos casos que visam demonstrar a amplitude da maldade dos malês, a mãe-de-santo os apresenta como causa do seu desaparecimento:



A roda das virgens. Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Laranjeiras, SE, 1973.  
FOTO: Jairo Andrade.

"A classe dos malês não pegou. A de Xangô (nagô) pegou, mas a de malê (. . .) Não tem mais ninguém vivo. Tinha uma no asilo mas morreu. Zé Sapucari tinha uma filha que se meteu com Alexandre, mas se acabou tudo de fazer o mal. O chefe deles era muito mau. Fazia muita malvadez. Quando ele se enterrou (. . .) virou bicho. Tanto que a sepultura ninguém abre. Não se abriu. Ele matava uns aos outros, os companheiros mesmo, pra ficar com o dinheiro. Quem tinha muito dinheiro ele matava. Outras vezes tomava as mulheres deles. Se acabou tudo de fazer o mal. Quando Zé Sapucari era vivo, ele queria misturar com Herculano, este que nós é da banda dele. Mas nós não mistura. É só ali. Agora depois que o Zé Sapucari morreu teve malê que passou pro nagô. Foi dançar com Herculano e depois ficou brincando com nós" (Bilina).<sup>1</sup>

Da África, donde teria vindo o nagô, teria vindo também o malê, donde resulta que a África é representada, ambigualmente, como fonte do Bem e do Mal. Atente-se, porém, para o fato de que o lado bom da África, representado pelo nagô, persistiu, enquanto que o componente africano, vinculado ao Mal, extinguiu-se, vítima da sua própria maldade.

O estereótipo de que os malês eram grandes feiticeiros não é restrito a Laranjeiras, tendo sido registrado em várias outras partes do Brasil (Ramos, 1951:75; Barreto, 1951:18). É sabido, também, que a acusação de feitiçaria não se circunscrevia à religião dos malês, mas se estendia aos demais cultos originários da África, pois, na medida em que eram religiões de grupos subalternos, passavam a ocupar uma posição também dominada na estrutura das relações de força

1. Zé Sapucari era o chefe africano que liderava os malês de Laranjeiras no final do século passado, e, enquanto a mãe-de-santo ressalta sua riqueza e sua "malvadez", um jornal local, ao noticiar sua morte, enfatiza as habilidades que elevam o morto perante a sociedade "civilizada":

"Faleceu nesta cidade no dia sete deste mez o muito conceituado africano José Sapucari. O falecido gozava de uma *sympatia* geral, sabia ler e escrever pelo seu idioma natal e figurava entre seus compatriotas como cônsul representante de todos seus negócios". (O *Cotinguiba*, 12 de março de 1899 — Laranjeiras)

simbólica da sociedade (Bourdieu, 1974:43). É intrigante, contudo, o fato de que o estigma de feitiçaria que envolve os cultos de origem africana torne-se mais forte em relação aos malês, sempre apresentados como grandes feiticeiros. O termo *mandinga*, por exemplo, apelativo de um dos grupos étnicos africanos que adotavam o islamismo, é sinônimo de feitiço. Essa exacerbação do caráter maléfico atribuído aos malês talvez se explique pela distância que os negros islamizados guardavam em relação ao catolicismo dominante. Na voga das explicações etimológicas, o termo malê foi visto como derivado da contração de *má lei*, ou seja, os malês seriam os que não seguem a boa lei, a lei verdadeira de Deus, o catolicismo (Amaral, *apud* Ramos, 1951:69). No entanto, estou mais tendente a relacionar essa intensificação do estigma que pesa sobre os malês com as revôltas constantes que esses negros encabeçaram na primeira metade do século XIX, revoltas que constituíram uma ameaça à ordem da sociedade escravocrata e à dominação dos brancos. A identificação dos malês com o Mal seria mais uma estratégia de controle a serviço dos brancos que, detendo posições na estrutura formal de poder, sentiam-se ameaçados pelo poder mágico, incontrolável, atribuído àqueles que, estando em áreas relativamente não estruturadas da sociedade, tornam-se difíceis de controlar com os mecanismos habituais de controle (Douglas, 1976:127). Neste contexto em que poderes diversos se confrontam, a acusação seria uma forma de exercer controle, pois, se há poderes que são exercidos em nome da estrutura social e protegem a sociedade, há poderes que são perigosos para ela; aqueles que os usam são malfeitores e devem ser perseguidos. Desse modo, a representação ideológica teria se associado à repressão policial para conter as revoltas dos malês, cujo desaparecimento é hoje explicado, ao nível do imaginário da mãe-de-santo, como consequência de sua associação com o Mal.

Significativo também é o fato de que a tentativa de fusão entre o malê — o Mal — e o nagô — o Bem — resolve-se pela evitação da "mistura", desaparecimento do malê, enquanto grupo, e posterior absorção dos seus remanescentes pelo nagô. Nesta perspectiva, a dinâmica da rela-

ção entre os dois grupos representaria vitória dupla: da pureza contra a "mistura" e do Bem contra o Mal. Esta vitória, celebrada ao nível do mito, parece ter seu equivalente ritual na Chegança, representada anualmente na cidade. A Chegança local, a exemplo das Congadas e Cavalhadas do Centro-Sul do país, constitui-se, basicamente, numa luta entre mouros — o Mal — e cristãos — o Bem —, e se resolve sempre pela vitória destes sobre aqueles.<sup>2</sup> Se na história dos grupos religiosos de origem africana, em Laranjeiras, a disputa é entre malês (negros islamizados) e nagôs, na Chegança atual, a luta é entre mouros e cristãos. Assim, entre a história mítica das relações nagô-malê e a encenação ritual da Chegança (e também da Cavalhada e da Congada) há elementos comuns:

1. A repartição dos domínios Bem e Mal se faz de modo que o nagô e os cristãos ocupem o mesmo campo, o do Bem; enquanto os malês e os mouros situam-se no campo do Mal.

Domínios →	Bem	Mal
Mito	Nagô	Malê
Rito	Cristãos	Mouros

Esse partilhar de um domínio comum que coloca, lado a lado, cristãos e nagôs não parece fortuito. Antigamente, segundo dizem, eram africanos vinculados ao terreiro nagô que desempenhavam os papéis de destaque dos cristãos da

2. A Chegança de Laranjeiras desenvolve temas vinculados à vida marítima ("Embarque", "Anau Perdido", "Rezinga Grande", "Contrabando dos Guarda-Marinhas", "Rezinga do Gajeiro") e à luta contra os mouros conhecida como "Combate ou Mourama". Nesta última representação os figurantes são divididos em dois grupos opostos: os cristãos e os mouros. Estes enviam embaixadores aos cristãos, propondo-lhes a conversão à religião de Maomé em troca de riquezas e casamentos com princesas turcas. As embaixadas são rejeitadas. Há lutas. Os mouros são vencidos e aprisionados, até que aceitam o batismo, sinal de adesão ao cristianismo. Unificados na crença, todos juntos dançam e cantam louvores à Virgem do Rosário (Dantas, 1976b).

Chegança. Ainda hoje, embora não mais exista essa ligação, os cristãos da Chegança costumam fazer uma visita e apresentação de cortesia diante do terreiro nagô.

2. Outro ponto comum a ser ressaltado é que o enredo do ritual da Chegança se constitui numa repetição do desenvolvimento e desfecho da "história" dos nagôs e malês de Laranjeiras: a confrontação de duas crenças irreconciliáveis e irreduzíveis não permite a "mistura" dos universos simbólicos, sendo, contudo, permitida a passagem dos indivíduos de um universo para o outro.<sup>3</sup> Esta passagem dos indivíduos, no entanto, faz-se sempre numa mesma direção, e, desse modo, o rito da Chegança — que evocaria uma luta histórica entre mouros-cristãos — e a "história mítica" dos nagôs-malês de Laranjeiras constituem-se em diferentes formas de celebração da vitória do Bem que não se "mistura" com o Mal, mas o vence.

Essa "mistura" resultaria numa confusão, e é preciso manter a ordem geral do mundo expressa no esquema de classificação. Mas nem sempre é possível impedir certas "misturas" indesejáveis que introduzem a desordem, e, neste caso, é necessário não só identificar os tipos de "misturas" portadoras de prejuízos mas também determinar o lugar para o híbrido, aquele que confunde o esquema geral do mundo. É esta tarefa que se tem pela frente face aos que seriam os "africanos misturados".

#### *De africano a Toré — a trajetória dos "misturados"*

Atualmente há, na cidade, dois terreiros aos quais o nagô atribui remota ligação com a África. São os terreiros São José e Filhos de Obá (vide gráfico, p. 36). A história desses centros, resumidamente esboçada à p. 37, a mãe-de-santo nagô acrescenta a sua versão. Admite que, antigamente, teria

3. O mesmo ocorre na Cavalhada e na Congada. A respeito, vide Carlos Rodrigues Brandão (1974, 1977).

havido, entre eles e o nagô, alguma ligação. Sendo todos africanos nagôs, visitavam-se e chegavam a desenvolver, juntos, alguns rituais. Mas os outros teriam se desencaminhado da pureza africana, processo que teria tido início com Inácia, a que disputara com Bilina a chefia do terreiro. Vencida, “se separou de nós, formou um outro batalhão. Foi ela que formou essa DESORDEM que tá hoje no mundo. Meteu-se lá com Alexandre [chefe do terreiro Filhos de Obá] e fez essa misturada danada”.

O terreiro Filhos de Obá e o terreiro nagô constituem-se nos dois terreiros mais prestigiados da cidade e desenvolvem uma intensa rivalidade, em que a África é, muitas vezes, invocada. O chefe do terreiro Filhos de Obá, embora não negue seu componente caboclo, proclama-se o mais legítimo herdeiro das tradições africanas e o mais credenciado para dar informações sobre o nagô, uma vez que se considera o único pai-de-santo a saber a língua nagô em Sergipe, afirmação que é sempre acompanhada de uma demonstração que se limita ao vocabulário mais usual do culto.

Vítima da perseguição policial que, na década de 30 e 40, atinge os terreiros da cidade (vide capítulo V), tenta escapar à violência da repressão, registrando o seu centro de culto como entidade civil. Assim, em 1947, sob o nome de “Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá”, faz registrar, em cartório, o seu terreiro, cuja principal finalidade, segundo seus estatutos, seria:

“Praticar a caridade concorrendo para o bem-estar geral da humanidade e desenvolvimento espiritual dos seus filiados dentro dos conceitos do ritual afro-brasileiro e distribuindo benefícios a todos os necessitados dentro ou fora da sua sede social”.

Embora nessa época já trabalhasse declaradamente com os caboclos e os incluísse entre os guias e protetores do terreiro,<sup>4</sup> nesse documento oficial, através do qual busca lega-

4. Enumera entre os guias do seu terreiro entidades como Iara e Jaguaracy, tradicionalmente tidas como caboclas.

lidade, recorre à África, e o seu dirigente apresenta-se como herdeiro do

“direito de tradição e sucessão da falecida presidente Joaquina Maria da Costa africana de origem filha da cidade de Obá das seitas de nagô, assumiu ele o presente cargo desde a idade de cinco anos, por direito hereditário materno...” (*Diário Oficial do Estado de Sergipe*, 1947)

A ênfase na tradição africana e especificamente na ascendência nagô, estrategicamente invocadas em dados contextos e momentos da história do grupo, não o leva, contudo, a se apegar a uma exclusividade de tradição. Diz ele: “Eu trabalho em várias nações: nagô, jeje e ketu pela África, e também caboclo. Caboclo é língua aberta e aprender outras línguas é evoluir, é crescer”. (Alexandre)<sup>5</sup>

Ao apresentar as diferentes tradições religiosas como línguas, o pai-de-santo remete à idéia de comunicação associada às diferentes formas culturais. Se as diversas tradições religiosas são línguas, a questão será escolher a língua adequada para falar com quem se deseja, no momento certo. Enquanto “língua aberta”, a tradição de caboclo permite comunicação mais ampla (não só com o sobrenatural, mas com os homens), atingindo segmentos maiores da sociedade e, conseqüentemente, possibilitando o crescimento do terreiro. Se o caboclo é “língua aberta”, por dedução o nagô é “língua fechada”, de acesso circunscrito a um número limitado de pessoas. Assim, o domínio exclusivo dessa língua de um lado emperra o “progresso”, a “evolução”, mas de outro permite estabelecer comunicação adequada com os detentores do poder formal, agentes da repressão e mantenedores da Ordem.

5. O depoimento de Alexandre, antigo chefe do terreiro Filhos de Obá, foi colhido em 1964, em pesquisa realizada na cidade de Laranjeiras sob a orientação da prof.<sup>a</sup> Josefina Leite Campos.

Essa sagaz ambigüidade do chefe do terreiro Filhos de Obá é vista, contudo, pela mãe-de-santo nagô, como simples traição à África:

“Alexandre era de Santa Bárbara, da banda de nós, nagô. Mas depois abandonou os orixás e pegou coisa de caboclo. Veio aí uns baianos e ele deixou Santa Bárbara de lado. Pegou a fazer caso pro Inimigo, a tomar parte com o Inimigo para enricar. Enricou num instante. Tá rico. O Inimigo pode fazer enricar. Se entrega a ele, dá o sangue e a alma a ele, pra ele dar o dinheiro. Quando o Inimigo vinha buscar ele, ele dava um da irmandade. Tem uma porção deles aí que se foi (morreu) no lugar dele. Quando ele deixou os santos nagôs de banda, Santa Bárbara avisou que ele fizesse a festa dela, mas ele num ligou e ficou doido. Passou uns tempos internado. Depois que ficou bom ele benzeu a imagem de Santa Bárbara, botou no terreiro e voltou a fazer a festa. Mas é uma misturada danada. Ele era nagô mas agora é toré” (Bilina).

Processo análogo de torerização teria ocorrido com o terreiro São José, neste momento empenhado em refazer o caminho de volta às origens nagôs e em ser admitido nesta categoria. A sua história remonta a um “nagô forte e sabidão” que tinha o terreiro em Riachuelo (cidade vizinha). Quando ele morreu, um preto de Laranjeiras teria roubado os santos e aberto o terreiro nesta cidade. Mas ele era tozezeiro\* (ligado ao terreiro Filhos de Obá) e não sabia cuidar dos santos da África, por isso “foi fazer uma obrigação e se foi (morreu)”. Sua irmã assumiu a chefia do grupo e teria continuado com a mistura caboclo-nagô.

“Era gente lá de Alexandre. Vivia lá no terreiro dele metido com coisa de caboclo. E daí ficou. Depois ela procurou nós e disse que queria entrar aqui na irmandade de Santa Bárbara, que não queria mais os negócios de caboclo, que agora queria fazer tudo como aqui. Aí eu fui com o pessoal pra fazer o festejo\*. Mas a senhora creia que não voltemos de lá porque ficava feio. É uma enrolada medonha. Mandou buscar o dogum\*, mas sem ter competência, sem saber como era. E foi formar Ogodô\* sem

poder, sem saber. E tinha sete espetos da encruzilhada (pontas de ferro que representam Exu) dentro das levas\* de Ogodô\*. Qualquer um chegava, pegava o tambor\* e tocava. Aquelas mulheres da vida, aquelas mulheres solteiras, à-toa, tudo é de lá do terreiro dela. Pegou esses negócios todos de caboclo, de lança, do Inimigo, tudo. Tem a casa do Inimigo, dos caboclos, dessas coisas assim. É uma casa só desses negócios junto do quarto dos santos. Quando nós tava lá foi um gemido tão grande no quarto dos santos. Nós não temos mais ordem de ir lá. Com essa mistura não pode. Aquilo é toré e nós não mistura.” (Bilina)<sup>6</sup>

Tal realidade é apresentada como a negação da ordem. Aliás, “desordem” é um termo que é empregado pela própria mãe-de-santo para se referir a essa realidade fluida e fugidia que não é totalmente conforme a categoria dos nagôs, tal como é construída localmente. Isto confunde o esquema geral dos cultos afro-brasileiros, divididos entre africanos nagôs de um lado e torés caboclos do outro.

Diante dessa ambigüidade e confusão, criadas pela mistura, a ordem é restaurada, reduzindo-se o híbrido a uma das categorias básicas de classificação, no caso o Toré. Desse modo, o terreiro nagô que trai a África, aquele que se torna impuro, transforma-se em Toré.

*Toré — da tradição indígena degenerada  
ao que trabalha com Exu para fazer o Mal*

Toré é a categoria que, na atualidade, constitui-se no antípoda do Nagô. Isto se expressa numa série de oposições que dizem respeito às origens, às entidades, aos valores, aos rituais e à própria maneira de organização e chefia dos grupos que são assim classificados:

6. No final da vida, Bilina mostrava-se menos intransigente em relação ao terreiro que tentava reassumir sua identidade nagô. Este, por sua vez, continua com a política de aproximação com lideranças do terreiro “nagô puro”.

## NAGÔ

África  
Negro  
Antigüidade  
Tradição  
Orixá  
Batismo  
Vestês brancas  
Tambores abaulados  
Poucas festas  
Mulheres sérias  
Moralidade  
Virtude  
Trabalho para o Bem  
Direita  
Pureza  
Ordem

## TORÉ

Brasil (aldeias)  
Índio  
Recentidade  
Improvisação  
Caboclo e Exu  
Feitorio de santo  
Vestês coloridas  
Tambores compridos  
Muitas festas  
Prostitutas  
Amoralidade  
Vício (cachaça, bebedeira)  
Trabalho para o Mal  
Esquerda  
Mistura-impureza  
Desordem

A oposição estabelecida entre Nagô e Toré conduz a uma desigualdade e assimetria, uma vez que os atributos positivos estão todos localizados na coluna Nagô e, nesse dualismo assimétrico, o Toré é configurado como inferior. Será interessante observar que, se na atualidade o Toré tem uma conotação negativa, em relação ao passado ou, mais especificamente, à época em que teria surgido como caboclo, é referido pela mãe-de-santo nagô com certa complacência e até simpatia.

Os terreiros de caboclo teriam se originado aqui mesmo no Brasil, mais exatamente nas aldeias dos índios. Embora concebido como uma forma religiosa aqui surgida, teria se implantado em Laranjeiras numa época posterior à fixação e organização dos cultos vindos da África.

“O nagô já existia de velho [de muito tempo] quando se formou os caboclos. Os caboclos quem formou foi Manué de Zuína. Ele aprendeu lá na aldeia. Ele se criou lá e veio de lá fugido. Aqui em Laranjeiras tinha dois que entendia esse negócio de caboclo. Era Manué de Zuína e Zé Candunga. Esses sabem porque aprenderam mesmo lá na aldeia.

Os dois já morreram. Esses de hoje não são como eles não.” (Bilina)<sup>7</sup>

Embora ressaltando a anterioridade dos nagôs em relação aos caboclos e, por essa via da tradição e da antigüidade, autovalorizando-se em relação aos terreiros caboclos originários, a mãe-de-santo nagô reconhece legitimidade enquanto depositários de um saber diferente e não desigual. Os chefes dos antigos terreiros caboclos teriam se iniciado na aldeia dos índios, local não precisado, mas vagamente indicado como “lá pros matos”, ou seja, além dos limites da sociedade. Isto lhes asseguraria uma capacitação ritual que estaria ausente nos chefes caboclos da atualidade: “Eu não sei como é que esse pessoal aí todo dia abre um toré. Não sabe nada. E é mãe-de-santo, é pai-de-santo. Não foi pra aldeia pra aprender”.

Desse modo, os torés da atualidade seriam formas degeneradas dos caboclos. Embora os termos caboclo e toré sejam empregados como sinônimos, o último tem uma nítida conotação pejorativa. O estigma adviria do fato de ser representado como formas degeneradas dos caboclos originais, estes sim valorizados mais positivamente enquanto depositários das “autênticas e puras” tradições dos índios, os habitantes das matas, o que remete ao índio ideologicamente projetado pelo romantismo.<sup>8</sup>

Por este lado, é a perda da tradição e do legado original dos índios que transforma um saber e um culto, que eram diferentes, em um saber e um culto degenerados. Assim,

7. É interessante observar que os candomblés de caboclo, cuja existência é referida na Bahia já no final do século passado (Rodrigues, 1977:221) e inscrevem-se, talvez, no movimento de exaltação do índio que se segue à Independência, têm sua origem relatada pelos terreiros nagôs da Bahia e de Sergipe. Eles não só apontam especificamente pessoas responsáveis por sua introdução na localidade como situam-na por volta das décadas de 20 e 30. Ao exemplo de Laranjeiras, citado neste trabalho, somam-se as informações de Ruth Landes sobre a Bahia (Landes, 1967:176, 213).

8. Sobre a transposição da visão romântica e idealizada do índio para os cultos afro-brasileiros vide R. Ortiz (1978:66) e P. Birman (1980:23).

refletindo o que se passa na sociedade mais ampla, em que o índio é valorizado enquanto portador de atributos originais — ideologicamente construídos como: “o puro”, “o selvagem”, “o habitante das matas” —, tornando-se desqualificado ao perder tais atributos, os cultos originados a partir deles degeneram-se e tornam-se altamente estigmatizados quando perdem sua pureza de origem e tornam-se inautênticos. Mas o estigma do Toré advém, sobretudo, de sua associação com o Mal, o que pode ser resumido na seguinte expressão: “trabalhar com Exu para prejudicar os outros”.

Num elenco de acusações dirigidas aos tozeiros\* pela mãe-de-santo nagô, o prejuízo aos outros foi assim exemplificado:

- 1 — Matar para:
  - 1.1 — tomar mulher
  - 1.2 — entregar a alma ao diabo (pacto)
  - 1.3 — apropriar-se das riquezas
- 2 — Separar marido e mulher
- 3 — Causar doença
- 4 — Provocar desacerto nos negócios, na vida familiar etc.

Na visão do Nagô, o Mal praticado pelos tozeiros, através dos trabalhos com Exu, afeta, sobretudo, o campo da propriedade, da família, da saúde, da atividade profissional e, até mesmo, da vida. O Mal representado pela doença e morte provocadas, dissolução de família e ataque à propriedade é, claramente, uma distorção da ordem da sociedade, na medida em que representa transgressão das normas sociais moralmente aprovadas. Assim, o Mal praticado nos torés representaria uma DESORDEM e uma AMORALIDADE, e, por essa via, produz-se sua ilegitimidade.

Em contrapartida, os trabalhos do Nagô, que atuariam basicamente nos mesmos campos, tendo como norma básica “não prejudicar ninguém”, identificam-se como: a prática do Bem e o reforço da Moralidade e da Ordem. Curas, escla-

recimentos de roubos, proteção de rebanhos bovinos atacados por cobras, reaproximação de marido e mulher, neutralização dos efritos da inveja etc. são vistos como restauração de uma ordem ameaçada pelas forças do Mal, manipuladas pelos tozeiros. O poder que estes teriam de introduzir a desordem no mundo adviria do fato de trabalharem com Exu, apresentado como o Diabo ou o Inimigo.

A relação dos pais-de-santo tozeiros com Exu, segundo as falas da mãe-de-santo nagô, variam segundo um *continuum* que vai do “fazer casa” para ele e invocá-lo na realização dos trabalhos ao estabelecimento de um pacto, no qual se troca a alma por riquezas materiais e sucesso. Esta acusação extrema é feita a um dos pais-de-santo, o chefe do terreiro Filhos de Obá, o nagô que teria traído as origens e rivaliza, em prestígio, com o terreiro “nagô puro”.

É interessante observar que a ortodoxia que, num outro contexto, fora invocada com vigor para marcar a diferença em relação ao terreiro Filhos de Obá — de quem mais se aproxima pelas origens e pela propriedade de determinado saber legado pelos africanos — é aqui convertida num discurso de moralidade-imoralidade, em função do qual se explica, diferencialmente, o sucesso dos terreiros mais destacados da cidade: o “nagô puro” e o nagô que traiu a África. Ao reconhecer o sucesso deste, com quem rivaliza em poder e prestígio, a mãe-de-santo nagô busca explicá-lo pela associação com o Mal, pelo pacto com o Diabo, enquanto o sucesso do seu terreiro “nagô puro” é creditado à proteção dos orixás e à associação com o Bem. Em ambos os casos a explicação da riqueza se faz pelo recurso ao sobrenatural, mas o que cabe aqui enfatizar é como a linguagem da ortodoxia se transforma em linguagem da moralidade e tem um sentido eminentemente prático que atende as exigências da legitimidade-ilegitimidade. É como se disse: o meu poder é legítimo, porque é africano “puro” e trabalha em nome do Bem; o poder do outro é ilegítimo, porque é “misturado” e trabalha em nome do Mal.

Ao reconhecer o poder dos tozeiros de produzir a desordem no mundo pela manipulação de forças do Mal, uma

questão se coloca: saber como a mãe-de-santo nagô concebe essa relação de forças que seria exercida pelo seu terreiro, enquanto representante do Bem, e os demais terreiros da cidade que trabalhariam, indistintamente, para o Bem e para o Mal. Disto não resultaria que eles teriam mais poder, mais força\* que o nagô, uma vez que contam com mais aliados? O reconhecimento do poder dos outros se faz mais em termos de campo de atuação, ou seja, daquilo que eles podem fazer pela aliança com o Diabo, mas a sua força\* seria maior pois lhe permitiria desfazer os trabalhos feitos por aqueles, donde resulta que ela deteria mais poder que os outros. Contudo esse poder seria autodelimitado, conscientemente, por razões morais e por sua decisão de fazer apenas o Bem. Resultaria, afinal, que a visão maniqueísta do mundo, que está subjacente à oposição Nagô-Toré, resolver-se-ia pela vitória do Bem, que é mais forte que o Mal. Por essa via, o terreiro não só afirma sua superioridade em relação aos demais como também se legitima e produz a ilegitimidade dos outros.

#### *Umbanda — a que cobra dinheiro da irmandade*

Se em relação aos terreiros malês, nagôs e caboclos a mãe-de-santo expressa conhecimentos sobre origens, rituais, entidades cultuadas e outros atributos que permitem caracterizá-los como formas religiosas, ela não tem, em relação à Umbanda\*, uma “teoria formada” para explicá-la. Afirma que é “coisa diferente dos nagôs” e que “tem muita invenção”, mas seu discurso logo se encaminha para os aspectos organizacionais da Umbanda, tais quais se lhes apresentam, através das Federações.

Como vimos no capítulo I, o termo Umbanda é ainda pouco usual na cidade. Sua propagação em Sergipe se fez, mais intensamente, a partir da segunda metade da década de 60, época em que aqui se inicia a organização das Federações de Umbanda e se intensificam os programas radiofônicos que

visam a difusão desta forma religiosa.<sup>9</sup> O rádio parece ser a sua principal fonte de informação sobre o assunto.

“Tem muita coisa aí que o pessoal inventa. Não vê o rádio cantar tanta bobagem. Esse pessoal de Umbanda mesmo, às vezes eu escuto pra ver esse negócio. Mas não tá nem compreendendo. Agora tem muitos aqui que escuta a nossa toada e vai cantar lá, mas vai cantar diferente.” (Bilina)<sup>10</sup>

Para a mãe-de-santo nagô, além de uma forma religiosa diferente, a Umbanda é representada, sobretudo, como uma associação à qual teria que pagar quantias mensais. Diz ela:

“Esse pessoal da Federação é outra coisa contrária de nós. Eles já vieram aqui oito vezes pra nos misturar com eles. Mas não dá. As coisas deles são diferentes. É pra irmandade dar todo mês cinco contos de réis. A irmandade é tudo pobre, pra nós tá dando esse dinheiro, não dá. Eles já não dão a mim, pra agora tá dando pra essa tal de Umbanda, não pode. E mesmo, a nossa devoção é só ali, não vai pra aqui nem pra acolá não”.

A cobrança de dinheiro da irmandade\*, termo com que a mãe-de-santo nagô designa o seu grupo de culto, ressaltando

9. As primeiras tentativas de criação de Federação de Umbanda em Sergipe datam de 1958. Porém, somente em 1966, com o apoio de um influente político, surgiu a Federação do Templo Espiritualista e Confraternização de Umbanda São Lázaro. Dissensões internas geraram novas agremiações, e atualmente há cinco Federações organizadas no Estado, embora no momento apenas três estejam em funcionamento. Sobre o assunto vide A. Oliveira (1978:20).

10. Registre-se o papel do gravador de som como instrumento que vai permitir a reprodução, embora de forma inadequada segundo a avaliação da mãe-de-santo, de parte de um saber, no caso os cantos, que são tidos como exclusivos do grupo e servem para marcar diferenças. Pessoas ligadas às Federações gravam os cantos e tentam depois reproduzi-los. A mãe-de-santo, embora se irrite com a presença de estranhos gravando suas toadas\*, acredita que isso em nada afetaria a distinção do Nagô, pois, segundo afirma, mesmo quem copia “vai cantar diferente”, donde resulta que a diferença é irredutível.

seus aspectos de ajuda mútua, é apresentada como característica que denigre a Umbanda, e a denigre por dois aspectos:

“... porque cobrar dinheiro da irmandade é coisa do Cão. Onde já se viu os filhos ter que pagar todo mês aquele tanto certo, feito aluguel? A irmandade é tudo pobre. Dá dinheiro quando pode, e do tanto que pode. Quem pode mais, dá mais. Os mais fracos dá menos e quando não pode não dá nada” (Bilina).

A idéia de “dar segundo as posses” que vigoraria em seu terreiro, não só em relação aos filhos de fé mas também em relação aos clientes, a mãe-de-santo nagô opõe as taxas fixas da Umbanda que, comparadas a “aluguéis”, remetem à idéia de comércio dos bens religiosos e de exploração dos pobres que pagariam do mesmo modo que os ricos. Estas acusações ferem, frontalmente, o princípio de caridade, ou seja, de prestação de serviços gratuitos, e desinteressadamente apregoado pela Umbanda (Mott, 1976:90-91). Por outro lado, recorrendo ao sobrenatural para explicar o sucesso econômico dos chefes de terreiro, a mãe-de-santo nagô apresenta o seu sucesso como sinal de bênção dos orixás, enquanto o sucesso dos seus rivais é explicado, sempre, como resultado de transações com o Diabo, donde resulta que dinheiro e riqueza estão radicados no dualismo Bem e Mal. A Umbanda, ao cobrar igualmente dos irmãos e dos pobres, é a negação do Bem, resultando, como consequência lógica, o seu repúdio à Umbanda e a recusa em se filiar a alguma Federação.

Dentre as Federações que, sob a denominação de Umbanda ou de Cultos Afro-Brasileiros, atualmente agem em Sergipe, uma delas tem, indiscutivelmente, posição destacada. Conta com o apoio de políticos importantes, é filiada à Federação de Brasília e conseguiu registrar um número elevado de terreiros e filhos de santo\*. Apesar dessa hegemonia, que parece ter-se firmado em anos recentes, as Federações têm desenvolvido entre si intensa competição, não só na tentativa de conseguir o apoio de políticos influentes, que em troca de votos lhes assegurem as verbas para instalações das suas

sedes, serviços burocráticos, trabalhos assistenciais e de divulgação por elas desenvolvidas, mas também para conseguir a adesão de um maior número de terreiros.<sup>11</sup> Destes provêm partes de suas rendas, através das mensalidades pagas pelos centros e por seus filiados. Essa competição pela hegemonia e controle sobre os terreiros se torna mais intensa quando se trata de conseguir a adesão dos centros de maior prestígio — não só porque estes têm, em geral, um número elevado de filiados, cujas mensalidades vão aumentar as rendas da entidade e os votos para eleger os políticos, seus protetores, mas, sobretudo, pelo prestígio que vão emprestar-lhes. Por isso o assédio ao terreiro nagô tem sido muito intenso por parte das diversas Federações. Algumas delas fizeram mais de uma tentativa para conseguir sua adesão. Isso ocorria não só quando mudava o corpo dirigente da Federação mas quando se contactava alguém que se julgava com influência suficiente para demover a mãe-de-santo dos seus firmes propósitos de não-filiação.

Não raro, esgotados os argumentos de persuasão, usavam-se argumentos de força, como ameaças de a polícia fechar o terreiro. A mãe-de-santo não se intimidava e, sob a alegação de que “a nós ninguém proíbe”, ou de que “a África nunca foi empitada”, conservou o seu terreiro como o único da cidade que nunca aceitou filiar-se a nenhuma das Federações.<sup>12</sup> Este é mais um elemento que vai compor a sua singularidade

11. Tentando aumentar o quadro dos seus associados, as Federações exercem sobre os terreiros uma pressão no sentido de que eles se filiem. O grande argumento é que a polícia fechará aqueles que não tiverem registro. Essa pressão se exerce inclusive sobre pessoas que apenas dão consultas, e para justificar sua inclusão nas Federações, os dirigentes destas incentivam a realização de, pelo menos, uma festa anual no centro, com deslocamento dos pais e filhos de santo e instrumental de outros terreiros, numa ação que, a partir de cima, termina por ampliar o número de casas que são dadas como centros de Umbanda.

12. Os demais terreiros da cidade de Laranjeiras são filiados a uma mesma Federação, com exceção do terreiro São José, que, empenhado em ser reconhecido como nagô, recentemente rompeu o vínculo que tinha com ela, alegando “que nagô não faz parte com Umbanda”

perante o segmento afro-brasileiro local, sendo também invocado para reafirmar sua pureza. (Este assunto será retomado no capítulo V.)

*“Crentes — os que não combina com nós”*

Crente é o termo com que a mãe-de-santo designa, genericamente, os adeptos das diferentes variedades de protestantismo, mais perceptível na cidade sob a forma histórica presbiteriana — aí introduzida no final do século passado —, cuja atuação é identificada, sobretudo, pela presença de um templo conhecido como a igreja dos crentes. Sobre essa forma religiosa, a mãe-de-santo pouco fala, mas o que diz é suficiente para excluí-la de uma possível compatibilidade com o Nagô:

“Crente e maçom é tudo coisa contrária da Igreja e que não combina com nós também. A senhora não se lembra de Corina, aquela que era rainha da Taieira\*? Pois bem. Ela era do Nagô, mas se meteu aí com coisa de crente, que os filhos puxaram ela lá pro meio deles e nós não quis mais ela no meio de nós” (Bilina).

Num outro contexto os crentes foram comparados aos malês, e o denominador comum invocado para essa associação foi a ausência de imagens (santos) no culto. Presença ou ausência de imagens é, em geral, a oposição mais visível e mais trabalhada junto às camadas populares para estabelecer a diferença entre catolicismo e protestantismo, e é fazendo uso desse diacrítico que os crentes são aproximados dos malvados malês e excluídos do campo de alianças pelo terreiro nagô.

*“Igreja Católica — aquela com quem nós mistura”*

Ao contrário do que ocorre quando fala sobre os cultos de possessão, as referências da mãe-de-santo nagô à Igreja

Católica são feitas num tom de respeito e acatamento. Suas eventuais críticas e acusações se circunscrevem à atuação de certos agentes religiosos, em geral padres e freiras, que, atuando na cidade após o Concílio Vaticano II, procederam à renovação do ritual e da atuação da Igreja Católica.

“Esse pessoal quer acabar com a Igreja. Onde já se viu comer e receber Jesus Cristo? É preciso estar em jejum. Onde já se viu uma coisa dessas?” (Bilina)

A relação do Xangô com o catolicismo é colocada de forma ambígua. Num contexto em que, se referindo aos cultos de possessão, ressaltava sua fidelidade à África e a pureza da tradição nagô guardada pelo seu terreiro, diz: “Nós não mistura. Não mistura com Toré, Umbanda. Essas coisas não. Nagô é só ali. Nós só mistura com Igreja Católica”. Noutra ocasião, ao tratar da mesma oposição entre Nagô e demais cultos de possessão, diz: “Dos pretos da África nós somos religião católica, mas esses outros negócios, Toré, Umbanda, não. Nós não aceita”.

Aqui se estabelecem princípios de inclusão e exclusão. À exceção do catolicismo, as demais formas religiosas são tidas como incompatíveis com o Nagô, exigindo-se dos que ingressam no grupo de culto o abandono da prática religiosa anterior. Mas o Nagô e o catolicismo não se excluem. Ao contrário, ser nagô é condição que se acrescenta ao ser católico.

Definindo católico de modo bastante abrangente, como todos os batizados, o ser católico coloca-se como uma exigência prévia ao ser “de nagô”, pois somente os batizados na Igreja Católica podem submeter-se ao batismo nagô e, deste modo, ingressar no grupo de culto.<sup>13</sup> O modo e a intensidade de participação dos fiéis do Xangô na vida cerimonial da Igreja Católica é questão que, no limite, não é definida por aquele. Se muitos têm uma frequência regular às missas

13. Roberto Mota registra em terreiros do Recife igual atitude de pais-de-santo em relação ao batismo católico como pré-requisito para iniciação no culto (Mota, 1979).

dominicais e alguns deles chegam a ter uma prática sacramental nas grandes festas da Igreja, os serviços que, necessariamente, são nela buscados pelo terreiro reduzem-se ao batismo e à missa para os defuntos. Isto é o bastante para se identificarem como católicos. No entanto, se tais serviços prestados pelo padre são tidos como necessários, não são considerados suficientes para o pessoal do Xangô, que dispõe de ritos próprios para atender às mesmas finalidades. Na expressão da mãe-de-santo, "os padres sabem muito, mas não sabem tudo", donde resulta que o seu saber se acrescenta ao dos padres, melhor dizendo, é um outro saber, e, para explicá-lo, a mãe-de-santo se reporta, com frequência, a comparações com o catolicismo. Na sua fala, ora o Xangô e a Igreja Católica são simplesmente dois sistemas paralelos de saber, crença e organização, ora o Xangô é apresentado numa posição de subalternidade em relação ao catolicismo.

Para explicar, por exemplo, ao pesquisador seu sistema de crença e simbologia, recorre com frequência à comparação com o catolicismo, e o Xangô aparece como uma religião paralela.

"Ogodô\* é o maior de todos da devoção. Por que na Igreja nós temos o Santíssimo, não tem? Pois na devoção de Santa Bárbara pela África tem ele. Olhe ali. Ali é o pilão dele. Não tem o cálice na Igreja Católica? Pois tem o pilão de Ogodô\* (...) Aqui é as moringuinhas de água. Nós temos na Igreja o vinho. Aqui, o vinho é água." (Bilina)

A comparação de Ogodô\* com o Santíssimo prossegue pela disposição que tem no altar. Ocupando a parte mais elevada deste, fica guardado dentro de um pequeno oratório que lembra o sacrário das igrejas católicas, enquanto as pedras dos demais orixás repousam diretamente sobre os degraus do altar que, registre-se, não inclui imagens de santos católicos.

A propósito do culto aos mortos estabelecem-se novas comparações:

"A reza de Iguê\* é dos que já morreram. As almas tá tudo ali. Não sai ninguém pro quintal porque assombra. Não faz medo, mas vê. Fica tudo aí. Não tem o negócio da devoção das almas na Quaresma? Aquelas almas todas não acompanham? Pois assim é no dia de Iguê\*. No choro\* (outro rito fúnebre) também é assim (...) A gente vai rezar, pedir missa de Igreja também ajuda" (Bilina).

Explicando o rito de agregação ao grupo de culto, diz: "Aqui tomá a irmandade é como tomá na Igreja. Só vai pro quarto quando vai receber ele (...) A gente faz o batismo\*: dá conta\* (colares dos orixás) e vela".

Desse modo, ao explicar sua religião, além de marcar diferenças em relação ao Toré, a mãe-de-santo fala pressupondo que seu interlocutor conhece o catolicismo e o usa como elemento de referência para tornar inteligível a sua religião, que é outra. Essa outra, que veio da África e é apresentada como "nagô puro", que não aceita misturar-se com o Toré e a Umbanda, não só admite a mistura com a Igreja Católica mas, ao fazê-lo, coloca-se numa posição de reverência, se não de subalternidade.

"Essa devoção nossa foi deixada por Deus e por Santa Bárbara, porque Santa Bárbara, que é de Xangô, é querida e venerada pelas três pessoas da Santíssima Trindade", e remete ao mito de Santa Bárbara, que, por essa via, transforma-se em mito de origem da religião Nagô.

"Santa Bárbara (Iansã) era uma moça virgem, filha de São Jerônimo (Xangô). Ele, como pai, queria vencer ela. Ele queria virar uma coisa braba pois queria fazer o mal a ela (desvirginá-la). Ela corria pra um lugar pra se esconder e ele com a espada em cima; com a espada em cima pra furar. Tinha raiva dela porque ela era solteirona. Depois ele foi castigado, quando veio a intempestade ele foi pra debaixo do arvoredô e o raio, o corisco veio e partiu a perna dele. Os arubu voou em cima pra pegar e ela não deixou. Ele se salvou. E quem salvou ele foi ela. Agora ele é santo." (Bilina)

Apontando para uma litogravura de Santa Bárbara pregada na parede, conclui:

“São Jerônimo é aquela espada que ela tá na mão, ele queria só fazer o mal a ela. Ela sofreu muito com aquela espada. Aquela espada é São Jerônimo. Santa Bárbara é querida e venerada das três pessoas da Santíssima Trindade. Ela entregou todas as intempetades foi a Santa Bárbara. E a quem foi que Nosso Senhor deu o cálice? Não é Santa Bárbara que tá com o cálice? O cálice não é da hóstia? É a prova de que ela é querida e venerada de Nosso Senhor. Ele deu a ela também aquele ramo de Domingo de Ramos. É a palma dela; é esse que nós temos aqui (aponta o mariô\*). É, Santa Bárbara é querida. É querida e venerada de Nosso Senhor e da Santíssima Trindade”.<sup>14</sup>

Em relação aos ritos também transparece essa atitude de reverência ao “misturar” com a religião dominante. O terreiro tem um calendário ritual que se rege pelo ciclo de cultivo de inhame. Mas, durante a quaresma, período de tempo delimitado pelo calendário litúrgico católico, os ritos que estariam liberados pelo calendário agrário de base africana são suspensos. Suspendem-se, também, todas as consultas

14. Este relato agrega vários elementos presentes no mito católico sobre Santa Bárbara. Filha de um pagão muito rico, ela recusara o casamento que lhe fora proposto, e o pai a mantinha numa torre, isolada do mundo. Certa vez, o pai, antes de sair para uma viagem, mandou que se construísse uma casa de banho com duas janelas, e Bárbara ordena que se faça com três janelas, simbolizando a Santíssima Trindade. O pai a denuncia por ter se tornado cristã, e Bárbara é condenada a torturas e à morte, que são executadas pelo próprio pai (cf. *Enciclopédia Britânica*). No relato da mãe-de-santo, São Jerônimo é delineado com caráter e atributos do orixá africano Xangô, violento e dado a conquistas amorosas que o levam até ao incesto, enquanto Santa Bárbara, ao contrário do orixá com quem é identificada (Iansã, que seria esposa de Xangô, segundo a mitologia ioruba), aparece não apenas como a guardiã da ordem, recusando-se a uma relação incestuosa, mas também representa a própria exaltação da virgindade e controle do sexo.

dirigidas aos orixás. A explicação que a mãe-de-santo dá para o fato é que:

“Na quaresma a gente não pode festejar. É tempo de Jesus Cristo estar sofrendo. Os santos da Igreja tá tudo coberto de roxo, e a gente que é de Santa Bárbara não vai ficar se alegrando. Cantar na quaresma puxa por Satanás”.

A interferência da mistura com o catolicismo sobre os ritos apresentados como africanos é ainda atestada nas situações de sacrifícios de animais, elemento nuclear no Xangô. Explicando-os, diz a mãe-de-santo: “Para matar carneiro tem que pedir licença a Nosso Senhor, pois ele é o Cordeiro de Deus”.

Referindo-se aos ritos funerários, durante os quais se invoca o morto para saber do seu destino, diz:

“A gente chama na encruzilhada e leva um galo de serra, um cumbuco, agulha e dedal. O cumbuco é pra (o morto) dar conta a Nosso Senhor de tudo o que fez no mundo. Se andou mal, Jesus Cristo não vai dar licença de se salvar” (Bilina).

A análise poderia ser dirigida para verificar até que ponto o sistema de crenças e a organização do grupo de culto se constituem em uma reprodução ou forma alternativa em relação à religião dominante. A este respeito parece haver uma certa ambigüidade, mas o que interessa, no caso, sobretudo, é verificar os delineamentos da “pureza” e da “mistura” e a lógica que os rege.

#### *A Lógica do “puro” e do “misturado”*

Como categoria êmica, o termo “mistura”, neste contexto, indica a junção de formas religiosas tidas como diferentes. É reconhecendo a Igreja Católica como “outra” que o Nagô admite “misturar” com ela, enquanto abjura, fortemente, “misturar” com as demais religiões. Tem-se, pois, uma estru-

tura que permite algumas combinações<sup>15</sup> e rejeita outras. E mais que isso, pois essa estrutura apresentada como “pura” admite conter certas “misturas” que não afetariam, contudo, sua pureza original, enquanto outras a deturpariam, provocando impurezas e desordens.

Esquemáticamente, as combinações e seus resultados podem ser assim representados:

Dado que:

A = Nagô puro

B = Catolicismo

C = Toré, Umbanda, Malê, Protestantismo, ter-se-á:

ELEMENTOS	TIPOS DE COMBINAÇÃO	RESULTADO
A + B A + C	Permissível Proibida	Não altera a “pureza” Transforma o “puro” em “misturado”

Isto implica, se não a necessidade de repensar e relativizar a polaridade de puro versus misturado, enquanto concebidos como par de opostos, ao menos a tentativa de esclarecer a lógica da adulteração da pureza. Neste contexto, a perda da pureza não decorre simplesmente de combinações de coisas diferentes mas de determinados tipos de combina-

15. Os termos mistura e combinação não têm aqui o sentido que lhes atribuem na química e que tem sido transposto, por certos autores, para a análise da religião. Vide, por exemplo, Pedro Ribeiro Oliveira, que utiliza os termos mistura e sincretismo em sentido análogo ao de mistura e combinação na química. Para o autor, a mistura seria a prática de atos ou a adesão a crenças de diferentes sistemas religiosos, que se passariam a nível do indivíduo sem afetar os sistemas religiosos envolvidos, enquanto o sincretismo seria a combinação de dois sistemas religiosos para produzir um sistema novo (Oliveira, 1977). Neste trabalho, o uso dos termos mistura e combinação não se prende a diferenças semânticas mas à necessidade de diferenciar termos êmicos (mistura) e éticos (combinação).

ções, donde se conclui que a própria noção de “mistura” é culturalmente definida, é fruto de certas percepções.

Ressalte-se que a “mistura” com a Igreja Católica permeia não só os ritos mas aspectos do sistema de crenças do Xangô. É recorrendo-se a mitos sobre santos católicos que se explica a origem da religião Nagô; o batismo católico é dado como pré-requisito para o ingresso no grupo de culto; ritos que, de conformidade com o calendário de cultivo do inhamé, estariam liberados são suspensos por razões que decorrem do calendário litúrgico católico; e, ainda, a idéia africana de força\*, se não é substituída, ao menos coexiste com o dualismo Bem-Mal. No entanto essa combinação não provoca degenerescência da “pureza nagô”. A autenticidade de tradição africana não é ameaçada por essa combinação, mas seria se “misturasse” com o Toré e a Umbanda, embora, pelo acervo de traços rituais (possessão, sacrifícios de animais, uso de tambores, danças etc.), estas manifestações religiosas estejam formalmente mais próximas do Xangô do que da religião católica. Nesse caso, estar-se-ia abominando a mistura com os semelhantes e aceitando-a com os mais diferentes, e, deste modo, invertendo as idéias dominantes sobre híbridos, segundo as quais o cruzamento entre formas muito diferentes seria mais degenerativo, resultando em híbridos desarmônicos, logo, menos desejáveis.<sup>16</sup>

A lógica do puro e do híbrido, trabalhada de início no mundo animal e alargada para o homem, visto como representante de “raças puras ou misturadas” e como portador de culturas — também estas classificadas segundo critérios de pureza, autenticidade, tradição legítima por oposição à mistura, inautenticidade e tradição adulterada —, teria sofrido, nessa transposição para os cultos, uma inversão, ou, para ser mais exata, uma nova formulação, na medida em que a mistura do Nagô com a religião católica não transforma o Nagô num híbrido melhor, mas, simplesmente, é apresentada como se não afetasse sua pureza original.

16. Sobre a desarmonia atribuída aos híbridos vide Poliakov (1975) e Ramos (1961, v. 3:7-24).

Parece-me, porém, que esta inversão é, antes, aparente, e se coloca apenas quando se analisam as religiões pelas suas diferenças e semelhanças formais externas. A lógica que rege a oposição puro versus misturado no terreiro nagô parece, antes, relacionada com o princípio dualista que regula a divisão do mundo entre domínios do Bem e do Mal.

Retomando algumas idéias enunciadas no início deste capítulo, tentarei aqui ampliá-las para demonstrar que as combinações permissíveis ao Nagô se restringem ao que tem sido por eles incluído nos domínios do Bem. Assim é que a história mítica dos nagôs e malês, em Laranjeiras, no passado apresentada como uma vitória do Bem contra o Mal, esta revivida e atualizada no ritual da Chegança, situa no mesmo campo — o do Bem — nagôs e cristãos, por oposição a malês e mouros, que se situam nos domínios do Mal.

Com relação ao presente, a estruturação do campo religioso, segundo a ótica dos nagôs, se faz a partir das formas concretas de agências religiosas existentes hoje na cidade, estas, também, ordenadas segundo o eixo do Bem e do Mal. Este separa os católicos dos protestantes (desdobramentos dos cristãos-nagôs da Chegança) e o Nagô do Toré e da Umbanda, como se observa abaixo:

Passado	BEM Nagô	X	MAL Malê	Oposição colocada pela história dos dois grupos da cidade
	Cristãos (atores nagôs)	X	Mouros	Oposição expressa no ritual da Chegança que rememora evento do passado
Presente	Nagô Catolicismo	X X	Toré-Umbanda Protestantismo	Oposições expressas nas relações entre formas religiosas atuais

Historicamente, as alianças e as combinações permissíveis ao Nagô ocorrem entre os elementos que estão alinhados na primeira coluna, onde se colocam, lado a lado, o catolicismo e o Nagô, dividindo, entre si, o domínio do Bem, e constituindo-se, assim, apesar das suas diferenças, em elementos da mesma natureza. Ora, o "misturado", o híbrido, é, por definição, aquele que "participa de duas naturezas", e no qual, como decorrência, se inscreve a "confusão do mesmo e do outro", o que termina por se constituir "num escândalo ontológico" (Aron, *apud* Poliakov, 1975:179). Se o Nagô e o catolicismo são da mesma natureza por dividirem entre si o domínio do Bem, de natureza diversa serão o Malê, o Toré, a Umbanda e o protestantismo, que partilham o domínio do Mal.

Disto resulta que "misturar" com o catolicismo é fazer uma combinação que não afeta o esquema binário de classificação do mundo, na medida em que essa combinação ocorre dentro de um mesmo domínio, o do Bem, e não altera a ordem geral do mundo. Ao contrário, "misturar" com Toré, Umbanda e demais elementos classificados como do domínio oposto seria fazer uma combinação que, ao ultrapassar os domínios do Bem e do Mal, estabeleceria a confusão e a desordem, prejuízos atribuídos aos híbridos, metaforicamente expressos na quebra da "pureza nagô" e constituição da categoria dos "misturados".

Mary Douglas tem mostrado como a idéia de pureza é, muitas vezes, empregada como uma analogia para expressar a ordem social, e como os pares de classificação puro/misturado, puro/impuro, limpo/sujo, ordem/desordem se articulam com a idéia de poder (Douglas, 1976). Nessa perspectiva, a dicotomia do puro/impuro não é somente uma forma de classificar e marcar diferenças, mas é, também, e talvez sobretudo, isto: uma forma de marcar um lugar para si e para os outros no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade. Assim é que a conspurcação da "pureza" não decorre simplesmente de "mistura", mas de um determinado tipo de "mistura". A impureza e a degenerescência viria da "mistura" com formas socialmente definidas como inferiores. A delimi-

tação dos contornos da pureza nagô seguiria, desse modo, as linhas do que é estruturalmente dominante e dominado. A "mistura" com o superior não degenera a pureza africana, mas com os cultos subalternos — embora aparentemente mais semelhantes — a degeneraria.

## Capítulo IV

### A construção e a significação da "pureza nagô"

#### *Os Diferentes contornos dos "nagôs puros"*

Pretendo retomar, neste capítulo, algumas idéias já enunciadas anteriormente, ou seja, as diferenças no delineamento dos contornos da pureza nagô, tal qual é concebida no terreiro de Laranjeiras e nos candomblés "nagôs puros" da Bahia.

Como a ideologia de pureza pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos, seria de se esperar que os terreiros que se identificam como nagôs e que, por suposto, teriam uma origem comum e um mesmo patrimônio cultural definissem sua pureza em função de um mesmo conjunto de traços culturais. Se o estoque original de bens simbólicos é o mesmo, se a continuidade da tradição e a fidelidade à África é a marca dos "puros", resultaria que a pureza teria os mesmos contornos.

No entanto, foi visto que, ao recorrer a traços culturais para marcar a distinção e a pureza do seu terreiro, a mãe-de-santo nagô de Laranjeiras apresenta, como uma das diferenças fundamentais, o rito de agregação ao grupo, o "batismo", que, em oposição ao "feitorio de santo" do Toré, constituiria uma característica básica do Nagô. No "batismo", a demonstração da pureza da África se faz, sobretudo, a partir da ausência da negação de certos traços:

reclusão da iniciada, raspagem de cabeça e derramamento de sangue dos animais sobre ela, traços que, no seu entender, não teriam origem africana, mas resultariam de invenções trazidas da Bahia e aceitas pelos torés locais. Assinale-se que todos estes traços integram o "feitorio de santo" que, invariavelmente, tem sido apresentado pelos estudiosos do Candomblé da Bahia como sinal de ortodoxia africana dos terreiros nagôs mais puros e tradicionais (Rodrigues, 1935: 75-78; Carneiro, 1967c:115-121; Bastide, 1978). Em contrapartida, a redução do tempo de reclusão ou sua inexistência são tidas como indicativos do afastamento em relação ao modelo "nagô puro", e os terreiros que assim procedem são classificados como deturpados ou caboclos.

Ainda a nível dos traços culturais, em função dos quais se define internamente a "pureza" dos terreiros, outras diferenças poderiam ser acrescentadas no delineamento dessa pureza: os tambores de formato alongado dos candomblés tradicionais e mais africanizados da Bahia são tidos, em Laranjeiras, como deturpação do verdadeiro nagô, cujos tambores são abaulados. Do mesmo modo, as vestes coloridas, que reproduzem simbolicamente as cores dos orixás e ajudam a compor o espetáculo visual dos terreiros baianos, são apresentadas como outro exemplo de infidelidade aos trajes rituais brancos que seriam próprios dos nagôs tradicionais. Também a casa para Exu, que é presença constante nos terreiros "nagôs puros" da Bahia, sendo considerada como um dos elementos de reprodução da aldeia africana no Brasil (Bastide, 1978:71), é, em Laranjeiras, apontada como um dos sinais de tradição à África, uma característica do Toré.

Vê-se, assim, que o acervo de traços culturais que é invocado para atestar a pureza africana e a fidelidade à tradição nagô em Laranjeiras é diferente daquele que compõe o modelo nagô na Bahia. Ressalte-se que isto não é um fenômeno único deste terreiro. Ocorre no segmento afro-brasileiro de Aracaju, onde, segundo Agamenon de Oliveira, o Candomblé com "feitorio de santo" teria sido introduzido na década de 30, contrapondo-se a outras tradições já esta-

belecidas, entre as quais o nagô (Oliveira, 1978).<sup>1</sup> Isto não é circunscrito a Sergipe, mas se repete também em Pernambuco. Segundo Waldemir Caldeira Araújo, a "nação nagô" recifense é muito diferente da "nação nagô" baiana. Para o pessoal da seita, no Recife, inclusive, o nagô baiano é visto como Queto, Angola, jamais como uma "nação nagô", e acrescenta que certos diacríticos que na Bahia identificam os "nagôs puros" são tidos em Recife como "invencionices" dos baianos (Araújo, 1977:139). Também Roger Bastide, referindo-se aos terreiros do Recife, já fizera notar que o calendário nagô, aí tido como africanizado, "se aplica antes aos ioruba de Pernambuco do que aos da Bahia", onde é também encontrado, "mas de preferência nos candomblés bantos, mais permeáveis a todas as influências que vêm do meio externo" (Bastide, 1978:86), ou seja: o que é dado em Pernambuco como "nagô puro" é visto na Bahia como acervo dos "bantos misturados".

Poder-se-ia argumentar que tais dessemelhanças resultariam de diferenças étnicas dos grupos negros originários, cujas tradições culturais eram diversificadas já na própria África. Mas estou comparando, vale a pena enfatizar, terreiros que se autodefinem como nagô e que pretendem uma continuidade com o mesmo acervo original de tradições africanas.

Disto resulta que a decantada "pureza nagô" tem contornos diferentes na Bahia, em Pernambuco e em Sergipe. E mais: que o mesmo acervo de traços culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos

1. Segundo este autor, numa pesquisa que tenta reconstituir a história dos cultos negros em Sergipe, a influência da Bahia seria mais ou menos recente. O autor estabelece cinco fases de tendências dominantes do Candomblé em Sergipe. A primeira seria marcada pelo Nagô, remanescente dos escravos africanos; a segunda seria a do Toré ou Caboclo trazido de Alagoas nos idos de 1924/25; a terceira resultaria de um desdobramento da anterior, caracterizando-se pelo domínio da Quimbanda (trabalhos com a esquerda). Na década de 30, terreiros de Sergipe teriam incorporado o "feitorio de santo" trazido pelos pais-de-santo da Bahia. A fase atual é tida como de mistura das diversas nações\* (Oliveira, 1978:8).

de origem quanto de significação, sendo usado, ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura com o Toré. Isto indica que a continuidade cultural e a propalada fidelidade a um legado original — eles se dizem descendentes dos nagôs, como os da Bahia — não dão conta da “pureza”. Aliás, os estudos sobre etnicidade — e os terreiros se assemelham muito a microetnias — têm mostrado sobejamente que a cultura não é simplesmente uma bagagem que a sociedade carrega consigo e conserva como um todo, não é algo acabado, mas algo que se recorta de diferentes modos para afirmar identidade e garantir interesses, sendo constantemente reinventado e investido de novos significados (Cohen, 1969; Cunha, 1977, 1979).

Numa abordagem em que os traços culturais não são considerados intrinsecamente como provas de africanidade, cujos significados seriam determinados pelas origens, mas como recortes feitos sobre a cultura tradicional, os quais, revestidos de novos significados, podem ser usados com fins diversos, a análise genética dos traços que delineiam a pureza, em si, não faz sentido. Contudo, importa analisar a gênese da ideologia da pureza dos candomblés, o momento em que surge, o modo pelo qual se constitui e o papel dos intelectuais nessa construção.

O que me parece é que a “pureza nagô”, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos (Bourdieu, 1974).

Ao transformar esta categoria nativa em categoria analítica, prática que se teria iniciado com Nina Rodrigues e se firmado com toda uma corrente de estudiosos do Candomblé da Bahia apegados aos africanismos, os antropólogos teriam contribuído, especialmente na Bahia, através da construção do modelo jeje-nagô, tido como o “mais puro”, para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através dos quais se representará o africano. Estas representações não se construíram independentes da estrutura de poder da sociedade,

como não escaparam a elas as relações dos antropólogos com seus objetos de estudo, os candomblés “mais puros”, dos quais vão se tornar ogãs e intermediários com o mundo dos brancos.

Yvonne Velho chama a atenção para as determinações ideológicas subjacentes à postura de valorização da África como indicativas de preconceito contra o negro:—

“...chamar essas religiões de afro escondia um medo de chamá-las de religiões negras. As origens africanas lhes davam um caráter mais ‘limpo’ e ‘aristocrático’. A África está longe, os africanos são ‘estrangeiros’ e isso lhes confere um outro *status*” (Velho, 1975:14).

Referindo-se à Bahia do final da década de 30, Ruth Landes observara que as pessoas da classe alta local usam a palavra “negros” para indicar apenas

“...a gente trabalhadora mal remunerada que se distingue pelas roupas, pelas músicas e por algumas características incomuns. Não pretendem indicar meramente indivíduos de determinada cor; e, de fato, geralmente dizer ‘africanos’ ou ‘afro-baianos’ em vez de ‘negro’, que é considerado pejorativo” (Landes, 1967:22).

Na verdade é a passagem de africano, um estrangeiro com costumes diferentes e exóticos, a negro, um brasileiro de pele preta, que cria problemas. Talvez tenha sido a dificuldade de fazer essa passagem, com os pressupostos ideológicos que lhe eram subjacentes, que levou autores como Nina Rodrigues e Artur Ramos à utilização de duplo esquema, ao menos aparentemente contraditório: a perspectiva evolucionista que exigiria a diluição do negro no branco — como condição de progresso — e a exaltação da pureza primitiva africana (Rodrigues, 1935, 1977; Ramos, 1951, 1961).

Nessa perspectiva, a valorização da África seria uma tentativa de escamotear o preconceito contra o negro, escondendo-se sob o manto da glorificação do africano, e, assim, tornar mais difícil combatê-lo, o que resultaria afinal numa tática de dominação. Vista assim, a exaltação da África seria

a contrapartida, em termos culturais, do mito da democracia racial, e teria a mesma função controladora deste. Parece-me significativo que a glorificação da pureza africana e, especialmente, da tradição nagô, que se esboça com Nina Rodrigues no final do século passado, torne-se vigorosa nos anos 30 deste século, quando se procede à legitimação "científica" da democracia racial. Tentarei, pois, rastrear o desenvolvimento e o significado dessa corrente de pensamento em conexão com o "retorno à África", movimento de volta às origens que ocorre nos candomblés nagôs mais tradicionais e glorificados do Recife e, sobretudo, da Bahia, na década de 30, procurando relacioná-la, por um lado, com o mito da democracia racial e, por outro, com o regionalismo.

#### *A África e o regionalismo nordestino*

Tem-se chamado a atenção para o fato de que, nos anos 30, a cultura foi usada para compor um nacionalismo cultural, modalidade de integração vertical, que se sobrepõe às classes, etnias e demais formas de identificação intermediária, tentando eliminar as diferenças e ressaltando a solidariedade que se expressaria por um patrimônio cultural comum. Ao analisar o caráter ideológico de "cultura brasileira", Carlos Guilherme da Mota mostra como essa noção e seus equivalentes de "civilização brasileira", "cultura nacional" etc. têm sido usados para "frear as manifestações que extrapolassem os interesses da classe dominante", e como, nos anos 30, especificamente na obra de Gilberto Freyre, o nacional e o regional aparecem imbricados, passando-se de um para outro sem discutir mediações, pois o "regional" não deixa de ser "nacional" (Mota, 1977:17-73).

Na construção desse nacionalismo cultural, a herança do negro teve um papel destacado.

"Era como se o Brasil, na esteira dos movimentos literários 'modernistas' que tinham buscado descobrir a originalidade brasileira e cortar o cordão umbilical europeu, subitamente se conscientizasse do valor de traços culturais que tinham vindo da África." (Bastide, 1975:5).

Desse modo, se a exaltação da cultura negra foi usada para criar uma cultura nacional, a glorificação do africano, mais especificamente do nagô, servia para marcar diferenças regionais, pois era no Nordeste, particularmente na Bahia, que os africanismos eram vistos como tendo-se conservado com maior fidelidade. Ali, o nagô, enquanto tradição africana mais pura, e superior para alguns, emerge com uma carga significativa muito especial, pelo menos desde os fins do século XIX. Convém, pois, recuarmos até essa época em que se iniciam os estudos sobre o negro e suas religiões, ao mesmo tempo que o regional reaparece mais enfaticamente como tema e as elites usam o popular como elemento distintivo das especificidades locais ou regionais, no seu necessário diálogo com o poder central, apropriando-se das "idéias do lugar" para, através delas, formular seus interesses e apresentá-los como se fossem problemas da região (Almeida, 1977).

Nina Rodrigues (1862-1906) é, por muitos, considerado como o iniciador dos estudos científicos sobre o negro no Brasil.<sup>2</sup> Médico-legista, sua preocupação pelo negro e, particularmente, por suas religiões insere-se num quadro de referência mais amplo que é pensar a sociedade brasileira, dar-lhe uma "certa ordenação e orientar, a partir de pressupostos científicos", práticas de controle social (Correa, 1982).<sup>3</sup>

2. Artur Ramos, por exemplo, divide os estudos sobre o negro em três fases: a fase pré-Nina Rodrigues, que abrange toda a contribuição esparsa de cronistas do período colonial, as contribuições lingüísticas e observações de cunho sociológico e antropológico de João Ribeiro e Sílvio Romero; a fase Nina Rodrigues, que inicia o uso do método comparativo no estudo das culturas africanas e das suas "sobrevivências" no Brasil, método que seria seguido pelos seus discípulos, que dão início à 3.ª fase; esta começa por volta de 1926, com o reinício das pesquisas sobre o negro e a edição dos trabalhos de Nina Rodrigues (Ramos, 1961:10-11).

3. Agradeço a Mariza Correa, do Departamento de Ciências Sociais da Unicamp, por ter chamado minha atenção para o fato de que o interesse de Nina Rodrigues pelo sentimento religioso do negro estava subordinado a um interesse mais amplo de comprovar a tese da inferioridade do negro e sobretudo do mestiço, questão central para o autor.

Colocando-se contra os abolicionistas que enfatizavam a "humanidade" e a "igualdade" do negro, Nina Rodrigues dele também se ocupará com o objetivo de "deduzir leis gerais e princípios sociológicos" sobre a evolução mental e cultural dos povos (Rodrigues, 1935:21). Considerando que, dentre as construções espirituais coletivas, a língua e a religião "dão mais segura medida da situação mental de cada povo" (1977:121), buscará, na análise do sentimento religioso tal como "se revela e sobrevive nos negros" e na busca da "filogênese africana do nosso fetichismo" (1935:21), mais dados para comprovar sua tese básica da inferioridade inata dos negros e, por conseguinte, o equívoco dos abolicionistas e legisladores que o colocavam em igualdade com o branco.

Como médico que se interessava sobretudo pelos aspectos patológicos da mestiçagem, ao se deter para analisar as práticas culturais dos negros sente necessidade de se justificar, pois a miscigenação não nos teria

"... libertado da obrigação de estudar a influência do homem negro no Brasil (...) de coligir os elementos de um juízo seguro, de pensar, como homens de ciência e patriotas, nos corretivos, que se podem opor às más consequências que de tal situação possam advir" (Rodrigues, 1977:7).

Com tais preocupações, Nina Rodrigues tenta uma rápida visão do passado, do presente e do futuro do negro e do mestiço no Brasil, diacronia que tem subjacente a idéia de que o conhecimento do valor social dos africanos e de seus descendentes é um dado para pensar o futuro do país.

Convencido da inferioridade da raça negra, tida como "produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade" (1977:5), Nina Rodrigues admitia contudo diferenças de capacidade e graus de cultura entre os negros e, após apresentar um elenco dos povos africanos que teriam vindo para o Brasil, conclui que os que foram aqui introduzidos "não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais e selvagens", uma vez que hamitas (brancos) convertidos ao islamismo foram introduzidos, bem como negros dos mais adiantados. Entre estes estavam os

nagôs, cujos predomínio e influência na Bahia eram atestados não só pela língua, transformada em língua geral dos negros, como pela religião.

Fazendo uso dos esquemas evolucionistas, Nina Rodrigues procura demonstrar que a religião dos nagôs era superior à dos demais africanos, superioridade que se afirmava não só em relação aos bantos, que compunham sobretudo a população negra do Sul, mas também em relação a outros povos sudaneses radicados no Nordeste. Dentre estes, a religião "mais atrasada seria a dos tshis, a mais adiantada a dos nagôs, a intermediária a dos jejes" (1977:230). Essa superioridade nagô, expressa na mitologia, na existência de sacerdócio e culto organizado, explicaria, juntamente com a superioridade numérica, a hegemonia dos nagôs sobre os demais africanos que, na Bahia, adotam as crenças e cultos iorubanos com intrusões do jeje, daí porque "antes se deve dizer que uma mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil" (1977:231).

Esta superioridade cultural dos nagôs deveria ter, segundo Nina Rodrigues, um substrato equivalente de superioridade biológico-racial em relação aos outros negros. Não seria sem razão que, decorrido meio século após a extinção do tráfico, na Bahia permanecia como culto organizado apenas o nagô, uma vez que o islamismo introduzido por brancos (hamitas) ou por mestiços (negro-hamitas) e difundido também entre os nagôs superiores estava a se extinguir (1935:28).

A partir de uma diferenciação estabelecida pelos próprios pretos entre "gente da Costa" e "gente da terra", o autor acentua a distinção entre as crenças e práticas religiosas dos crioulos e dos africanos. Estes, reunidos em "colônias e com domínio de língua", diz Nina Rodrigues, conservaram suas práticas fetichistas sem modificações, e o catolicismo sofreu tão-somente uma justaposição em relação a elas.

No caso dos negros crioulos e mestiços

"que não receberam a influência tão direta da educação de pais africanos, que deles se foram segregando pela ignorância da língua e maior convivência com outros elementos da população mesclada e heterogênea do Estado,

as práticas fetichistas e a mitologia africanas vão *degenerando* da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e *abastardadas*, ao mesmo tempo que se transfere para os santos católicos a adoração fetichista de que são objeto os orixás” (Rodrigues, 1935:170, grifos meus).

A fusão de crenças tinha, assim, um papel ambíguo, pois, ao mesmo tempo que se constituía num mecanismo de elevação do negro, no sentido de se apropriar da religião católica, apresentada pelo autor como superior,<sup>4</sup> abria caminho para a degeneração da pureza primitiva da religião nagô, elevada à condição de religião superior dos africanos, preservada, sobretudo, na Bahia.

Vale lembrar que Nina Rodrigues é maranhense, mas sua formação intelectual e atividade profissional se fazem, em grande parte, na Bahia, província que, no passado, destacava-se nas atividades econômicas, político-administrativas e culturais da Colônia, e que, na República, via-se reduzida a um Estado de menor importância e, além do mais, com uma população que abrigava um alto percentual de negros, talvez o mais elevado do Brasil. Que pensar do seu destino, quando a “raça negra” era apontada como causa de nossa inferioridade? Essa inquietante indagação, que atingia a nação como um todo, deveria ser muito mais perturbadora para os baianos, e a solução de Nina Rodrigues, declaradamente um racista, teria sido, quando nada, tranquilizadora: os negros da Bahia provêm dos negros superiores da África, os sudaneses, os mais adiantados e até com misturas de sangue hamita (branco). O exclusivismo sudanês dos negros baianos afirmado por Nina Rodrigues, posteriormente relativizado pelos seus discípulos culturalistas que aí descobrem muitas “sobrevivências” bantas, parece-me significativo.

Em suma, pregando claramente a inferioridade da “raça negra”, numa região que abrigava um alto percentual de negros, Nina Rodrigues, ao apresentar a população negra da Bahia como descendente dos nagôs, e estes como superiores

4. Vide à página 168 o esquema evolutivo das religiões no Brasil segundo Nina Rodrigues.

biológica e culturalmente aos demais africanos, tentava amenizar o pessimismo que se impunha como decorrência de suas análises e pressupostos da inata inferioridade do negro.

Mas esta tentativa de redimir a Bahia negra através do exclusivismo sudanês e preeminência do nagô era, a meu ver, também uma forma de distingui-la do Sul, cuja população negra era tida como de origem banta, esta, sim, muito inferior na perspectiva de Nina Rodrigues, mas cuja influência nefasta era contrabalançada pela forte presença dos brancos superiores e, sobretudo, dos imigrantes europeus, explicando-se, talvez assim, o avanço do Sul, agora transformado em centro dinâmico do país.

Embora não seja explícito em Nina Rodrigues o uso do simbólico para estabelecer diferenças regionais, parece-me que ele abriu as picadas que serão, depois, alargadas pelos seus discípulos e outros antropólogos que terminam por transformar o Nagô em símbolo distintivo da Bahia e fazer da influência africana mais pura um elemento identificador do Nordeste. Essa postura aparece mais ou menos delineada em Artur Ramos e se acentua, sobretudo, com Gilberto Freyre.

Dentre os brasileiros, Artur Ramos (1903-1949) é, talvez, o nome de maior projeção nos estudos sobre o negro no Brasil. Isto se deve, sobretudo, ao número de suas obras editadas nas décadas de 30 e 40, época em que a raça, como esquema de interpretação do desenvolvimento dos povos, era esconjurada ao nível do discurso e cedia lugar à cultura. Sua influência, ao menos no Nordeste, foi marcante. Sem dispor do culto que a Bahia dedica a Nina Rodrigues, culto aliás que o próprio Artur Ramos ajudou a construir, teve este, a seu favor, as facilidades de uma divulgação muito mais ampla das suas inúmeras obras, algumas das quais com renovadas edições.<sup>5</sup>

5. Além das obras sobre Psicanálise, Psiquiatria, Psicologia Social e Educação, nas quais o autor freqüentemente trata do negro, sobre este escreveu, especificamente, as seguintes obras:

*O negro brasileiro*, Ed. Civilização Brasileira, 1934. Reeditado em 1940 pela Editora Nacional na coleção Brasileira, teve uma 3.ª edição em 1951, pela mesma editora. *O folclore negro do Brasil*, publicado

Proclamando-se discípulo de Nina Rodrigues, declara que seu objetivo é reinterpretar a obra do mestre, descartando-a dos equívocos da interpretação pela raça e propondo sua substituição pelo conceito de cultura. Não consegue, contudo, ultrapassar a visão evolucionista que marcará toda sua obra a princípio, enquanto fazia uso da Psicanálise e do Pré-logismo, de maneira nítida e numa formulação da "evolução uniforme gradual, unilateral e universal"; posteriormente, de forma mais discreta e nuançada, ou, para usar suas próprias palavras, considerando-a "dentro das estruturas culturais respectivas" (1951:365).

Em Artur Ramos, também, a louvação da superioridade nagô e da pureza de suas formas religiosas contrasta com sua visão evolutiva e comtiana de que a transformação do fetichismo africano em politeísmo no Brasil era sinal de "aperfeiçoamento" das formas religiosas inferiores (Ramos, 1951:130). Se em relação à sua escala de sincretismos, que vai de jeje-nagô ao jeje-nagô-malê-banto-caboclo-espírita-católico-teosófico, explicitamente o autor admitia não ser possível "estabelecer categorias de anterioridade temporal e importância sincrética" (1961:142, v. 3), na verdade, aparecerá ao longo da sua obra associada a uma adjetivação valorativa que se refere não apenas às diferentes etnias africanas, mas aos cultos negros no Brasil. Por exemplo: ao

---

em 1935 pela Civilização Brasileira, teve a 2.ª edição em 1954 pela Livraria da Casa do Estudante do Brasil. *As culturas negras no novo mundo*, lançado em 1937 pela Civilização Brasileira, foi reeditado em 1946, pela Editora Nacional. Foi editado também no México em 1943 e em Zurique em 1947, *The Negro in Brazil*, 1939, editado primeiramente em Washington e mais tarde, em 1956, no Brasil, sob o título *O negro na civilização brasileira*, numa edição da Casa do Estudante do Brasil; *A aculturação negra no Brasil*, 1942, Editora Nacional; *Introdução à Antropologia Brasileira*, dois grossos volumes que tratam dos índios, negros e europeus no Brasil: o primeiro editado em 1943, o segundo em 1947, ambos pela Casa do Estudante do Brasil, que os reedita nos anos 60. Na década de 70, a Casa do Estudante do Brasil iniciou reedição das obras de Artur Ramos. A obra deste autor sobre o negro se alonga por muitos artigos publicados em revistas nacionais e estrangeiras.

caracterizar as etnias africanas, usa atributos que elevam os nagôs ao ápice da escala, enquanto os bantos são colocados bem abaixo. Assim, os nagôs

"eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais *inteligentes* de todos", enquanto os "Angolas eram mais fracos, fisicamente, dos que os Sudaneses. Loquazes, indolentes, eram muito festivos..." (1971:36-37, grifo meu)

Na partilha dos negros superiores e inferiores a Bahia fora beneficiada, pois "os melhores negros, sudaneses *aristocratas*, ficaram na Bahia" (1971:41, grifo meu).

Desse modo, Artur Ramos, que se propõe esconjurar a interpretação da sociedade pela raça, termina deixando filtrar seu racismo ao escalonar os negros segundo graus de inteligência que aparecem associados a caracteres físicos, e também a sua postura elitista ao classificar como aristocráticos os negros sudaneses, grupo lingüístico no qual se incluíam os nagôs, coincidentemente tidos como os negros mais inteligentes.

Paralelamente, os cultos negros iriam das "formas mais puras" de alguns candomblés baianos que guardam a legítima tradição sudanesa até as alterações mais imprevistas da Macumba carioca, originária dos bantos e a "menos interessante dessas sobrevivências religiosas, tal seu grau de diluição, sua rápida transformação ao contato com a civilização do litoral" (1971:104). Assim, Artur Ramos, que se ocupou dos cultos negros no Nordeste e no Rio de Janeiro, é mais explícito ao estabelecer essa oposição e usá-la como sinal distintivo regional.

Em Gilberto Freyre o regionalismo é uma preocupação constante e explícita, mas não será a "pureza africana", e sim a mestiçagem, que invocará para compor tanto essa distinção regional como também a nacional. Já em 1926 dizia.

"Pois o Brasil é isto: combinação, fusão, mistura. E o Nordeste, talvez a principal bacia em que se vêm processando essas combinações, essa fusão, essa mistura de san

gues e valores que ainda fervem: portugueses, indígenas, espanhóis, franceses, africanos, holandeses, judeus, ingleses, alemães, italianos” (Freyre, 1976:67).

Nessa perspectiva, interessam-lhe os ingredientes da mistura e a sua proporção na constituição desses pedaços diferenciados que representarão as regiões. No Nordeste o ingrediente africano fora bastante forte, sobretudo no litoral, principalmente na Bahia, onde repontarão com maior vigor as qualidades exaltadas do africano.

Ao contrapor as “populações tristonhas, caladas, sansas e até sorumbáticas” do extremo Nordeste, principalmente dos sertões, à “alegria comunicativa dos baianos (...), a sua graça, a sua espontaneidade, a sua cortesia, o seu riso bom e contagioso”, ressalta a contribuição positiva da “extroversão do negro da África” por oposição à “introversão do índio” (Freyre, 1964:402). Se aqui se faz a apologia do africano como um todo, noutro contexto aparece ressaltada a especificidade da população negra da Bahia

“penetrada não só do melhor sangue que o tráfico negreiro trouxe para a América como da cultura mais alta que transmitiu da África ao continente americano...”

em virtude do que se tornara, “durante a monarquia, a mãe de grande parte dos presidentes de conselho e dos ministros de Estado” (Freyre, 1968:660).

Atribuindo às origens dos negros — escalonados segundo graus de desenvolvimento étnico e cultural — um peso muito grande na explicação do social e dos tipos psicológicos, o autor termina por explicitar diferenças entre os baianos “dionisíacos” e os pernambucanos mais parecidos com os paulistas, diferenças que também se explicariam pelas origens dos negros africanos.

Numa comparação entre a população negra da Bahia e a de Pernambuco, esta levava evidentes desvantagens, pois

“...a colonização africana do extremo Nordeste não foi tão fina — nem do ponto de vista europeu de estética, nem do de cultura moral e material — como a sudanesa que

abrilhantou e enriqueceu de modo todo especial a Bahia. Sobretudo, ao que parece, a Bahia urbana. Mas foi dominada por um tipo de negro forte e plástico, embora inferior àquele em altura, delicadeza de traços e elementos de cultura” (Freyre, 1967:130).

O negro de Pernambuco seria predominantemente banto, importado para atender quase exclusivamente as exigências de uma lavoura e de uma indústria que pediam “vigor físico ao operário”, enquanto na Bahia atendia também a necessidades urbanas, a “desejos estéticos e amorosos” (1967:129). Em suma, os negros de Pernambuco seriam bem-dotados para o trabalho bruto, dispunham de força física, enquanto os da Bahia estariam mais próximos do branco, não só em cultura mas também em beleza. Isto lembra muito o discurso da superioridade nagô, inaugurado por Nina Rodrigues, e, assim, vê-se que detratores da raça negra, ou seus apologistas ao falarem da Bahia, fazem uso de um discurso laudatório que apresenta as origens do negro baiano sempre presas às dos negros superiores da África, que, juntamente com a fidelidade dos cultos aos padrões africanos, serão apresentados como suas marcas diferenciais.

Não obstante, essas diferenças no contingente originário dos negros radicados nos diversos Estados nordestinos não chegaram a desfazer a unidade cultural da região, de todas a mais marcada pela influência da África, influência que “amaciou, amoleceu, adoçou e sentimentalizou” o caráter nordestino e, por extensão, o brasileiro, na medida em que o Nordeste se constitui no verdadeiro reduto da nacionalidade, pois aí “vêm se transformando em valores brasileiros, valores por algum tempo apenas subnacionais ou mesmo exóticos...” (Freyre, 1976:67).

É interessante observar que as culturas populares têm sido assimiladas com frequência como fonte de símbolos diferenciadores, não só da região, como também da nação, isto porque “a legitimidade do poder tem passado, nos Estados modernos, pela noção de povo” (Almeida, 1977:172).

Mas o que significa fazer o recorte do povo pelo negro, ou melhor, pelo africano, para com isto compor a distinção

nordestina? Ao transformar o africano em símbolo regional ou local, não se estaria querendo imputar a ele a responsabilidade pelos problemas e pelo atraso da região? Esta fora rica, enquanto o africano, o primitivo, fora escravo. Mas agora que ele persiste na sociedade brasileira e, sobretudo, na região Nordeste como um trabalhador livre, um cidadão, ela se estiola no subdesenvolvimento, num sinal de que, quando livre, nem mesmo "os negros superiores da África" foram capazes de lhe dar o impulso que o Sul conhecia, através do trabalho do imigrante europeu.

É sintomático que o regionalismo nordestino dos anos 30, que enquanto expressão ideológica foi veiculado intelectualmente pelas classes dominantes, seja calcado na força da tradição.<sup>6</sup>

Cabe aqui analisar um pouco como Gilberto Freyre trabalha com os pares opostos pureza versus mistura, tradição versus modernidade, e como eles terminam por se imbricar em suas análises. Gilberto Freyre não exalta a pureza africana em si, na medida em que a mistura é o elemento chave do seu esquema explicativo, que repousa na interpenetração das raças e culturas como condições de complementação e equilíbrio entre as diferentes etnias formadoras da nação brasileira. Mas, paralelamente a essa idéia de miscibilidade e encontro de culturas que caracterizaria o Brasil, corre uma outra que é oposição entre passado e presente, em que o passado é idealizado através da tradição e o presente é visto como uma forma de decadência e de deturpação de formas puras e autênticas do passado. Na medida em que a mistura é, por excelência, um mecanismo de quebra da pureza do passado, a mistura, que no passado teve papel fundamental na formação da cultura brasileira, no presente se transforma num elemento de influência deletéria capaz de corromper e degenerar a autenticidade do produto cultural. Daí o "movimento regionalista, tradicionalista e modernista a seu modo" pregar tão

6. Vide as propostas expressas no Manifesto Regionalista, lido no primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo que se reuniu, no Recife, em 1926, organizado por um grupo que se autodenominava de "Regionalistas-Tradicionalistas-Modernistas" (Freyre, 1976).

insistentemente o apego à tradição que, no caso do Xangô, terminava por remeter à África. Embora Gilberto Freyre não tenha se dedicado sistematicamente a estudá-lo, é significativo que, nas suas incursões pelos terreiros, tenha privilegiado aqueles conhecidos pela sua ortodoxia nagô, vale dizer, os mais tradicionais, os mais "puros", como o do Pai Anselmo e o do Pai Adão, aos quais faz referências em sua obra (Freyre, 1959:185-186; 1964:435, 547, 648, 671; 1968:649). Constatando que no Brasil as tradições religiosas vêm resistindo à desafrikanização mais que o "sangue, a cor e a forma dos homens", conclui que "a substância da cultura africana permanecerá em nós através de toda a nossa formação e consolidação em nação (Freyre, 1968:650). Nesta ótica, a região Nordeste será o reduto da África. Desse modo, o regionalismo que teria surgido como reação às transformações sócio-econômicas que se iniciaram no final do século XIX, representando a dimensão do poder aristocrático rural que se vê ameaçado (Ortiz, 1980b:13), ao inserir a exaltação do africano e suas tradições como um elemento do culto do passado teria a função ideológica de justificar as mazelas da região pela alta concentração de negros, ou melhor, de africanos, na constituição do povo.

Por essa via, exime-se a responsabilidade das elites locais e das estruturas sociais marcadas por profundas desigualdades, explicando-se, pela composição étnica, o atraso da região.

Se por um lado a exaltação da pureza africana servia como justificativa para as diferenças regionais, por outro poderá ser vista como uma estratégia na dominação do negro.

### *A Exaltação de Nagô e a "democracia cultural"*

Tendo os intelectuais elevado a "pureza nagô" à condição de sinal diacrítico local ou regional, seria o caso de indagar sobre o papel desempenhado pelas elites no ulterior desenvolvimento dos cultos e sua possível "domesticação" (Fry, 1977a). A esse respeito, a década de 30, período de formulação "científica" do mito da democracia racial, parece fértil. Maria A. Brandão assinala a coincidência entre este fato e

"...o desenvolvimento de uma intolerância etnocêntrica contra as práticas da cultura negra, desembocando mais tarde em sua folclorização contemporânea. Ao lado disso, as primeiras afirmações eruditas do mito também coincidem com as suspeitas e a supressão dos movimentos negros a partir desse momento" (Brandão, 1979:31).

A repressão aos cultos afro-brasileiros nos anos 30 está registrada em vários Estados nordestinos.<sup>7</sup> Em relação à Bahia e Pernambuco, há notícias de que tais perseguições aos terreiros se faziam em nome do combate aos comunistas, e seria interessante ver até que ponto os movimentos de esquerda chegaram a ter penetração nos candomblés nordestinos, nesse período em que a atuação do PC resultou em levantes que atingiram alguns Estados da região.<sup>8</sup>

Contudo, a repressão aos cultos não se explicaria apenas por aí. Seria antes pela necessidade de controlar os negros que poderiam utilizar suas diferenças culturais expressas sobretudo na religião, canalizando-as para melhorar sua situação sócio-econômica e alterar relações de poder secularmente estabelecidas. Mas, se as diferenças de "raças", potencialmente perigosas, estavam sendo harmoniosamente domestica-

7. Diversos autores referem-se à repressão em Alagoas (Ramos, 1951:126), na Bahia (Landes, 1967:70; Ramos, 1951:121-125), em Pernambuco (Fernandes, 1937; Ribeiro, 1952). Em Sergipe, a tradição oral dos antigos chefes de terreiros atesta que a polícia atuou violentamente nesse período.

8. Em trabalho apresentado ao Congresso Afro-Brasileiro do Recife em 1934, Edison Carneiro diz: "Sabe-se que o negro tem fornecido um grande contingente para as fileiras do Partido Comunista do Brasil" (Carneiro, 1935:240). Mas não se refere especificamente ao Candomblé. Com relação aos terreiros da Bahia na década de 30, Ruth Landes observa que "os grupos de culto eram acusados de serem ninhos de propaganda comunista" e que os "negros e os intelectuais estavam sendo os bodes expiatórios das dificuldades do governo". Fazendo um paralelo com o Sul, acrescenta:

"Os negros do Rio não eram conhecidos como 'comunistas'; eram mais temidos como feiticeiros e glorificados como malandros pois eram muito pobres. Mas na Bahia eram levados a sério de todas as maneiras — e, se os intelectuais eram comu-

das com a "democracia racial", por que não pensar em uma democracia cultural em que as manifestações da cultura do negro pudessem ser exercidas sem repressão policial e, ao mesmo tempo, sem perigo para os dominantes?

É significativo atentar para o fato de que a década de 30 foi um período particularmente fértil em apropriações de manifestações culturais das camadas subalternas pelos dominantes. Carnaval, Escola de Samba, a temática da Música Popular, particularmente do Samba, a Umbanda são submetidos a um processo de controle simbólico, recodificados e reutilizados num outro circuito de significações (Oliven, 1981). A isto poder-se-ia acrescentar a manipulação das danças e representações populares que, sob a denominação de folguedos folclóricos, são recortadas e apresentadas, também, como elementos de uma cultura nacional, numa ótica em que a nação aparece como o lugar de encontro de pares opostos onde as diferenças se equilibram e se harmonizam.

Nesse processo de apropriação das manifestações culturais das camadas subalternas pela cultura hegemônica, Eduar-

nistas, por que não o seriam os negros com quem se ligavam?" (Landes, 1967: 70-71)

Registre-se que muitos dos estudiosos dos candomblés no Nordeste tiveram problemas com a polícia na década de 30, acusados de comunistas. Gilberto Freyre teria sido preso em 1934, quando estava associado à Esquerda Democrática, em virtude de ter organizado o I Congresso Afro-Brasileiro (Mota, 1977:70). Em 1935, Ulysses Pernambucano de Melo, líder de um grupo de estudiosos do xangô do Recife, que tentava o "controle científico" dos cultos pela via psiquiátrica (vide página 174), é também preso sob a mesma acusação (Cerqueira, 1978). O mesmo ocorre com Edison Carneiro, estudioso dos candomblés da Bahia, que aí organiza, em 1937, a União de Seitas Afro-Brasileiras (Landes, 1967). Embora em relação ao período posterior à 2.ª Guerra Mundial haja alguma informação — se bem que unilateral — sobre a atuação do Partido Comunista junto aos candomblés (Ziegler, 1972) e aos movimentos negros do Brasil (Nascimento, 1981:189-192), em relação à década de 30 esta atuação não parece ter sido ainda objeto de estudo no Brasil, apesar de o negro ter sido, desde então, alvo de uma especial atenção do PC, não só na África mas também na América (Padmore, 1972, citado por Nascimento, 1981:61-72).

do Diatahy Menezes sugere a existência de três diferentes fases, em que à *rejeição* inicial — momento em que a cultura popular é vista como “delito” ou “desordem” e por isto perseguida pela polícia — sucede-se a *domesticação* empreendida pelo aparelho científico das classes dominantes, onde, através de registros, conceptualizações, tipologias, teorias e métodos, os intelectuais estabelecem as fronteiras entre os elementos perigosos e os figurativos ou apenas exóticos, que passam a ser não apenas valorizados mas, num terceiro momento — o da *recuperação*, através da ação simultânea dos aparelhos ideológicos e da indústria cultural transformados em mercadorias —, instrumentos de inculcação pedagógica etc. (Menezes, 1980, grifos meus).

Esses mecanismos, evidentemente, não atingem num mesmo momento a cultura das camadas populares como um todo, mas atuam por recortes e seleções e, em dados contextos históricos, parecem atuar mais intensamente que em outros. Nesse movimento da cultura hegemônica em relação à cultura dos subalternos, bastante visível nos anos 30 e, ao que parece, fazendo na cultura popular um recorte que acompanha de perto as linhas do étnico, ou, mais exatamente, da cultura negra (Samba, Umbanda, Escola de Samba etc.), inscreve-se, a meu ver, a “valorização da África” e da “pureza nagô” como forma de controle da religiosidade do negro ou, mais especificamente, do Candomblé.

Recortando no segmento das religiões afro-brasileiras a pureza africana e elegendo-a como campo específico de estudo e critério de avaliação dos cultos, os intelectuais teriam exercido papel significativo nas linhas seguidas pela repressão e também na legitimação do Candomblé. Cabe aqui analisar como o discurso científico gerado nas academias a respeito das religiões afro-brasileiras confronta-se com a lei, em nome da qual elas eram reprimidas. Necessário se faz, contudo, remontar, mais uma vez, aos fins do século passado, época em que aparece esse discurso, ligado a uma atividade científica ainda meio indiferenciada, fazendo surgir, conjuntamente, os estudos afro-brasileiros e as preocupações sobre a criação de institutos médico-legais e manicômios judiciários, amarran-

do “num mesmo nó científico as preocupações de controle social das elites da época” (Correa, 1982).

#### *O Confronto entre a Lei e a Ciência: Nina Rodrigues*

É interessante observar que o Código Criminal de 1830, o primeiro elaborado pelo Estado Brasileiro para substituir o “acervo de leis desconexas, ditadas em tempos remotos” pelo Estado Português, não incluía perseguição aos feiticeiros. Se a religião dos negros era, então, vista como feitiçaria, não sentiram os legisladores brasileiros necessidade de controlá-la, através da lei mais geral, enquanto vigorou o estatuto da escravidão. Tornados livres e, conseqüentemente, ao menos a nível do discurso, sujeitos de uma igualdade política e constitucional, no Código Penal passa a figurar artigo no qual se poderiam enquadrar as religiões dos negros, geralmente tidas como feitiçaria, bem como manifestações da religiosidade das camadas populares, agora potencialmente mais perigosas porque engrossadas por milhões de negros livres.

O Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro mas também o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espiritistas e cartomantes.<sup>9</sup> O artigo 157 estabelecia penas para quem

“...praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública” (um a seis meses de prisão celular, majorada se ao paciente resultasse “alteração temporária ou permanente das faculdades psychicas” [Apud Barreto, 1972:32]).

Embora não faça alusão aos negros, o que iria de encontro à cidadania recém-adquirida e à igualdade asseguradas

9. Para uma discussão sobre as tentativas de estabelecer limites entre as categorias feiticeiro, mágico, cartomante, curandeiro e sacerdote do ponto de vista do Direito, vide Barreto (1972:33-52).

na Constituição, a repressão legal, facultada por este artigo, era uma tentativa de garantir aos dominantes o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto, localizados sobretudo nas cidades, constituir-se-iam em núcleos virtuais de "perigo" e "desordem". A julgar pela frequência com que a perseguição policial aos candomblés aparece noticiada pela imprensa de Salvador dos fins do século passado e inícios do atual, tem-se a impressão de que os brancos dominantes se sentiam bastante inseguros diante das camadas subalternas, particularmente dos negros que se reuniam nos terreiros. As notícias veiculadas pelos jornais aliados nessa campanha repressiva,<sup>10</sup> apresentada por um deles como "propaganda de higiene social", falam do "fetichismo africano, que de dia a dia mais se enraíza aqui nesta terra"; falam também do crescimento do número de "casas em que ele tem prática, surgindo novos pais-de-terreiro", alguns dos quais denominados de "candomblés de caboclo". Acusam os pais e mães-de-santo de explorarem os que "lhes crêem nos sortilégios" e de atirarem na promiscuidade dos mais variados "costumes libertinos" indefesas moças. As orgias somam-se as acusações de "estado de demência proveniente de (...) iniciação em coisas de feitiçaria", numa demonstração de que as ações dos feiticeiros vão "enervando e embrutecendo o espírito popular que, levado pela superstição, só pode é degenerar em vez de se elevar aos altos destinos a que é chamado..." (Jornais da Bahia, *apud* Rodrigues, 1977:239-250)

Nina Rodrigues coloca-se frontalmente contra a perseguição policial movida aos candomblés, perseguição que se fazia com base num Código Penal por ele considerado anacrônico, na medida em que colocava em pé de igualdade os crimes cometidos por brancos e negros, sem levar em conta a "ciência" que apontava para a inferioridade das raças não-brancas. Isto, no seu entender, deveria atuar como um dos "modifi-

10. Nina Rodrigues transcreve várias notícias de jornais sobre a perseguição aos terreiros de Salvador (Rodrigues, 1977:239-250). Artur Ramos faz o mesmo em relação ao Rio, Belém, Maceió e Salvador com notícias referentes às décadas de 20, 30 e 40 (Ramos, 1951: 121-126, 147, 155, 158, 190).

cadores de imputabilidade", pois não se poderia julgar o negro do mesmo modo que o branco.

Dessa maneira, Nina Rodrigues vai desenvolver no Brasil, justamente no momento em que o negro se torna livre, um discurso "científico" que tenta instituir para ele uma nova inferioridade, esta estabelecida em nome da "ciência". A partir desta, explicará por que a perseguição aos cultos é não só um equívoco mas, em muitos casos, também uma ilegalidade.

Chamando a atenção para o fato de que a frequência das perseguições noticiadas pelos jornais atestava a extensão do culto jeje-nagô no Brasil, culto que, tendo resistido à opressão dos senhores de escravos, à conversão católica, ao ensino elementar das escolas, resistiria também aos reclamos da imprensa e à violência da repressão policial, dizia ele que esse culto haveria de "persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual" (Rodrigues, 1977:246).

Admitida a inferioridade da raça negra, "produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade" (1977:5), as práticas que a polícia tentava coibir constituíam, a seu ver, a expressão das construções espirituais coletivas que estavam à altura da situação mental dos negros, incapazes, pois, de assimilarem a religião abstrata e superior dos brancos. Daí o equívoco, uma vez que a Lei igualava o que a "Ciência" demonstrava ser não só diferente mas desigual por natureza: o negro e o branco.<sup>11</sup> Em suma, considerava ingenuidade a tentativa de "sufocar as crenças religiosas de uma raça com a mesma facilidade com que se dispersa um ajuntamento fortuito de curiosos" (1977:245), concluindo que a perseguição policial movida aos candomblés revelaria

"...apenas um estado rudimentar de senso jurídico, tomado diretamente às raças inferiores que colonizaram o

11. A idéia de que o negro era incapaz de abstração vai ser "explicada" por uma certa corrente de Psiquiatria européia que via o africano como desprovido da parte superior do córtex, regido mais pelo sentimento do que pela razão (Fannon, 1979).

Brasil e cujo sangue corre ainda quente e abundante nas veias de muitos dos executores de tais violências" (1977: 247).

A ilegalidade das perseguições, segundo Nina Rodrigues, não decorreria apenas da forma arbitrária e violenta com que a polícia agia sobre os candomblés, mas também do fato de infringir a Constituição que, assentada em pressupostos de igualdade, assegurava liberdade de culto a todas as religiões. No caso do culto jeje-nagô, argumentava ele, conforme demonstravam os estudos feitos não só no Brasil como na África, constituía "uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo" (1977:246). Sendo religião, sua prática não constituía crime, uma vez que, no Código Penal, incluía-se como tal somente a magia.

Verdade que este culto organizado dos jejes-nagôs não era a única manifestação da religiosidade do negro no Brasil, onde também persistiam as crenças dos bantos, ocupando o mais baixo nível da "estratificação psicológica" da evolução religiosa do Brasil, do início do século, que Nina Rodrigues concebia como sendo formada de quatro "zonas superpostas", em que se correlacionavam raça e religião:

a. a do catolicismo oficial ou "monoteísmo católico" numericamente insignificante, porém a mais elevada de todas;

b. a do catolicismo popular ou "idolatria e mitologia católica dos santos profissionais", ampla camada que abrange "brancos mestiços e negros mais inteligentes e cultos";

c. a "síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana", que, misturada com os santos católicos, estaria sendo vivida pelos negros crioulos;

d. o "fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual" (1977:215-216).

Verdade também que o culto organizado dos jejes-nagôs haveria de desaparecer no Brasil, sendo substituído por "atividades psíquicas", entre as quais se incluía a "atividade curativa e criminal dos feitiços", já em franco desenvolvi-

mento. Mas, mesmo nestes casos, ter-se-ia que examinar a psicologia das curas-feitiços e, aqui, do mesmo modo que na religião, a ciência remetia ao estado de possessão, pois

"...nele reside a essência de todas as práticas religiosas dos negros; a ele se reduzirão elas em última análise ao termo da desorganização que no Brasil lhes vai impondo o novo meio social. Como vão mostrar os fatos, é o estado de possessão, ou estado de santo, o núcleo irreduzível das práticas de feitiçaria e de curas populares, das falsas práticas cristãs, em que terão de sobreviver na população brasileira os cultos fetichistas importados da África e dos tomados aos indígenas americanos" (Rodrigues, 1977:237).

A feitiçaria aparece, assim, ambigualmente, ora como estágio anterior à religião, ora como degenerescência da verdadeira religião. Mas, tanto numa como noutra concepção, a possessão é o núcleo central irreduzível, e a possessão ou estado de santo era interpretada como histeria, portanto, um estado patológico. Por essa via, o estudo das religiões africanas imbrica com o da Psiquiatria, diga-se de passagem, uma Psiquiatria de base organicista, em que a histeria era vista como resultado de lesões orgânicas. Assim, a tentativa de controle dos negros, particularmente das suas religiões, não seria um caso de polícia mas, antes de tudo, um problema médico-psiquiátrico. O que o Código Penal pretende encaixar como crime é, antes de tudo, uma anormalidade, e desse modo o controle do negro se instaura a partir de dentro, através das categorias de normal/anormal, sadio/patológico.

Ao se associar o estado de santo à instabilidade psíquica, desequilíbrio emotivo, distanciamento da normalidade, está se traçando uma linha que separa o negro como um doente, um anormal. Nesse gesto de partilha que separa o normal do psicopatológico, o reino da ordem é descrito através de um novo discurso, o das Ciências Médicas, que se associa ao discurso da Antropologia sobre as raças para exercer, sobre o negro, um controle mais sofisticado, não mais com as categorias da Lei, mas com as da "Ciência". Com esse discurso, Nina Rodrigues não apenas propõe a necessidade de um

controle científico sobre certas categorias sociais<sup>12</sup> mas também recorta o jeje-nagô como uma categoria especial dentro das chamadas religiões afro-brasileiras, instaurando a dicotomia do jeje-nagô e os outros, inaugurando, por essa via, os estudos que privilegiam o nagô e o transformam em padrão de análise para os demais cultos. Mas esse gesto instaurador é, ao mesmo tempo, um gesto inaugural e de degedo, pois, se o jeje-nagô é "verdadeira religião", pressupõe que os outros não o são. Desse modo, religião e magia, categorias de análise de uso consagradas na Antropologia, serão retomadas e trabalhadas "cientificamente" nos anos 30 pelos seguidores de Nina Rodrigues, na tentativa de recortar, sobre as práticas de religiosidade popular, a verdadeira e pura religião dos nagôs e as práticas degeneradas de feitiçaria e magia dos demais componentes das camadas populares. Do mesmo modo será reativada a vertente interpretativa da possessão encarada como fenômeno psicopatológico que atingirá o auge no Recife, onde os xangôs locais serão pesquisados em conexão com o Serviço de Assistência a Psicopatas.

#### *Diálogo entre a Lei e a Ciência: os anos 30*

O desgaste dos mitos que pregavam a superioridade das "raças brancas" sobre as "raças de cor" nos anos 30 indica que o discurso sobre a inferioridade biológica do negro deve ser repensado e substituído ou, no mínimo, camuflado, tornado menos explícito. Indica também que o controle "científico" tentado por Nina Rodrigues não é ainda suficientemente forte e convincente para fazer desaparecer o controle legal.<sup>13</sup>

12. A este respeito é fundamental a tese de doutorado de Mariza Correa (1982) sobre a Escola de Nina Rodrigues e Antropologia no Brasil.

13. Aliás, o próprio Nina Rodrigues, embora criticasse o anacronismo do Código Penal, terminava por admitir que "em todo caso repousa por enquanto sobre essa aplicação a garantia da ordem social no país" (Rodrigues, 1957:164, *apud* Correa, 1982).

No Código Penal consolidado em 1932, mantiveram-se os artigos referentes ao exercício do curandeirismo e da magia, persistindo, desse modo, a questão entre a Ciência e a Lei, que era assim recolocada por Câmara Cascudo no Congresso Afro-Brasileiro do Recife, em 1934:

"Antes de mandar fechar as macumbas e prender os catimbozeiros, tornando-os, aos olhos do Povo, uns mártires de abnegação, devíamos estudar detalhadamente o mecanismo do seu funcionamento, para contraminar sua influência maléfica ou dissolvente. Uma série de trabalhos informativos podiam simplificar a tarefa dos psiquiatras e criminalistas" (Cascudo, 1937:75).

Os cultos eram, mais uma vez, vistos como uma questão que oscilava entre o crime e a anormalidade.

A interpretação da possessão pela via psiquiátrica continuava em vigor. Fora revista por Artur Ramos, que, discordando da interpretação de Nina Rodrigues, que a via apenas como histeria, vai ampliar a explicação para considerá-la como um "fenômeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos" (Ramos, 1951:244). Concordava, porém, com a idéia central do mestre: a possessão era fenômeno patológico. Mas, se Nina Rodrigues fazia decorrer tal anormalidade deterministicamente da raça, Artur Ramos a tirava do exclusivo domínio da biologia, para vê-la como uma predisposição que poderia desenvolver-se ou envolver sob o influxo de estímulos socioculturais.

Trabalhando numa época em que a idéia de raça como esquema interpretativo do desenvolvimento dos povos, se não fora de todo desconjurada pela ciência, cedía, cada vez mais, lugar à cultura, Artur Ramos aliará esse último conceito a uma visão evolucionista que marcará toda a sua obra, e o tratará segundo diferentes métodos.

Partindo da dualidade entre mentalidade pré-lógica do primitivo e mentalidade lógica do civilizado, chega à constatação da existência de dualidade de estágios culturais em sociedades cultas, nas quais a persistência do pensamento pré-lógico entre camadas atrasadas as impedia de terem uma

“verdadeira cultura”. Se isso ocorria na Europa, que dizer dos países “que sofreram contato com os aborígenes contemporâneos”, como era o caso do Brasil, e a influência direta das religiões africanas, introduzidas com o tráfico de escravos? (Ramos, 1951:32)

A exemplo de Nina Rodrigues, admitia que estas religiões dos “primitivos africanos” estavam em diferentes estágios de evolução, e aqui as formas míticas superiores absorveram as mais atrasadas. O fetichismo africano, já modificado hoje no Brasil num vasto sistema politeísta, é o sinal de que “as religiões inferiores em contato com uma forma religiosa mais adiantada [o catolicismo] aperfeiçoam-se” (Ramos, 1951:130). Mas, para que essas formas primitivas se elevassem até a superior, demandaria tempo, e sua avaliação do Brasil era de que “vivemos ainda em pleno domínio do mundo mágico, impermeável de certa maneira aos influxos da verdadeira cultura”, acrescentando:

“...a nossa mentalidade coletiva não está preparada para compreender a verdadeira noção de causalidade. Acha-se impregnada de elementos místicos, pré-lógicos, herdados, na maior parte, da magia e da religião transportadas da África para cá” (1951:353-355).

Reconhecendo o nosso atraso e atribuindo-o, em grande parte, ao negro, Artur Ramos contudo declara:

“Estudando, neste ensaio, as ‘representações coletivas’ das classes atrasadas da população brasileira no setor religioso, não endosseii absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua capacidade de civilização. Essas representações coletivas existem em qualquer tipo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento mágico e pré-lógico independentes da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico nas aglomerações atrasadas em cultura, classes pobres da sociedade, crianças, adultos nevrosados, no sonho, na arte, determinadas condições de regressão psíquica...” (Ramos, 1951:27)

Se não havia motivo para ufanismos, tampouco haveria para complexos de inferioridade, pois o exato conhecimento do nosso “substrato emocional” “era o primeiro passo para o encaminhamento do progresso” e, através da educação, seria possível “penetrar na massa e dissolver o grude, desentranhar a força da participação”, superando, assim, o primitivismo.

Nesta perspectiva, associava a instalação do Serviço de Higiene Mental nas Escolas do Rio de Janeiro à pesquisa nos “morros”, nas “macumbas” e nos “centros de feitiçaria”, e os apresentava como um “trabalho de largo alcance higiênico e educacional” (1951:27). Era a crença positivista de que a ciência não apenas seria capaz de revelar os males do Brasil, mas também de orientar a ação do Estado para solucioná-los.

Assim, em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial para submetê-los ao controle “científico”. Também a Antropologia, agora aparentemente descartada da feição biológico-racista, continuava nesse diálogo através das categorias religião e magia. Estas assumem grande importância nesse diálogo entre a Lei e a Ciência, porque marcam as fronteiras do legal e do ilegal.

Retomando o mote de Nina Rodrigues de que o jeje-nagô era verdadeira religião, Artur Ramos vai voltar às origens para mostrar que, na África, religião e magia eram unidas, mas no Brasil, sob a pressão do branco, as funções de feiticeiro e agente religioso se dissociaram e, desse modo, os candomblés, sobretudo os mais africanizados, concentraram-se nas atividades religiosas de prestação de culto aos orixás (Ramos, 1951:163). Essa idéia de o Candomblé mais “puro” ser sobretudo religião por oposição à Macumba, Catimbó etc., voltados para magia, vai ser retomada mais tarde e bastante desenvolvida por Roger Bastide.<sup>14</sup> Mas, nos anos

14. Em Roger Bastide, o uso da oposição entre Religião e Magia para caracterizar os cultos afro-brasileiros tradicionais do Nordeste e os cultos desagregados do Sudeste é explícito. Partindo da prática religiosa do Candomblé, sobretudo do Candomblé jeje-nagô do Nordeste — caracterizado como meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão —, passa às práticas mágicas individua-

30, sob a influência do movimento de valorização do africano e de sua herança cultural, ela foi bastante trabalhada, servindo para orientar não só os estudos mas a prática dos intelectuais. Estes não se limitam a observar, descrever e interpretar os cultos; deles participam às vezes como ogãs<sup>15</sup>, e tentam intermediar as relações com a polícia.

No Recife, essa intermediação entre os terreiros e os órgãos repressores vai ser feita com a participação dos intelectuais vinculados ao Serviço de Higiene Mental, que vão tentar um recorte a partir das tradições africanas mais "puras" conservadas em alguns terreiros.

### O Caso de Pernambuco

No Recife, os intelectuais começaram a se aproximar dos cultos afro-brasileiros e a estudá-los nos primeiros anos da década de 30, por iniciativa de Ulysses Pernambucano de Melo (1892-1943), médico psiquiatra, discípulo de Nina Ro-

lizadas da Macumba, do Catimbó etc., dando margem à "exploração, ao parasitismo social e ao afrouxamento moral". A magia aparece assim como uma degenerescência cultural que acompanha a desorganização social do negro no mundo urbano-industrial. Considerando que para o autor o sincretismo religioso se faz por justaposição e o sincretismo mágico por adição, resulta que o Candomblé, sobretudo o "mais puro", o mais africanizado, é centro de religião, voltado para fins éticos e sociais, enquanto a magia, incorporando elementos culturais díspares, inclusive do branco, tornou-se perversa, voltada para a exploração da credulidade popular e derivando para o crime (Bastide, 1971:376-417). Tal postura leva a uma idealização romântica dos cultos "mais puros".

15. Nina Rodrigues e Artur Ramos eram ogãs do terreiro do Gantois (Ramos, 1951:63). Edison Carneiro era, segundo Landes (1967:42), ogã do Axé Opô Afonjá, versão que ele apresenta nos seguintes termos: "Eu era então disputado como ogã pelo Engenho Velho e pelos candomblés de Aninha e de Procópio, mas não me 'confirmei' em nenhum" (Carneiro, nota a Landes, 1967:162). A "confirmação" implicaria em submeter-se a rituais de iniciação e estabelecer um laço permanente de proteção a uma filha de santo. Os ogãs não confirmados são protetores e fonte de dinheiro e prestígio para o Candomblé, mas têm apenas posição honorífica na organização do grupo de culto.

drigues, que se propõe dar continuidade, também no Recife, à obra do mestre, já reiniciada na Bahia por Artur Ramos. Sob sua inspiração cria-se, em 1931, o Serviço de Higiene Mental, uma divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco.<sup>16</sup> No Serviço de Higiene Mental, sob a orientação de Ulysses Pernambucano, seus discípulos (Pedro Cavalcanti, Gonçalves Fernandes, Cavalcante Borges, René Ribeiro, Waldemar Valente e outros), muitos deles médicos psiquiatras, iniciaram, em 1932, os estudos sobre os cultos afro-brasileiros locais, bem como sobre o espiritismo popular e a seita panteísta dos negros, diferentes formas religiosas que tinham como denominador comum a possessão (Lucena, 1978:165). Não é um dado fortuito esse interesse do SHM em estudar religiões centradas no transe. Uma das preocupações de Ulysses Pernambucano era a "face social da Psiquiatria", e, assim, ao lado dos fatores biológicos, buscava os fatores "sociais" (condições de vida, estudo do meio, *influências de religiões, fetichismos* etc.) na produção da doença, os quais, uma vez esclarecidos, "trariam soluções para os prementes problemas de higiene mental..." (Pernambucano, 1937:257, grifos meus). Doutra lado, convém lembrar que, de conformidade com a interpretação de Nina Rodrigues, que se adequava à formação médico-psiquiátrica dos pesquisadores, a possessão era interpretada como uma síndrome patológica.<sup>17</sup>

16. A Assistência a Psicopatas de Pernambuco, cujo projeto e considerações iniciais "foram redigidos com a supervisão de Ulysses", compreendia:

- 1 — Serviços para doentes mentais não alienados:
  - a) Ambulatório;
  - b) Hospital aberto.
- 2 — Serviços para doentes mentais alienados:
  - a) Hospital para doenças agudas;
  - b) Colônia para doentes crônicos.
- 3 — Manicômio Judiciário.
- 4 — Serviço de Higiene Mental:
  - a) Serviço de prevenção das doenças mentais;
  - b) Instituto de Psicologia (Sá, 1978:20).

17. No trabalho de Ulysses Pernambucano em relação aos xangôs do Recife, é patente a influência das idéias de Nina Rodrigues sobre Ulysses Pernambucano, influência que Gilberto Freyre pretende ter erradicado e substituído pela orientação boasiana no trato com a

Desse modo, o SHM era também um centro de estudos onde os adeptos dos xangôs eram submetidos a “rigorosa obser-

cultura. Falando das preocupações comuns que os uniam, além dos laços de parentesco (eram primos), diz Freyre:

“... já depois de algum convívio entre nós me pôs na obrigação de contestá-lo, devido ao aspecto com que primeiro se apresentou esse seu interesse, através de pesquisas africanológicas que ele empreendeu por conta própria, auxiliado pela competente Anita Paes Barreto. Baseava-se, entretanto, na arcaica africanologia do aliás ilustre maranhense Raimundo Nina Rodrigues, fixado na Bahia, para quem o negro seria um inferior biológico, cuja presença, por isto mesmo, na formação étnico-social e socio-cultural do Brasil, teria sido e continuaria a ser antes negativa do que positiva. Justamente a desorientação antropológica, contra a qual eu, recente discípulo do antropólogo Franz Boas, na Universidade de Boas (*sic*), me preparava para investir. Foi intensa a nossa troca de informações e de critérios, desde os conceituais aos metodológicos, a esse respeito. Creio que só faz honra ao que, em Ulysses Pernambucano, foi espírito científico completado por senso ético revelar-se que, deste embate, resultou, da parte dele, sobre o assunto, completa modificação de critério. Repúdio ao ninarodriguismo” (Freyre, 1978:133).

Tal repúdio não parece ter sido tão completo, a se julgar pelo depoimento de Gonçalves Fernandes, discípulo de ambos, que ao retratar a estreita colaboração entre Freyre e Ulysses Pernambucano coloca a interpretação da possessão como um ponto de discordância entre ambos:

“A conceituação patológica, do ponto de vista da Medicina Mental, das possessões era idéia que dificilmente se podia erradicar da formação médica, estritamente médica, dos psiquiatras de então, mesmo daqueles como Ulysses Pernambucano, tão psicólogo experimental, tão psiquiatra social, tão renovador como jamais houve quem o fosse. Enquanto para um grupo ainda um tanto rígido as possessões eram encaradas como síndromes patológicas que mereciam cuidadosa observação por parte do Serviço de Higiene Mental, tentava o Professor Gilberto Freyre dissuadi-lo, apresentando os estados de possessão não como se ensinava, mas como uma expressão dum passado cultural que eclodia em determinadas circunstâncias, favorecida por uma ação reflexa. Este que é o conceito pacificamente aceito hoje em dia pelos antropólogos culturais mantinha-se, por aquele tempo, como uma das coisas que o Mestre Ulysses Pernambucano não aceitava do seu querido amigo e colaborador” (Gonçalves Fernandes, *apud* Freyre, 1959:XXII).

vação” e “exames mentais”, pretendendo-se, por essa via, estabelecer um “controle científico” sobre os cultos, controle que deveria substituir a ação da polícia.<sup>18</sup>

Assim, a exemplo do que ocorrera na Bahia, os estudos sobre os cultos afro-brasileiros aí surgiram vinculados a uma instituição psiquiátrica e numa perspectiva médica, fenômeno que se repete em outros Estados nordestinos, mas que, em Pernambuco, parece ter tido maior sistematização e continuidade.<sup>19</sup>

Como nessa época os terreiros eram vítimas de forte estigma e violenta repressão policial, o registro do SHM tornou-se uma via possível para os xangôs conseguirem licença junto à polícia, a fim de poderem funcionar.<sup>20</sup>

É muito significativo e rico de informações o depoimento de Pedro Cavalcanti, um dos iniciadores destes estudos; depoimento apresentado, em 1934, no Congresso Afro-Brasileiro do Recife, que, inclusive, mostra como os estudiosos fizeram recortes a partir do africano e de sua pureza.

“Há cerca de três anos, ainda auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental do Estado, por influência do Professor Ulysses Pernambucano, puzemo-nos em contacto com algumas seitas africanas existentes nesta cidade. Tais seitas

18. Tratando da intermediação do SHM, diz Waldemar Valente: “De um lado, Ulysses submeteria os praticantes das religiões africanas a exame mental e, de outro, comprometer-se-ia a polícia a permitir o funcionamento, sujeito a calendários e horários indicados previamente pelos grupos de culto. Graças à ação diplomática de Ulysses, passaram os xangôs a funcionar, embora sob certo controle” (Valente, 1978:123).

19. Ainda recentemente o psiquiatra pernambucano Abaeté de Medeiros publicou, em revista especializada, um artigo alertando para o perigo do xangô como foco de irradiação de doentes mentais e reclamando o controle dos mesmos pelos Serviços de Higiene Mental (Medeiros, 1974).

20. Esta liberação chega a repercutir em terreiros de Alagoas, de onde alguns pais-de-santo, fugindo à perseguição, iam refugiar-se no Recife, onde os “terreiros desfrutavam da proteção médico-policial” (Bastide, 1973:165).

viviam até então de certa maneira escondidas. Ou porque a polícia não lhes permitia o livre funcionamento. Ou porque os jornaes, vez por outra, traziam reclamações dos “moradores da rua tal” os quaes se queixavam ora de “despachos” espetaculosos, ora do sucego perturbado com o barulho das festas e dansas dos negros.

As seitas eram (como ainda o são) conhecidas pelo nome de xangôs; sendo também comum serem designadas por catimbó. Na Polícia tivemos oportunidade de vêr algumas registradas com a designação de maracatú. Muito raramente ouvimos chama-las de macumba ou candomblé. Lutamos de início com alguma dificuldade para a aproximação desejada. Nem era pra menos, sabido das perseguições que sofriam os pobres negros. Esta aproximação porem se fez. Para tal contribuíram *paes de terreiro bem intencionados*, que viam a honestidade dos nossos propósitos e que desde logo procuraram nos mostrar a *seriedade das suas seitas*, ao mesmo tempo que *clamavam contra os que abusavam do nome e tradição africanas em centros de diversão e exploração*.

Pai Anselmo foi um dos nossos bons auxiliares nesta tarefa de aproximação e este Congresso, em parte, agradece-lhe os bons ofícios de introductor diplomático e amigo de nós outros, que sempre tem demonstrado ser.

Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Directoria Geral da Assistencia a Psychopatas os paes e maes de terreiros do Recife, e ahí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometiamos a conseguir da Polícia licença para tal. Os paes de terreiros nos abririam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudessemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração.” (Cavalcanti, 1935:243-244, grifos meus)

A oposição entre religião e exploração se desdobra em muitas outras que se revelam ao longo do texto. Assim é que, do lado da religiosidade, perfilam-se as sobrevivências africanas mais puras retidas “nos bons terreiros [onde] o seu chefe só se aproveita mesmo do que sabe para a adoração aos encantados da Costa e para cumprir as obrigações do

culto” através de “toques, festas ruidosas com danças e comedorias”. Estes são os “paes de santo às direitas. Respeitadores, que teem prazer em nos serem uteis”. E do mesmo modo “são estes os que vivem a nos reclamar os malfeitos ‘da gente que tem seita, mas não tem competência’. Ou que tem seita, para explorar o bolso alheio”.

Não dominando um saber africano, estes

“...se aproveitam da sua seita para fazerem despachos, catimbós. Os que assim procedem constituem um grupo à margem e que aqui são referidos para documentação” (Cavalcanti, 1935:245).

Em suma, a oposição básica é entre religião e magia, entendida como uma oposição entre o Bem e o Mal, o uso legítimo e o uso ilegítimo do sagrado.

Nos “bons terreiros”, os pais-de-santo “às direitas” usam um saber africano que eles detêm para adorar seus deuses, fazer religião. Por extensão, são respeitadores e úteis; eles não ameaçam a ordem da sociedade. Ao contrário, os que “não têm competência”, que não detêm uma verdadeira tradição africana, servem-se dela ilegitimamente para fazer “despachos e catimbós”, ou seja, trabalhos de magia com que se pratica o Mal e se explora o povo. Esses são perigosos e constituem um “grupo à margem”, ou melhor, são marginalizados pelos intelectuais que, tomando a pureza da África como critério, através das suas classificações, fazem sobre os cultos um recorte em que o uso legítimo do sagrado coincide com a maior fidelidade às tradições africanas, predominantemente nagôs. Serão estes que, anos mais tarde (1935), no processo de legalização dos cultos, tentado pelos intelectuais junto à polícia, fornecerão o calendário-modelo que esta utilizará para regulamentar o número de toques\* permitidos anualmente aos candomblés (Fernandes, 1937:10).

Tenta-se, assim, assentar as bases para a fiscalização dos terreiros, reprimindo-se os que fugissem à categoria de religião africana, esta definida pelos estudiosos a partir da fidelidade às tradições “mais puras”, ainda conservadas em uns

Recife  
MAGIA

poucos terreiros.<sup>21</sup> Desse modo, a atuação em relação aos cultos era normatizada através de um saber e de uma atividade científica que enfatizam e promovem a fixação do tradicional, enquanto inibem e denigrem o moderno identificado como degenerado e mau.

Esta proposta é encampada também, com algumas variantes, pelo Centro de Cultura Afro-Brasileira do Recife, organização negra aí fundada por Solano Trindade, com apoio de intelectuais locais, entre os quais Gilberto Freyre. A exemplo de muitas outras que atuaram na década de 30, essa entidade tinha o objetivo de “reerguer moralmente a família negra do Brasil” (Lima, 1937:20). Insurgindo-se contra o mito das raças superiores e inferiores, pregava que o “que nos faz distinguir um dos outros é o desenvolvimento cultural”, e investiu na educação do negro no sentido de dotá-lo de atitudes e de uma bagagem cultural que resultassem em sua “elevação moral”. Com tal objetivo, o Centro de Cultura Afro-Brasileira, além das conferências nos locais de concentração dos negros, apontando-lhes a necessidade da escola, promove estudos e publicações que visam apresentar a situação do negro em Pernambuco e capacitá-lo a superar sua inferioridade cultural. A incursão pelas religiões afro-brasileiras se torna inevitável, e os resultados aparecem no livro intitulado *Xangô*, fruto de observação nos terreiros, trabalho facilitado pelo pessoal do SHM da Assistência a Psicopatas. O seu autor, Vicente de Lima, concluía que, em Pernambuco, a verdadeira religião dos africanos estava restrita a uns poucos terreiros, e que o Xangô se degenerava, tornando-se “um putrefato fragmento muito longínquo de sua primitividade, sem africanismos e sem religiosidade” (Lima, 1937:8). Entre os xangôs verdadeiramente africanos e os deturpados, estabelecia a seguinte oposição:

21. É interessante observar como esse discurso, que é apropriado pelos intelectuais na tentativa de resgatar o “africano puro”, é constantemente repetido pelos chefes de culto que se proclamam africanos. Vide o exemplo de Sergipe no capítulo II. Para a Bahia, vide Landes (1967) e Pierson (1971). Com relação a Pernambuco, vide também Lima (1937).

“...são os próprios pais de terreiro que nos dizem: os modernos *Babalôrixás do Xangô atualizado*, com intuito explorativo, pernicioso e ofensivo, afastados de quaesquer fins religiosos, formam credíces sugestivas que atingem a todas as nossas camadas sociais.

São os pais de terreiro que nos dizem que a seita nesta degradação que dia a dia mais se arrefina e nas mãos dos *incompetentes e insinceros* jamais subsistirá.

Nós apenas queremos — dizemo-lo no íntimo — proteger a juventude negra contra este veneno e micróbio contagioso; queremos quebrar os elos fortes desta corrente que é o jugo de sua escravidão eterna.

Novos rumos *poderão ser traçados*, a fim de *deixar nas mãos únicas dos sinceros e conscientes* (que já quasi não mais existem) o *direito do sacerdocio do Xangô*. Verifica-se, entretanto, que em todos os recantos, especialmente nos arrebaldes, onde se acha concentrada a massa *proletária e seus mocambos*, exilados da cidade que evolue com seus grandes arranha-céu, *formam-se os terreiros e abrem-se os centros de baixo-espiritismo* e adoração que iremos apreciar nos capítulos seguintes, originando fenomenos curiosos e casos até mesmo *policiaveis*” (Lima, 1937:45-46, grifos meus).

Diante dessa herança sociocultural confusa e eclética, era necessário selecionar o que convinha à elevação moral do negro e descartar o que concorria para desmoralizá-lo socialmente. Dessa perspectiva pedagógica, o Xangô tradicional, africanizado, devia ser preservado, porque era verdadeira religião dirigida por sacerdotes “sinceros e conscientes”, não denegria a imagem do negro. Era tradição africana e pura.<sup>22</sup> No entanto, o Xangô moderno, deturpado, constituía-se num entrave ao “alevramento moral”, gerando, muitas vezes, “casos policiaveis”, devendo, pois, ser abandonado e substituído por formas religiosas mais condizentes com a proposta de integração do negro na sociedade de classes.

22. No Recife, àquela época, os terreiros tidos como mais africanizados eram os do Pai Anselmo e do Pai Adão. Este chegou a ir à África para se certificar de sua ortodoxia. Vide Fernandes (1967) e Lima (1937:39 e 57).

Uma das alternativas era a seita do Círculo Panteísta Deus é Verdade, fundada pelo preto José Amaro Feliciano e registrada em 1935. Apresentada como inspirada no "sentido religioso do negro brasileiro", originária de "formas primitivas que evoluem com uma mitologia própria", independente dos panteísmos indianos, a seita guardava "resquícios do animismo fetichista do brasileiro", de que o transe constituía o exemplo mais significativo. Era, contudo, uma seita voltada para o alevantamento moral do negro. A moralidade era o ponto básico da doutrina, que visava "fazer um homem para sua família, despojando-o de vícios que o degeneram" (Lima, 1937:60). A necessidade de manter uma vida familiar organizada é realçada e combina bem com a imagem que se procura dar dos adeptos do panteísmo, apresentados como "uma elite de homens proletários, sadios e fortes, honestos e trabalhadores". Em suma, constituía o pólo oposto do Xangô moderno, que era "explorativo, pernicioso e ofensivo", de resto, "uma degeneração e barbarismo" que denegria a imagem do negro perante a sociedade mais ampla (Lima, 1937:61).

O eixo central da argumentação, no fundo, é o mesmo utilizado por Nina Rodrigues e Artur Ramos. O Xangô africano mais puro é verdadeira religião. A perda dessa pureza leva à identificação do pólo misturado e moderno com feitiçaria, degenerescência e exploração, passível, portanto, de combate, não só pela polícia, mas por aqueles que trabalhavam pela elevação moral do negro.

Desse modo, no Recife, a tentativa de legalização dos cultos, na década de 30, utilizando sobretudo a oposição entre tradicional e moderno, remete, através de uma outra linguagem, à legitimação dos "puros" e desclassificação dos "misturados".

### O Caso da Bahia

Na Bahia, essa idéia de tradição africana mais pura, sobretudo ioruba, classificada como verdadeira religião por oposição à magia dos terreiros impuros, é bastante visível

no final dos anos 30, inclusive como uma ideologia corrente no segmento afro-brasileiro local. A asepsia dos terreiros nagôs transparece claramente nas argutas observações que Ruth Landes faz sobre os candomblés baianos, referentes aos anos de 1938 e 1939. Transitando entre os terreiros africanos mais "puros" e os caboclos mais estigmatizados, ela expressa, em várias passagens, essa diferenciação, com base no uso da magia.

Referindo-se a uma mãe-de-santo de terreiro caboclo, diz:

"Fiquei surpresa ao ouvi-la ordenar um despacho, pois isso era magia negra, que se supunha repugnar às mães, pelo menos às da tradição ioruba. Lembrei-me de ter ouvido Menininha contar, indignada, que um homem a tinha procurado na sua casa da cidade para lhe pedir um despacho contra o amante da moça que ele mesmo desejava (...). Ele lhe oferecera uma boa quantia, mas ela recusara, dizendo, severamente:

— Saiba o senhor que eu sou mãe do culto africano, e portanto uma amiga dos outros, e não uma feiticeira perversa. Eu mantenho relações com os deuses, não com o diabo. Com certeza o senhor compreende. Posso curar uma doença sua e tentar alcançar a sua felicidade por todos os meios indicados pelos deuses, mas não posso trabalhar para o diabo" (Landes, 1967:203).

Grandes feitos maléficos eram atribuídos aos terreiros caboclos, como por exemplo a morte de Rui Barbosa. Assim, os centros não ortodoxos à tradição africana apareciam como redutos do Mal e da feitiçaria que não se admitia existir nos terreiros mais africanizados, pois faria parte do código das mães nagôs não praticarem a magia negra. Esta era apresentada como uma atividade externa aos terreiros de tradição ioruba, embora paralela e, às vezes, vinculada a eles, mas vista como coisa do passado.

"Os cultos nagôs, *antigamente*, tinham ligações com certos homens que praticavam a adivinhação e a *feitiçaria*, mas não eram chefes de culto. Um ou dois velhos ainda vivem na Bahia e são chamados babalaôs. Eram consultados por

toda a população, os candomblés inclusive, embora a feitiçaria seja proibida na Bahia." (Landes, 1967:288, grifos meus)

Um desses feiticeiros famosos teria sido Martiniano Bonfim, a respeito de quem Ruth Landes fez o seguinte depoimento:

"Edson e eu tínhamos certeza de que Martiniano ganhava a vida com a prática da magia, que aprendera na Nigéria e se recusava a ensinar a quem quer que fosse na Bahia. Brancos e pretos nos disseram que o respeitavam pelo seu talento e alguns até mesmo acreditavam que fosse o próprio diabo, com a sua pele preta e os seus olhos avermelhados e a sua dedicação a Ifá, deidade do Destino. A polícia o considerava feiticeiro de profissão e o vigiava. Os aficionados dos templos supunham que tivesse exercido a magia para Aninha durante longo período em que servira no templo dela, magia de que ela precisava, mas que os seus votos sacerdotais não lhe permitiam fazer. Ele lhe era na verdade indispensável, mais do que qualquer ogã, e o êxito de Aninha cresceu com esta associação. Ela era a sacerdotisa, ele, o feiticeiro" (Landes, 1967:233).

Essa tentativa de separação nítida entre sacerdote e feiticeiro remete ao esforço desenvolvido pelos intelectuais no sentido de mostrar o Candomblé como verdadeira religião, por oposição à magia, particularmente à magia negra, pois se reconhecia que "a feitiçaria era ilegal no Brasil e também que não havia lugar para ela na atmosfera amável do Candomblé da Bahia" (Landes, 1967:233).

A prática da feitiçaria no interior dos terreiros mais africanizados era apresentada como uma excrescência, algo relacionado com tentativas de subversão da ordem interna do terreiro e de sua estrutura de poder.

"...mais tarde me disseram que a substituta imediata de Menininha, Dona Laura, praticava a magia negra, por mais contrário que isso fosse ao código sacerdotal. Mas também se dizia que Dona Laura fazia questão de contrariar os deuses de Menininha, que considerava uma rival,

e não era possível contê-la; na verdade, afirmava-se que ela era muito conhecida e tinha inúmeros clientes." (Landes, 1967:203)

Em outra passagem acrescenta:

"Suspeita-se de que Dona Laura pratique a magia negra, o que nenhuma mãe deve fazer; mas desse modo ela arregimenta um séquito em que Menininha não está interessada e todo mundo tem de considerá-la, porque é perigosa" (Landes, 1967:230).

A feitiçaria representava, desse modo, um perigo para a própria ordem do terreiro, e, nesta perspectiva, reproduzia a representação da sociedade mais ampla, também temerosa dos poderes do Mal, que constituía a força dos fracos e que ela tentara domesticar.

Se não é possível extirpar a magia do Candomblé, que ela seja dirigida apenas para a prática do Bem, mas, de qualquer modo, o que sobressairá na atividade dos terreiros mais africanizados será a atividade tida como religiosa. A este respeito é significativa a comparação que a autora faz entre os cultos negros no Sul e no Nordeste, ao expressar sua estranheza diante do fato de uma mãe-de-santo de terreiro caboclo "referir-se tão abertamente à magia" que praticava:

"...lembrei-me também dos jornais do Rio de Janeiro, que várias vezes por semana publicavam notícias sobre magia negra praticada pelos negros cariocas, chefes de templo. Os jornais da Bahia não divulgavam tais notícias senão raramente, preferindo noticiar os espetáculos religiosos das mães" (Landes, 1967:204).

Assim, à desaffricanização dos cultos no Sul do país opõe-se a resistência por parte dos terreiros mais "puros" da Bahia, que são apresentados pelos intelectuais de uma forma idealizada, em que o conflito e a magia não aparecem.

Lidando com um sistema constituído de elementos de religiosidade (harmonia, solidariedade etc.) e atributos de

magia (dissensões internas, individualismo, disputas políticas), os intelectuais vão fixar-se no religioso, no ritual público, no coletivo, naquilo que se constituiria, por assim dizer, a atividade de palco, enquanto omitem o ritual privado, o individual e o mágico, que integram as atividades dos bastidores. Essa ruptura entre as atividades mágico-religiosas interdependentes de bastidores e de palco é fruto da tentativa feita pelos intelectuais de "limpar" os terreiros dos aspectos tidos como negativos e termina por se constituir numa visão romantizada do dominado.

Essa oposição básica entre Religião e Magia que orienta os trabalhos científicos sobre os cultos no Nordeste, desde fins do século passado, visando a legitimação do africano e do "puro" e desqualificando o caboclo e "misturado", orienta também as formas de organização, através das quais intelectuais e pais-de-santo tentaram livrar os cultos do controle policial e conseguir para eles liberdade.

A inexistência de um mecanismo jurídico que legalizasse a vida dos terreiros fazia com que estes ficassem à mercê das arbitrariedades dos policiais. A partir de 1934, uma lei exigia que eles se registrassem no Departamento de Polícia, e assim o funcionamento regulamentado dos terreiros ficava na dependência de uma licença especial concedida pela polícia. Numa tentativa de contrabalançar essa imposição do registro policial e libertar-se do estigma de clandestinidade, os terreiros lançaram mão do expediente de se registrarem como sociedade civil.<sup>23</sup> A essas tentativas isoladas de fazer frente ao poder repressor do Estado sucedem-se as entidades que buscam congregar todos os terreiros. No Recife, a legalização dos candomblés fora conseguida através do Serviço de Higiene Mental, que funcionava como entidade que, se não substituíria de todo o controle da polícia, ao menos intermediava essa relação. Na Bahia, o reconhecimento da legalidade dos terreiros será tentado um pouco mais tarde, tendo à frente Edison Carneiro.

23. Em 1936 o Axé Opô Afonjá já se registrara como sociedade civil (Lima, 1966:8).

Edison Carneiro (1912-1972)<sup>24</sup> nasceu na Bahia, e em 1930 participou, juntamente com Jorge Amado e outros intelectuais, de um movimento de renovação cultural que se intitulava Academia dos Rebeldes. Logo depois interessa-se pelos cultos populares de origem africana e, seguindo a tradição baiana de exaltação do nagô, inicia-se nesta língua e estuda o tradicional terreiro do Engenho Velho. Não se restringe a este, porém. Pesquisa nos terreiros caboclos "um pouco por toda parte" e, em 1936, publica *Religiões negras*, logo seguido de *Negros bantus* (1937). Foi seguindo o método genético inaugurado por Nina Rodrigues e procurando a África no Brasil que Edison Carneiro encontrou as sobrevivências bantas nos terreiros de Angola. Com este dado procura mostrar os exageros do mestre Nina Rodrigues, no que se refere ao exclusivismo sudanês dos negros da Bahia. Mas observa que os Angolas copiavam, pelo menos em parte, o ritual nagô, e rende-se, assim, ao modelo interpretativo da superioridade cultural destes e à sua conseqüente transformação, em referência no estudo dos outros terreiros. Significativamente, ao estudar os candomblés de caboclo, nos quais identifica uma mítica banta misturada com índio, aplica-lhe nas transcrições das letras dos cantos "as mesmas regras da ortografia nagô" (Carneiro, 1981:64). As comparações com o modelo nagô são constantes quando se refere aos candomblés de caboclo.

"Os candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais sessões de caboclo, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos candomblés de nagô ou de africano, isto é, jejes-nagôs. A extrema simplicidade ao ritual possibilita o mais largo charlatanismo..." (Carneiro, 1981:70, grifos no original)

O charlatanismo e a exploração imperavam, segundo ele, nas sessões de caboclo, escala final do *continuum* cons-

24. Os dados biográficos de Edison Carneiro foram encontrados na Introdução a *Religiões negras e negros bantus* (Carneiro, 1981).

Nagô  
x  
Angola  
x  
x  
x

truído por Artur Ramos e adotado por Édison Carneiro, tendo como ponto de partida o nagô. Diz ele:

“O espiritismo, influenciando 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, 1981:235).

E acrescenta: “Nestas sessões de caboclo exerce-se a medicina mágica, base provável do fenômeno social do curandeirismo no Brasil” (Carneiro, 1961:238, grifos no original).

O curandeirismo era prática ilegal e, assim, ao tentar criar uma legalidade para os “africanos puros”, desqualifica-se e ilegítima os “caboclos degenerados”, com suas práticas de curandeirismo e feitiçaria.

Este ponto de vista aparece bem explicitado em outra passagem, onde o autor compara as mães-de-santo nagôs aos pais-de-santo caboclos:

“Vários destes pais jamais sofreram o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana — os clandestinos do desprezo nagô (...) São esses pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria — por dinheiro. Os casos de curandeirismo e de feitiçaria nos candomblés nagôs e jejes são raros, mas, quando ocorrem, se limitam a práticas mágicas inócuas, no máximo um chá de plantas medicinais ou um despacho (ebó) para Exu, na encruzilhada mais próxima” (Carneiro, 1967:130).

Em suma, é a oposição entre Religião e Feitiçaria que é retomada e trabalhada para se conseguir a legitimidade do candomblé africano idealizado.

Embora a trajetória intelectual de Édison Carneiro tenha tomado outros rumos,<sup>25</sup> pelo menos enquanto residiu na

25. A postura teórica de Édison Carneiro em relação aos cultos afro-brasileiros e às manifestações culturais das camadas populares de modo geral modificou-se no sentido de se libertar da busca da origem

Bahia (até 1940), sua obra e atuação, em relação aos cultos afro-brasileiros, são muito marcadas pela influência de Nina Rodrigues e de Artur Ramos. É dando continuidade às preocupações desses autores que Édison Carneiro tentará conseguir para os candomblés não só legitimidade, mas também legalização e, neste processo, faz-se um recorte em que se privilegia a África.

Em 1936 é contratado pelo jornal *O Estado da Bahia*, e isto lhe permite divulgar as festas dos terreiros (Carneiro, 1981:7).

e do culturalismo e de incorporar às análises uma perspectiva mais sociológica. Se são remotas suas preocupações com a situação social do negro no interior da sociedade brasileira e as tentativas de explicá-las recorrendo ao Materialismo Histórico (Carneiro, 1935), quando analisa a cultura, talvez mesmo pela dificuldade de encontrar nos escritos de Marx um enfoque teórico-metodológico relativo a esta, detém-se na identificação dos itens culturais dos terreiros. Na década de 50, já no Rio de Janeiro, sofre a influência de um grupo de intelectuais que viam os estudos do negro sob outro ângulo, mais social que cultural (vide por exemplo, Guerreiro Ramos, 1957). Juntamente com este e Abdias do Nascimento, Edison Carneiro trabalha na organização do I Congresso Nacional Brasileiro do Negro (1950), que vai resultar numa cisão entre uma corrente mais africanista e outra mais orientada para o problema de classe (vide Nascimento, 1981:198-205; Carneiro, 1964:116). Algumas constâncias observam-se contudo em sua obra. Deste modo é que, embora nos anos 50 Edison Carneiro tenha feito uma autocrítica sobre a busca da África no Candomblé (artigo intitulado “Os estudos brasileiros do negro”, escrito em 1953, Carneiro, 1964:103-118), jamais conseguiu libertar-se da onipresença do modelo nagô como esquema de análise dos cultos. Assim é que, tentando uma visão de conjunto sobre os cultos de origem africana no Brasil, toma como ponto de partida de sua análise, que procura também incorporar elementos do Materialismo Histórico, a existência de um modelo nagô de culto que, partindo da Bahia, se teria irradiado para o resto do Brasil, sendo copiado em maior ou menor grau nas diferentes regiões, a depender do vigor dos cultos locais já estabelecidos (Carneiro, 1964:121-142). Este artigo, intitulado “Os cultos de origem africana no Brasil”, foi publicado pela Biblioteca Nacional em 1959, tendo inclusive uma versão francesa. Foi republicado em 1964 em *Iadinos e Crioulos* e com ligeiras adaptações, que não afetam a argumentação de base da expansão do modelo nagô, em 1972, na *Revista Planeta* n.º 1, Editora Três.

No ano seguinte, juntamente com outros estudiosos do negro, realiza o Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, do qual resulta um Memorial dirigido ao governador, pedindo o reconhecimento das seitas africanas. O seu texto é bastante exemplificativo da tese aqui defendida, valendo a pena transcrevê-lo:

"I. — Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus — e é o candomblé a *organização religiosa dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia*, descendentes dos Negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias *seitas africanas* em que se subdividem as formas religiosas trazidas da África. Essa herança intelectual, mesmo fracionada e subdividida, tem direito à vida, como expressão dos altos sentimentos de dignidade humana que desperta entre aqueles sobre que influi.

II. — Como têm provado, suficientemente, os mais argutos observadores, notadamente Nina Rodrigues e Artur Ramos, e os Congressos Afro-Brasileiros já realizados, tanto no Recife (1934) quanto na Bahia (1937), *nada* há, dentro das *seitas africanas*, que atente contra a *moral* ou contra a *ordem pública* (art. 113 da Constituição Federal). Ao contrário, tanto Nina Rodrigues e Artur Ramos quanto os intelectuais que colaboraram nos citados Congressos, todos, sem exceção, têm reclamado a liberdade religiosa dos Negros como uma das condições essenciais para o estabelecimento da justiça entre os homens. Daí a liberdade religiosa de que gozam os Negros de Pernambuco e a resolução votada, nesse sentido, pelo Congresso Afro-Brasileiro da Bahia.

III. — Somente a religião dos Negros está, no particular, em plano inferior, dependendo diretamente, para o exercício das suas funções sociais, das autoridades policiais do Estado. A desigualdade — que só se pode justificar, em parte, como resultado da política seguida, desde muitos anos, pelos governos antecedentes — não passará despercebida ao alto e esclarecido espírito de V. Ex.<sup>a</sup>, estando essa desigualdade, como está, em desacordo com o estatuído na Constituição de 16 de julho de 1934.

Tais as razões, exmo. sr. Governador, que nos levam a sugerir a V. Ex.<sup>a</sup> o *reconhecimento da maioria das*

*seitas africanas do Estado* e o seu conseqüente direito a se dirigirem por si mesmas" (*Apud* Ramos, 1971:199-200, grifos meus).

Observe-se que a linha básica da argumentação para o pedido de legalização do Candomblé é o fato de ser ele religião, idéia que vinha sendo trabalhada, desde Nina Rodrigues, restritivamente em relação ao nagô, e que Edison Carneiro alarga para abranger as outras formas religiosas trazidas da África. A busca do reconhecimento legal era circunscrita, portanto, pelos limites da herança africana, sobretudo da tradição mais pura. Como a feitiçaria, o charlatanismo e a exploração que — segundo ele — campeavam entre os candomblés de caboclo eram obstáculos ao reconhecimento legal do Candomblé como religião, era necessário fiscalizar e controlar a ortodoxia dos cultos. Por esta razão, a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, entidade criada pelos intelectuais<sup>26</sup> com o decisivo apoio do Axé Opô Afonjá, a fim de congregar os pais-de-santo, tinha como objetivos defender a liberdade religiosa do Candomblé e "manter e orientar a religião afro-brasileira no interior do ritual deixado pelos antepassados" (Bastide, 1971:239; Carneiro, 1964:98-102 e 208; Landes, 1967:30).

Em consonância com esta preocupação de fidelidade à África, a entidade, que no dizer de Vivaldo Costa Lima se constituía numa espécie de "órgão fiscal da pureza dos rituais e da seriedade dos pais e mães dos terreiros" (Lima, 1977:38), tinha como presidente Martiniano do Bonfim. Este era um descendente de nagô e antigo colaborador de Nina Rodrigues, que

"um dia voltou às terras primitivas da sua gente: às costas da África (...) para lá estudar os costumes e as crenças negras na sua *pureza inicial* e fazer com que esta

26. Edison Carneiro foi um dos grandes articuladores da entidade que recebeu o apoio dos participantes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia (Carneiro, 1964:101). O próprio Edison Carneiro foi eleito secretário da entidade que teve curta duração (Lima, 1977:38; Landes, 1967:30).

*pureza fosse respeitada entre os negros da Bahia, cada vez mais ameaçados de serem envolvidos pelas crenças brancas e verem suas seitas massacradas pela repressão policial” (Amado, 1940:328, grifos meus).<sup>27</sup>*

Aqui, a luta contra a repressão policial e a luta contra a perda das tradições africanas aparecem juntas. Ambas se fazem com a participação dos intelectuais que, tendo feito sobre os cultos um recorte em que a fidelidade à África é ponto de referência, vão terminar interferindo nas linhas seguidas pela repressão. Os terreiros mais “tradicionais”, objeto de estudos dos antropólogos, centros de “verdadeira religião”, aos quais eles emprestavam sua proteção, conseguiam ficar a salvo da repressão policial que incidia mais violenta sobre os “impuros”, não valorizados.<sup>28</sup> Serão aqueles cuja “força” era o imobilismo e o apego à tradição que primeiro sairão da obscuridade para as apresentações públicas. Significativa é a participação dos terreiros “mais tradicionalmente africanizados” nas festividades promovidas durante os Congressos Afro-Brasileiros de Pernambuco e da Bahia, na década de 30. O primeiro encerrou-se no Teatro Santa Isabel, com apresentação de xangôs, enquanto na Bahia mais de quarenta candomblés aderiram ao Congresso e muitos deles, sobretudo os mais tradicionais, como o do Procópio, Engenho Velho, Axé Opô Afonjá, Gantois e Bate-Folhas “receberam, com festas deslumbrantes, os congressistas” (Carneiro, 1964:100).

### *Os Congressos Afro-Brasileiros e a popularização da herança africana*

Na década de 30, dois Congressos Afro-Brasileiros realizam-se no Nordeste. O primeiro ocorreu em 1934; teve como

27. Sobre Martiniano Bonfim, vide Landes (1967), Amado (1940) e Carneiro (1967b:437).

28. Uma outra variável que se interpõe nesse processo de legalização dos candomblés africanos mais “puros” é a presença junto a eles de

sede o Recife e como idealizador Gilberto Freyre, que contou com o decidido apoio do grupo de pesquisas do Serviço de Higiene Mental, liderado por Ulysses Pernambucano de Melo, proclamado presidente de honra do referido Congresso. A propósito deste, diz Gilberto Freyre:

“Era natural que, tendo dado aos cultos afro-brasileiros a categoria de religiões, resguardando-os de estúpidas perseguições policiais, acolhesse com a maior das simpatias a idéia de organizar-se no Recife um congresso de estudos afro-brasileiros: o primeiro que se realizou no Brasil. Uma das mais notáveis antecipações culturais do Recife. Culturais e sociais. Outra sugestão devo imodestamente esclarecer que minha” (Freyre, 1978:140-141).

Anos mais tarde, em 1937, reúne-se em Salvador o segundo Congresso Afro-Brasileiro. Os organizadores deste certame, Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, empenharam-se em acentuar o pioneirismo de Nina Rodrigues nos estudos afro-brasileiros, pioneirismo que Gilberto Freyre, no seu afã de se mostrar como desbravador de caminhos, se não contestava, ao menos não enfatizava como desejariam os intelectuais baianos.

Afora essas divergências, os dois eventos tiveram em comum a preocupação pela busca da África, pela autenticidade, baseada na pureza da apresentação dos ritos, e pela presença do popular, não só em termos de traços culturais ou “raciais” do povo a serem dissecados<sup>29</sup> mas também da presença física de pessoas do povo entre os congressistas.

Desde muito os antropólogos trabalhavam no sentido de conseguir para o Candomblé uma aceitação social, apresentando-o como religião. Mesmo admitindo-se que com o

intelectuais que são acusados de comunistas, fazendo com que se tornem, às vezes, alvo de perseguição policial sob a acusação de que são centros de subversão. Vide nota 8 e Dantas (1984).

29. Os trabalhos apresentados no Congresso do Recife foram publicados em dois volumes: *Estudos afro-brasileiros* (1935) e *Novos estudos afro-brasileiros* (1937). O Congresso da Bahia resultou na publicação *O negro no Brasil* (1940).

passar do tempo essas idéias trabalhadas pelos intelectuais, a nível de uma produção restrita inicialmente aos círculos acadêmicos ou mais intelectualizados, iriam difundindo-se e incorporando-se ao senso comum, era necessário alargá-las, desde logo, para setores mais amplos da sociedade, de modo a refletir uma imagem menos negativa do Candomblé africano, então identificado com bruxaria, feitiçaria, coisa do Mal. No bojo geral do movimento que ressalta e valoriza a herança africana como importante fonte de identidade social e cultural do Brasil, tornava-se mister não só exaltar o africano mas popularizar a exaltação dessa herança. Os Congressos, parece-me, teriam assim a função de mostrar publicamente as alianças entre os intelectuais e o povo, ou melhor, de conferir ao trabalho dos intelectuais o apoio popular, fazendo romper o estreito círculo a que, até então, estivera circunscrito, divulgando-o entre as diferentes camadas sociais.

A presença do povo nos Congressos Afro-Brasileiros é, aliás, ressaltada pelos seus organizadores, tanto em Pernambuco quanto na Bahia. No Recife,

“a colaboração de analfabetos, de cozinheiros, de pais de terreiro, ao lado da dos doutores, como que deu uma força nova aos estudos, à frescura e à vivacidade dos contatos diretos com a realidade bruta” (Freyre, 1937:351).

Quanto ao da Bahia, no dizer de Édison Carneiro, um dos seus organizadores, o “Congresso estava profundamente enraizado entre as populações negras”, e “esta ligação imediata com o povo negro” teria sido “a maior glória do Congresso da Bahia” (Carneiro, 1964:98-99). O povo não apresentou apenas festas de candomblé, espetáculos de capoeira e samba, mas a sessão inaugural do Congresso foi presidida por Martiniano do Bonfim, descendente de africanos e companheiro de Nina Rodrigues, e vários pais-de-santo, entre os quais Aninha do Axé Opô Afonjá, “escreveram memórias para o debate” (Carneiro, 1964:99). Assim,

“homens de ciência e homens do povo se encontraram ombro a ombro, discutindo as mesmas questões que, se

interessavam a uns pelo lado teórico, a outros interessavam pelo lado prático, por constituir parte da sua vida” (Carneiro, 1964:102).

Isto fez do Congresso “um certame popular, ao mesmo tempo que foi um certame científico”. Desse modo, a presença do povo dava respaldo à atividade dos intelectuais que buscavam legitimar, pela via da África, o Candomblé. Se por um lado os Congressos legitimaram pelo apoio popular a atividade dos intelectuais, por outro serviram para alargar para setores mais amplos da população uma imagem menos negativa do Candomblé, então identificado como bruxaria, feitiçaria, coisa do Diabo.

As atividades do Congresso teriam tido a vantagem de acabar com o

“espantinho que ainda eram para as classes chamadas superiores da Bahia os candomblés (...). A publicidade do Congresso nos jornais e pelo rádio contribui para criar um ambiente de maior tolerância em torno dessas caluniadas religiões do homem de cor” (Carneiro, 1964:100).

Do mesmo modo, referindo-se ao Congresso do Recife, Gilberto Freyre dizia que este contara com o

“entusiasmo da melhor gente do Recife. Gente que afinal se voltara para o assunto e descobrira nessas ‘coisas de negro’ mais do que simples pitoresco uma riqueza nova de emoção, de sensibilidade, até mesmo de espiritualidade; uma parte grande e viva da verdadeira cultura brasileira...” (Freyre, 1937:349)

Assim, sob linguagens diversas, uma que realça as diferenças de classes e suas representações sobre o Candomblé, outra que vê a herança negra como ingrediente básico do nacionalismo cultural, a idéia subjacente aos organizadores dos Congressos é a mesma: difundir para as várias camadas sociais a valorização da tradição africana, sobretudo da tradição africana “mais pura”, e legitimar, por essa via da

África, os candomblés, cujos estigma e inaceitação social podiam ser avaliados pela repressão policial que os atingia.

Juntamente com os Congressos Afro-Brasileiros que, no dizer de Edison Carneiro, "inauguraram a estação de espetáculos do negro" (Carneiro, 1964:115), consolida-se uma tendência que se fazia anunciar em alguns estudos, que é a de associar o Candomblé a espetáculo exótico, dança, festa. Essa idéia é trabalhada conjuntamente com a oposição entre religião e magia ou, mais precisamente, entre religião e feitiçaria. É da natureza desta esconder-se, disfarçar-se. Suas práticas são esotéricas, tenebrosas, e, sendo o Candomblé "religião verdadeira", deve atuar publicamente, mostrar-se. Ao fazê-lo, porém, aparecerá como uma festa exótica.

Mas o exótico é também uma categoria estética.

"Segalen definiu o exotismo como a *estética dos diversos*. O que não se parece conosco é então percebido como *belo*. Em seguida, em nossas mãos, essa beleza torna-se realidade, realização de um imaginário anterior." (Auzias, 1978:67, grifos no original)

Essa via de abordagem que liga o exótico ao estético fará com que certos aspectos dos cultos afro-brasileiros sejam ressaltados nos estudos. Assim, os ritmos, as toadas\*, os instrumentos musicais, a coreografia, o colorido das vestes e adereços das filhas de santo e, sobretudo, as danças, culminando no estado de possessão, vão ser repetidamente descritos com detalhes (Rodrigues, 1935; Ramos, 1951; Carneiro, 1967c), e este recorte termina por dar a impressão de que o Candomblé se reduz a uma grande festa. Em alguns escritos esse ponto de vista é mais ou menos explícito. Estabelecendo uma separação entre o Xangô — "verdadeira religião" — e o Catimbó — magia —, Pedro Cavalcanti diz que nos "bons terreiros" do Recife o

"chefe só se aproveita mesmo do que sabe para a adoração aos encantados da Costa e para cumprir as obrigações do culto. E para tal organiza os *toques, festas ruidosas com danças e comedorias*, em certos dias do ano" (Cavalcanti, 1935:245, grifos meus).

Tenta-se reduzir a religião — o Candomblé — aos rituais, abertos a um público não só de classe baixa mas cada vez mais de camadas médias e altas. Nesse contexto, o calendário das festas de Candomblé passa a ser precisado, e inclui-se entre os itens das negociações que os intelectuais tentarão fazer com os órgãos repressores a respeito do funcionamento dos terreiros. No Recife, por exemplo, o calendário do terreiro nagô do Pai Anselmo, um dos organizadores das festas do Congresso Afro-Brasileiro de 1934, será sugerido pelos intelectuais como calendário-modelo que a polícia utilizará para regulamentar o número de toques\* permitidos anualmente aos candomblés. Ao todo seriam dezoito, e os dias de festas estavam, *a priori*, determinados pela polícia com base no calendário nagô, o que vai provocar reação dos pais-de-santo (Fernandes, 1937:10).

Também na Bahia a ênfase era posta nos "espetáculos religiosos das mães", freqüentemente noticiados pelos jornais, como observa Ruth Landes, no final da década de 30 (Landes, 1967:204).

É interessante atentar para o fato de que o próprio termo Candomblé, que na atualidade tem usualmente significado abrangente, indicando não só o local do culto mas o próprio sistema de crenças e práticas religiosas como uma totalidade, tinha antigamente um sentido mais restrito. Alguns autores, recorrendo à sua etimologia, apresentam-no como um baile, uma dança (Mendonça, 1973:126). É este um dos sentidos que lhe dá Nina Rodrigues, ao enumerá-lo entre "as belas artes dos colonos pretos" do Brasil (Rodrigues, 1977:155).

Edison Carneiro, buscando uma explicação filológica para o termo que teria um componente banto, e verificando, por outro lado, que esta é uma designação com que não concordam os praticantes dos cultos, arremata: "Podemos conjecturar, com segurança, que Candomblé tenha sido imposto, de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia" (Carneiro, 1964:127). É possível supor que foi a partir do interesse dos estudiosos pelos terreiros e da ênfase posta nos rituais públicos de dança que o termo Can-

domblé, que primitivamente designava dança, passou a ser difundido pelo Brasil, com significação ampliada, para indicar a religião dos negros da Bahia. É interessante fazer notar que, no Nordeste, os próprios negros usam outros termos para designar os seus cultos.

Mesmo na Bahia, "sabe-se que antigos líderes nagôs não gostavam de usar a palavra Candomblé, que nos velhos tempos certamente possuía uma significação mais lúdica que religiosa" (Lima, 1977:38).

A redução da religião do negro a formas lúdicas e de dança se fundamenta numa visão ideologizada das elites brancas, que apresentavam o africano como tendo a dança "impregnada no sangue" e, portanto, tendendo a "reduzir tudo à dança — trabalho ou jogo" (Freyre, 1947:172).<sup>30</sup> E por que não também à religião? Entre os primitivos, por inclusão também entre os africanos, diz Artur Ramos, a magia e a religião são inseparáveis da dança e da música. "Entre os povos negros que forneceram escravos para a América, a dança era uma instituição." E, citando um autor francês, acrescenta que em "toda a África negra dança-se com furor. É divertimento para o qual os dois sexos têm um gosto apaixonado" (Ramos, 1951:193).

Assim, essa paixão do africano ter-se-ia perpetuado no Brasil através das suas danças quer profanas, quer sagradas. Estas, que nos interessam particularmente, são sobejamente descritas com uma conotação ideológica muito marcada.

30. Essa idéia de que o negro tem a "dança impregnada no sangue" é recorrente e invocada freqüentemente para explicar a marcante contribuição que o africano teria dado às danças populares do Brasil. Não só à dança, mas a outros aspectos característicos da "cultura brasileira". Segundo Gilberto Freyre:

"O jogo brasileiro do foot-ball é como se fosse uma dança. Isto pela influência, certamente, dos brasileiros de sangue africano, ou que são marcadamente africanos na sua cultura: eles são os que tendem a reduzir tudo à dança — trabalho ou jogo —, tendência esta que parece se faz cada vez mais geral no Brasil, em vez de ficar somente característica de um grupo étnico ou regional" (Freyre, 1947:172).

"É uma coreografia alucinante, a das filhas de santo, com uma participação total do corpo — braços, mãos, pernas, cabeça em movimentos e contorções violentos, sem cansaço, sem solução de continuidade, até as manifestações espasmódicas, finais, da queda no santo." (Ramos, 1951: 194)

A sua descrição o autor junta outras, não só do pioneiro Nina Rodrigues, mas de "alguns dos nossos escritores [que] descreveram estas cenas de dança dos candomblés, tal o efeito sugestivo que elas provocam" (*Idem*:195). Seguem-se várias descrições de romancistas<sup>31</sup> cujo teor indica que, nesse contexto, a linguagem da Ciência e da Arte caminham na mesma direção.

Expressões como "remexidos sinistros", "berros frenéticos", "apodera-se do monstro um delírio muscular", negras que "saracoteavam, reboavam nos braços dos homens alucinados", e membros que são comparados a "jibóias aladas" permeiam os textos e terminam por compor um quadro de selvageria e luxúria avivado pela

"música negra, com toda a fermentação atávica de assombrações a flutuar, florestas fantasmais, pântanos de febre, ramalhar de arvoredos convulsos, vôos de monstros e avejões, cobras gigantes e chimpanzés, tropel de feras perdidas ou sobas espiando sacrifícios canibais, aura de pesadelo e de loucura" (Herman Lima, *apud* Ramos, 1951: 200).

Através dessa "poética da deriva", a idéia de africano selvagem e primitivo impõe-se com vigor, afastando-o do domesticado e civilizado, categorias que, como demonstra Patrícia Birman, aparecem em Nina Rodrigues e seus seguidores, construídas a partir da oposição entre natureza e cultura (Birman, 1980:29). Os africanos e seus descendentes brasileiros, movidos por "instintos, emoções e reflexos", es-

31. São descrições de João do Rio, Xavier Marques, Graça Aranha, Herman Lima, às quais se poderia acrescentar outras, como as de Jorge Amado no seu *Jubiabá*.

tariam mais próximos da natureza ainda não domesticada, e seu primitivismo se revelaria por inteiro nas danças às quais parecia reduzir-se a religião do negro primitivo. Por aí se infiltra o olhar "sujo" do exotismo de que nos fala Sartre, o qual está associado a um projeto prático, não explicitado, que vai afastando de si o exótico e mantendo-o no seu lugar de dominado.

A função do exotismo na ideologia colonial tem sido largamente denunciada e analisada nos estudos referentes a povos situados em países distantes, como é o caso, por exemplo, dos europeus em relação a africanos e asiáticos, enfim, ao que se poderia chamar de primitivos exteriores (Leclerc, 1973). Mas, já nos anos 40, argutamente, Sérgio Buarque de Hollanda percebera e criticara o significado da transformação do negro, elemento do cotidiano da sociedade brasileira, num objeto de estudo exótico que, referenciado sempre pela distante e misteriosa África, ajudava a mantê-lo afastado de "nós", brancos europeus, por suposição ou desejo, e explicava o "outro", o negro, o diferente e o estranho, tornando-o mais estranho, distante e exótico, porque africano. Era enfim uma construção do nosso primitivo interno. Diz ele:

"O erro de parte considerável dos estudos feitos nos últimos tempos entre nós a respeito da influência do negro parece-me consistir no fato de encararem com demasiada insistência o lado pitoresco, anedótico, folclórico, em outras palavras, o aspecto *exótico* do africanismo. Não que tudo isso seja em si desprezível, mas antes porque a atenção dirigida quase exclusivamente sobre tais pormenores é uma variante apenas mais inteligente do modo tradicional de considerar a questão e que consistia em fazer por esquecer-la ou ignorá-la. No momento em que a influência do negro deixa de ser coisa pouco confessável para se tornar simplesmente coisa *interessante*, afastamo-lo naturalmente de nós, sem truculência e sem humilhação, mas com uma curiosidade distante e sobranceira. Encarado com atenção científica e benévola nos seus batuques e macumbas, nas suas superstições, na sua religiosidade, nos seus costumes civis ou domésticos, nos seus mores, o negro pode ser ostentado até vãosamente a estrangeiros. É a maneira de

mostrar que *também* somos diferentes dele, que o encaramos como fenômeno singular e digno de contemplar-se. Mas, considerado em seus verdadeiros, em seus obscuros motivos, não haveria antes um desvio ou uma substituição do verdadeiro problema? Estudando o negro naquilo em que se distingue minuciosamente de nossa civilização branca e brancarana, naquilo em que deixará de influir sobre ela ou influirá somente de maneira indireta ou negativa e em que a faz por conseguinte mais segura de si, mais capacitada de sua distinção, não nos recusamos a considerá-lo no que ele é realmente para nós e para a nossa nacionalidade" (Hollanda, 1978:13, grifos no original).

Desta perspectiva de análise, através da qual se transforma o negro em africano e o familiar em exótico, emerge, associada à exaltação do exotismo, a valorização do nagô, concebido como o africano mais puro e, portanto, mais exótico. Esta celebração do africano traz em seu bojo um movimento de retorno à África, que se faz, sobretudo, no plano simbólico.

#### *A Significação da "volta à África" e da exaltação do "nagô puro"*

A busca de legitimação pela África, trabalhada pelos intelectuais que, muitas vezes, se mostram mais interessados na preservação do tradicional que os próprios líderes e iniciados do culto (Hamilton, 1970:366, *apud* Brown, 1974:82), reflete-se, evidentemente, sobre os terreiros, sobretudo nos mais africanizados e transformados em paradigmas da herança africana a ser preservada, ou mesmo enriquecida com novas práticas que se vão buscar na África. As viagens à terra de origem do Candomblé, empreendidas nos anos 30 por alguns dos mais afamados dirigentes de terreiros do Nordeste, tornam-se importante mecanismo de reafricanização.

Um dos mais respeitados pais-de-santo do Recife, considerado de "tradição mais pura", teria ido "à África aperfeiçoar seus conhecimentos". De volta, seu prestígio crescera

enormemente, e, contrariando as normas de sucessão, assumiu o controle do grupo de culto onde fora iniciado, aí introduzindo

“uma série de inovações nas práticas desse grupo que alteraram consideravelmente o ritual ali seguido até então” (Ribeiro, 1952:104).

Na Bahia, a viagem de Martiniano do Bonfim, antigo colaborador de Nina Rodrigues, tivera efeitos semelhantes, que se refletem sobretudo no Axé Opô Afonjá, terreiro que, na década de 30, segundo a avaliação de Aydano do Couto Ferraz, executa a “reação organizada mais importante na Bahia, e talvez no Brasil”, no sentido de “uma volta à pureza primitiva dos cultos afro-negros” (Ferraz, 1939:177). Em 1937, no mesmo ano do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, esse terreiro, numa declarada demonstração de retorno à África, introduz nos quadros de sua organização ritual os doze ministros (obás) de Xangô,

“escolhidos entre os ogãs mais esclarecidos, de mais alta posição no grupo, estáveis e prósperos em seus negócios e profissões, conceituados e bem relacionados na sociedade global de Salvador” (Lima, 1966:9).

Desse modo, através dessa inovação africanizante, legitimava-se, pelo retorno à tradição africana, a proteção dos ricos, que já se fazia presente no Candomblé através da instituição dos ogãs.

O movimento de volta à África, liderado, ao que parece, na Bahia, pelo Axé Opô Afonjá, de tradição nagô, então chefiado por Aninha, “mulher inteligente, que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia os nossos estudos e amava a nossa obra” (Carneiro, 1964:208), alastra-se. Cresce o prestígio dos velhos e da terra-mãe, para onde os negros mandam seus filhos para aprender a tradição dos cultos e introduzi-la no Brasil. Paralelamente, exalta-se a ascendência biológica africana: “...a melhor recomendação para qualquer pessoa é ser negro puro, filho ou neto de africanos, sem mistura com sangue branco” (Carneiro, 1967c:

339). Enfim, a mística de valorização e volta à África encontra ressonância nos candomblés, e, para os pais-de-santo que não tinham condições de refazer, no sentido inverso, a viagem que um dia fora feita por seus ancestrais, seguindo um percurso que logo mais será retomado pelos antropólogos que transitam incessantemente entre a Bahia e a Costa Ocidental da África,<sup>32</sup> restava o expediente de reencontrar essa África mítica, a ser imitada nas obras dos intelectuais que, orientados pela idéia de preservação, tinham registrado em seus livros as crenças e práticas rituais dos candomblés mais “puros”.<sup>33</sup>

Édison Carneiro refere-se a Aninha do Axé Opô Afonjá como leitora dessas obras (Carneiro, 1964:208). Nos anos 40, Roger Bastide, em sua primeira viagem ao Nordeste, encontra muitos pais-de-santo de posse desta literatura (Bastide, 1945), fenômeno que é registrado, no Recife, também por René Ribeiro (Ribeiro, 1952:103). Através da apropriação desses discursos que Marilena Chauí denomina de “discursos segundos ou derivados”, que ensinarão a cada um como se relacionar com o mundo e com os homens, é “outorgada competência aos interlocutores que puderam assimilá-los”, e, por essa via, cria-se nos “objetos sócio-econômicos e sócio-políticos a crença de que são sujeitos...” (Chauí, 1980:12).

Se no Nordeste o uso dessa bibliografia pelos pais-de-santo resultava em uma ação legítima, sobretudo quando associada a um relato que estabelecia ligações históricas e genealógicas com a África, no Sudeste seu uso era tido como exploração e mistificação. Em 1938, um jornal do Rio de Janeiro denunciava como malandragem o uso que se fazia dos “livros de Artur Ramos, de Nina Rodrigues, de Édison Car-

32. Ainda na década de 40, Pierre Verger se instala na Bahia e inicia o trânsito de intelectuais entre Salvador e a Costa Ocidental da África, rota que será seguida por muitos outros em busca de africanismos.

33. Na bibliografia à disposição do público nos anos 30 incluíam-se obras de Nina Rodrigues: *Os africanos no Brasil* (1932); Artur Ramos: *O negro brasileiro* (1934), *As culturas negras no Novo Mundo* (1937); Édison Carneiro: *Religiões negras* (1936), *Negros bantus* (1937); Gonçalves Fernandes: *Xangôs do Nordeste* (1937).

neiro ou Gonçalves Fernandes" para simular "autênticas macumbas", para onde se atraíam turistas e grã-finos, a fim de se conseguir dinheiro, negociando "com estas coisas cheirando a África" (*Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 5/10/1938, *apud* Ramos, 1951:159).

A África estava transformando-se em mercadoria lucrativa, mas por enquanto cabe inquirir um pouco mais sobre o significado desse movimento de volta à África que atinge, sobretudo, os candomblés do Nordeste, sendo detectado ainda, no final da década de 30, por Aydano do Couto Ferraz (1939), e diante do qual Édison Carneiro expressa sua perplexidade:

"Pode-se ver, neste passo para trás, um sinal de franca decadência das religiões negras da Bahia, atualmente apressadas pelas constantes perseguições policiais. Mas é possível também que essa volta à África seja um sinal da profunda força interior das religiões do homem negro" (Carneiro, 1967a:339).

Essa volta às origens tem sido interpretada de modo diferente, ora como reação do próprio negro à sua situação sócio-econômica, "porque a nacionalidade e a cidadania que lhe deram o estavam dizimando enquanto etnia e enquanto indivíduo" (Souza, 1978), ora como tentativa do Candomblé de resistir aos ataques do mundo branco capitalista que se instala após a Abolição e se desenvolve com a República; enfim, para usar as próprias categorias tão caras a Roger Bastide, seria "um movimento de *purificação* dos candomblés, em reação contra o *aviltamento* da macumba..." (Bastide, 1971:239, grifos meus).

Pensando na existência de um mercado religioso em que diferentes cultos vão disputar "filhos de santo e clientes", essa volta à África poderá ser pensada como um reforço dos sinais diacríticos que vão permitir aos terreiros mais tradicionais marcar melhor suas diferenças em relação aos candomblés de caboclo que, dotados de uma estrutura organizacional muito mais fluida e melhor adaptados às exigências da sociedade moderna, multiplicam-se rapidamente e lhes fazem concorrência. A partir dessa oposição entre cultos da

terra (os candomblés de caboclo) e os cultos da África (candomblés tradicionais), estes reativam sua etnicidade, reintroduzem práticas africanas e as usam na luta para manter um espaço que está sendo disputado pelos terreiros caboclos. Haveria, assim, no segmento dos cultos populares, um clima propício à exaltação do africano, e o retorno à África surgirá no horizonte de uma parte dos negros como um sinal distintivo na luta pelo mercado religioso, e, na medida em que os cultos são discriminados segundo os graus de pureza, a exaltação da fidelidade à África poderá ser vista como acirrada de rivalidades dentro do segmento popular.

Por outro lado, o recorte sobre o "nagô mais puro", ao privilegiar o exótico-estético, vai favorecer a inserção do Candomblé no circuito capitalista de consumo de bens simbólicos transformados em mercadorias.<sup>34</sup> Quanto mais africano, mais "puro", mais exótico e de maior valor no mercado.

Mas, se a apropriação do popular, particularmente do Candomblé, pela burguesia branca vai se tornar lucrativa economicamente, sobretudo em períodos mais recentes, como na década de 70, interessa-me, antes, analisar as funções ideológicas dessa valorização do Candomblé na sociedade multirracial brasileira dos anos 30 e 40.

Gilberto Freyre trabalhara longamente a idéia de que a mestiçagem biológica e a troca aparentemente livre de traços culturais entre os vários grupos étnicos constituíam o caráter específico da sociedade brasileira, apresentada como de natureza essencialmente democrática, o que se expressava, por exemplo, na ausência de quaisquer preconceitos raciais. O negro entrara como um dos ingredientes básicos na formação social brasileira, e sua herança cultural fora pacientemente pesquisada, concluindo-se que onde ela sobrevivia com mais força era na religião, no Candomblé.

Essa religião originária dos negros e fiel à África, portanto duplamente exótica, poderia construir-se num forte sinal distintivo para afirmar a especificidade da nação brasileira no concerto universal. Significativamente, já no final

34. Sobre a mercantilização do produto religioso vide Ortiz (1980a).

da década de 30, Ruth Landes observa que, embora outros Estados do Nordeste possuam uma densa população negra,

“a Bahia é conhecida pela qualidade excepcional da vida folclórica dos seus negros. O que os negros fazem na Bahia é ‘típico’ do Brasil (...). Da Bahia vêm as formas e os símbolos a que se apegou o chauvinismo nacional” (Landes, 1967:10).

Mas o Candomblé, enquanto religião popular e de negros, poderia também ser um sinal de nossa “democracia cultural”, dando a impressão de que aí haveria espaços para as mais variadas e contraditórias articulações de valores. Assim, além do seu uso como símbolo nacional e, portanto, destinado a nos identificar no conjunto das nações, a valorização e a legitimação do Candomblé, um dos sinais desta “democracia cultural”, teriam sua contrapartida de uso interno, permitindo às camadas dominantes escamotear a intolerância não só contra movimentos negros mas também contra o próprio negro, enquanto categoria étnica.

Ruth Landes, que tão perspicazmente percebera a utilização do negro baiano como símbolo nacional, termina por proclamar a nossa democracia racial e cultural.

“Fui enviada à Bahia para saber como as pessoas se comportam quando os negros com quem convivem não são oprimidos. Verifiquei que eram oprimidos por tiranias políticas e econômicas mas não por tiranias raciais. Nesse sentido os negros eram *livres e podiam livremente cultivar sua herança africana*.” (Landes, 1967:278, grifos meus)

Assim, a democracia racial tinha sua contrapartida na democracia cultural, mitos que, difundindo uma falsa idéia de igualdade dos negros, mascaram o racismo e a intolerância cultural, tornando-os de mais difícil combate.

Mas, na “democracia racial-cultural brasileira”, certas formas divergentes da cultura dominante, originariamente vinculadas aos negros, são não apenas toleradas mas louvadas e exaltadas. É o que ocorre, por exemplo, com o Candomblé nagô. Seria o caso de indagar sobre o significado dessa louvação de formas culturais dos oprimidos.

Num antigo e sugestivo artigo de Bertrand Russell, exumado por Szaz (1978), aquele filósofo inglês sugere que nas relações de poder entre os que dominam e os que são dominados geram-se imagens compensatórias e idealizadas da superioridade do inferior.

“Uma forma um tanto curiosa de admiração por grupos a que o admirador não pertence é a crença na virtude superior dos oprimidos: nações dominadas, os pobres, mulheres e crianças. O século XVIII, enquanto conquistava a América aos índios, reduzia a gente do campo à condição de trabalhadores miseráveis e introduzia as crueldades do começo do industrialismo, adorava sentimentalizar a respeito do nobre selvagem e da existência simples dos pobres.” (Russell, 1954:77)

Observa ainda o autor que essa exaltação dos oprimidos é uma fase passageira e instável:

“Começa somente quando os opressores chegam a sentir peso na consciência, e isso só acontece quando o seu poder não se acha mais seguro. A idealização da vítima é útil durante algum tempo: se a virtude constitui o maior dos bens, e se a sujeição torna as pessoas virtuosas, é generoso recusar-lhes poder, já que tal poder lhes destruiria a virtude (...). Foi um belo gesto de auto-sacrifício, por parte dos homens, aliviar as mulheres da tarefa suja da política. E assim por diante. Mais cedo ou mais tarde, porém, a classe oprimida argumentará que a sua virtude superior é uma razão em favor do seu desejo de dispor de força, e os opressores verão as suas próprias armas voltadas contra eles. Quando afinal houve igualdade de forças, tornou-se a todos evidente que toda a conversa sobre virtude superior não passava de tolice, sendo inteiramente desnecessária como base para a reivindicação de igualdade” (Russell, 1954:82).

Ora, o modo como uma parte da intelectualidade brasileira dos anos 30, e de hoje ainda, trata o negro, sobretudo na Bahia, é sintomaticamente celebrativa. Em relação ao final da década de 30, Ruth Landes assim caracterizou a postura dos intelectuais e da classe alta baiana em relação ao negro:

“Os cientistas sociais no Brasil se dedicam a esses cidadãos negros tão completamente como os seus colegas mexicanos o fazem com os índios, com o mesmo caráter de apreciação lisonjeira e de expiação do passado” (Landes, 1967:10).

Observa ainda que as “pessoas da classe alta, em geral bem-educadas e exercendo profissões liberais, gostam imensamente dos negros e adoram exhibi-los” (Landes, 1967: 22).

Na atualidade, a exaltação do Candomblé, sobretudo do “nagô mais puro”, tornou-se tema amiúde desenvolvido por cantores, pintores, escultores e escritores, via de regra ogãs\* de grandes candomblés. Ao utilizarem os seus temas como inspiração para obras de arte,<sup>35</sup> esses artistas contribuíram para difundir pelo país afora, conscientemente ou não, a tarefa iniciada pelos antropólogos de suscitar curiosidade pelo Candomblé.<sup>36</sup>

Essa exaltação da produção simbólica do negro, que é uma tentativa das camadas dominantes para se apropriarem de aspectos da cultura tradicional e incorporá-los às ideologias nacionalistas românticas, apresenta-se como um mecanismo atrás do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele, mascarando-o sob o manto da igualdade

35. Num interessante trabalho que enfoca a articulação do Candomblé com o conjunto da sociedade baiana nos anos recentes, Leni Silverstein assinala que entre

“os artistas representativos do grupo influenciado pelo Candomblé estão os escultores e pintores: Mário Cravo, Carybé, Emanuel Araújo; compositores e músicos: Dorival Caymmi, Gilberto Gil, Caetano Veloso; o escritor Jorge Amado, entre outras as obras: *Jubiabá, Pastores da Noite, Tenda dos Milagres, Mar Morto*; e os cineastas: Glauber Rocha (*Antônio das Mortes, Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro, Barravento*) e Nelson Pereira dos Santos (*Tenda dos Milagres, Amuleto de Ogum*)” (Silverstein, 1979:165-166).

36. Em alguns casos essa intenção é explícita:

“Espera o autor com a publicação de *O Leque de Oxum* contribuir para a divulgação da beleza, do fascínio e do requinte que estão conservados nos melhores candomblés baianos e chamar a atenção para o manancial esplêndido que oferecem aos escritores de ficção” (Maia, s.d.).

e da democracia cultural. Sintomaticamente a celebração é seletiva, limita a identidade do negro a espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso. Este será, no entender de Edison Carneiro, o “destino lógico” dos cultos de origem africana no Brasil, e isto, se por um lado contribui para a desagregação dos cultos como unidades religiosas, por outro lado — diz ele — contribui para reforçá-los, “tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis, a predisposição geral que ajuda a sua manutenção e multiplicação na região dada” (Carneiro, 1964:140).

Nessa perspectiva, sem descartar a capacidade de os subalternos criarem formas próprias de contrabalançarem a dominação, a legitimação do Candomblé, e, particularmente, do mais puro africano, fez-se através de um processo que o celebra e reifica.

#### *África negada versus África exaltada, um paralelo entre a Umbanda e o Candomblé*

A legitimação buscada para o Candomblé no Nordeste, particularmente na Bahia e em Pernambuco, na década de 30, repousa na exaltação da herança africana mais pura. Essa busca de legitimidade, pela via da África, contrasta com o que ocorre no Sudeste em relação à Umbanda\*. Nesta tentativa-se-á expurgar a herança cultural africana, explicitamente identificada como inferior e pejorativa. O papel dos codificadores da Umbanda será livrá-la das influências negativas associadas com o passado africano. Esta missão é explicitamente formulada pelos primeiros líderes umbandistas que proclamam a necessidade de “purificar a Umbanda de seus ritos essencialmente africanos” (Brown, 1974:130). É através da negação da África que a Umbanda se tornará “limpa”, “branca”, “pura”, identificada como uma prática do Bem, por caridade e sem cobrança, apta, pois, a ter uma aceitação social mais ampla.

Em contrapartida, no Sudeste, a herança africana, representada como bárbara, é fixada como perigosa, subversiva e

apresentada como constituindo a Quimbanda\*, reduto do Mal, da feitiçaria e da exploração (Luz & Lapassade, 1972; Ortiz, 1978; Brown, 1974).

Em suma, num mesmo campo simbólico — o da religião — a África é exaltada no Nordeste e negada no Sudeste. Considerando-se que as diferenças de formas culturais não são simplesmente expressões de particularidades de um modo de vida, mas revelam “manifestações de oposições ou aceitações que implicam em constante reposicionamento dos grupos sociais na dinâmica das relações de classe” (Durhan, 1977:35), essa inversão valorativa da África afigura-se interessante para pensá-la em correlação com o modo específico de inserção do negro na estrutura das diferentes regiões, tendo como pano de fundo as ideologias acerca do significado da raça. As ideologias raciais e racistas dos brasileiros incidiam, desde o século XIX, na tese do branqueamento como solução para os problemas nacionais e ao mesmo tempo como racionalização da adiantada mestiçagem do país. Embora o branqueamento fosse um ideal nacional, é interessante observar que diferenças regionais permeiam as construções ideológicas das elites do Sudeste e do Nordeste. É significativo que a idéia de transformar o negro em tema de estudo tenha partido de um nordestino, Sílvio Romero, e que tenha sido no Nordeste onde ela se impôs vigorosamente. A visibilidade física e cultural do negro se impunha como um dado da realidade a ser estudado. Assim é que, lamentando a ausência de estudos sobre as religiões e as línguas africanas no Brasil, Sílvio Romero, em 1888, dizia:

“Nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido!” (Romero, 1888:10, *apud* Rodrigues, 1977:XV)

O campo empírico é, portanto, imposto à reflexão teórica que, detendo-se na análise das diferenças, vai buscá-las na África e apresentá-las como resultado de uma natureza específica e irredutível. Assim, através de um processo que repete em ponto pequeno a própria construção do objeto da Antropologia, enquanto disciplina gerada no Ocidente, centrada no

estudo “do primitivo” (Copans, 1974:15-44), o negro no Nordeste é transformado no nosso “primitivo interno” e erigido em objeto de ciência, em tema de estudo.

Guerreiro Ramos tem interpretado essa postura como uma patologia social do branco, sobretudo do branco nordestino que, sofrendo de uma “instabilidade de auto-estimativa”, por se julgar inferior em relação ao arquétipo europeu, tematiza o negro, de início, denegrindo-o e, mais tarde, exaltando-o, numa tentativa de disfarçar suas origens étnicas (Ramos, 1957:117-192).

É também significativo observar que a substituição da idéia de subverter os cânones da inferioridade da raça negra tão difundida entre a intelectualidade brasileira do final do século XIX e primeiro quartel do século atual — por sua valorização e exaltação — ocorre também no Nordeste. Parece-me que a alta concentração de negros na região é um dado para se pensar nessa preocupação constante da intelectualidade regional pela questão e se pensar, também, numa possível diferenciação, dentro da nação, no encaminhamento da questão racial, diferenciação que se articula com as variações demográficas, históricas e econômicas das estruturas regionais e o modo específico de inserção do negro nessas estruturas.

Vendo na imigração de europeus o caminho para a efetivação do ideal do branqueamento, o Governo e as elites do Sul e Sudeste, ao incrementá-la, tentarão não só impedir legalmente a entrada de “indígenas da Ásia e da África”, mas esforçar-se-ão por apresentar na Europa uma imagem mais positiva do Brasil. Um modo de fazê-lo era minimizar a influência da África no país. Embora o resultado prático desses esforços promocionais fosse reduzido pelos depoimentos dos viajantes europeus que sempre se impressionavam com a forte presença do negro no Brasil, é importante assinalar que, desde o século XIX, havia, na elite local do Sudeste, uma predisposição para diluir a influência da África, tendo em vista os interesses mais práticos e imediatos de captação de mão-de-obra européia para o desenvolvimento econômico e também os interesses ideológicos mais gerais do branqueamento (Skidmore, 1976:142-162).

No Nordeste, onde por razões históricas e econômicas se concentravam com maior intensidade as populações de cor do Brasil neste século (Hasenbalg, 1979), não só era mais difícil disfarçar a presença do negro como também vislumbrar o branqueamento da região a curto ou médio prazo.

Se a questão para o Brasil era "desembaraçar-se do seu núcleo de 15 milhões de negros" ou, como colocava Afrânio Peixoto, metaforicamente, numa linguagem ligada à produção do açúcar, era "depurar-se todo esse mascavo humano", teríamos "albumina bastante para refinar toda essa escória?" (Peixoto, *apud* Skidmore, 1976:215).<sup>37</sup> Em face do reduzido influxo da imigração européia para o Nordeste, faltava, de certo, o ingrediente branco em quantidade suficiente para depurar o "mascavo humano", ou seja, dissolver a mancha negro-africana. Diante disso, sem abjurar o ideal de branqueamento, a solução encontrada pelos intelectuais nordestinos foi a reabilitação do africano, reconhecendo como "igualmente valiosas" a participação das "raças" européia, africana e indígena na formação da sociedade brasileira.

O novo consenso científico de que o negro não era intrinsecamente pior que o branco tem seu berço no Nordeste e se difunde a partir dos anos 30. Longe, porém, de promover o igualitarismo racial, servia principalmente para

"reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite (principalmente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano..." (Skidmore, 1976:211).

traços que passaram a ser insistentemente buscados e realçados.

No Nordeste, particularmente, a cultura será o foco central de interesse pelo negro. O estudo da cultura negra, reclamado por Sílvio Romero e iniciado por Nina Rodrigues, firma-se com o culturalismo que marca os estudos afro-brasileiros nos anos 30 e tem seu exponencial maior em Artur Ramos. Este se interessa pela "personalidade cultural do

37. Mascavo é um tipo de açúcar escuro, considerado de má qualidade, devendo ser purificado e branqueado através do processo de refinação.

negro" e o vê, sobretudo, como um "portador de cultura". Além das questões históricas e das variações antropométricas entre as raças, são as questões etnológicas, sobretudo com orientação genética, que absorvem os intelectuais brancos que se ocupam do negro. Do mesmo modo, os poucos intelectuais de cor que, na Bahia, escrevem sobre o negro têm seu interesse atraído pelo "africano, por seus costumes e tradições, especialmente pelas sobrevivências da cultura africana" (Pierson, 1971:261).

Colocando-se o negro nesse "gheto cultural", ignoram-se os agentes sociais, suas condições de vida e sua inserção na sociedade de classe. O fato de o negro livre ter sido absorvido no quadro tradicional de trabalho da região, caracterizado pelas relações servis de dependência e um forte paternalismo (Hasenbalg, 1979), alimentava a falsa idéia de que as vicissitudes do negro eram advindas simplesmente das diferenças de cultura.

O paternalismo apresenta-se como um eficiente mecanismo para inibir a identidade coletiva e a solidariedade política do negro, que é polidamente mantido em seu lugar. Reforça-se, assim, a difundida e falsa impressão de que no Nordeste a situação do negro é mais benigna e as desigualdades sociais entre negros e brancos são menores do que no Sudeste.<sup>38</sup> O paternalismo do branco é repostado e recriado no plano da cultura. Significativamente, a religião vai ser liberada pela intervenção protetora dos ogãs, o que pode ser visto como uma mediação pela "ideologia do favor" (Schwarz, 1977).

No Sudeste, a emergência de movimentos de inconformismo e protesto racial dos negros nas décadas de 20 e 30, movimentos resultantes do processo de transformação econômica e modificação da estrutura social urbana, acelerados pela presença maciça de imigrantes que fazem séria concorrência no mercado de trabalho aos negros, exibindo muito flagrantemente os "ganhadores" e os "perdedores" do desenvolvimento econômico e da prosperidade (Hasenbalg, 1979),

38. Carlos Hasenbalg mostra a falácia dessa afirmação e as diferenças regionais nas desigualdades raciais (Hasenbalg, 1979).

impõe a presença do negro como pessoa, o debate sobre sua inserção e o seu lugar na estrutura sócio-econômica.

Nem mesmo depois que os modernistas descobrem a estética africana e Mário de Andrade pesquisa danças e autos populares de negros, buscando sua vinculação com a África, estabelece-se uma continuidade de estudos que tenha a cultura africana como fulcro de investigação, com o vigor e a permanência do que se registra no Nordeste. Também entre a população de cor, a África não parece ter-se constituído num motivo de exaltação. Analisando a imprensa negra do Sul, diz Roger Bastide que "a valorização do preto não vai até a África". O exaltado jamais é o africano, mas o afro-brasileiro. A glorificação não se estende nunca para além do período brasileiro. Tem-se medo de voltar à África e evocar uma África bárbara e selvagem (Bastide, 1973:149). Nesse contexto, a postura dos pretos frente à cultura tradicional é descartar-se dela, porque vista como impedimento para a integração e ascensão social.

Ainda quando a África é ponto de referência, não são descuradas as questões relacionadas com os problemas de integração e melhora do *status* social, educacional e profissional do negro.<sup>39</sup>

É significativo observar como a religião se constitui num *locus* onde se reflete essa problemática da ênfase posta na cultura africana ou na pessoa do negro. O Candomblé nordestino é uma celebração mítica da cultura africana. A história dos orixás remete a locais e acidentes geográficos da África. O ritual se propõe uma reprodução ortodoxa do fazer igual aos velhos africanos. Enquanto isso, a Umbanda do Sudeste descarta a herança cultural da África e incorpora a pessoa do Preto-Velho. Este dado é interpretado por Diana Brown no sentido de que a Umbanda pode ser vista como uma metáfora da aculturação, na qual a pessoa do descendente africano é aceita na medida em que ela própria aceita modificações na sua herança cultural. É importante notar que

39. O Congresso Afro, que se realizou em Campinas em 1938, tinha por objetivo também combater o racismo e avaliar a situação global do negro (Nascimento, 1981:184).

o africano está sendo elevado simbolicamente em sua qualidade de escravo, desta forma como pessoa de *status* inferior (Brown, 1974:136).

No Nordeste, a exaltação da herança cultural da África, sobretudo a herança "mais pura", não estaria negando o projeto racista e hegemônico engendrado pelos dominantes, expresso também na teoria da aculturação, mas adequando-o às condições regionais. A alta concentração de negros aponta mais fortemente na direção da África como tema de alta potencialidade de manipulação ideológica. De outro lado, o próprio referencial teórico da aculturação que informa grande parte dos estudos sobre cultos afro-brasileiros permite validar, em termos metodológicos, essa fixação no estudo da herança africana mais pura. Artur Ramos, que parece ter sido o grande divulgador da teoria da aculturação no Brasil, aplicando sistematicamente a terminologia e os conceitos elaborados nos Estados Unidos, no início da década de 30, apresenta um plano de estudo em que, partindo-se da "comunidade originária", passar-se-ia ao "contato cultural", à análise da aculturação dos "mecanismos psicológicos do contato cultural", aos resultados da aculturação e à "comunidade atual". Procura-se, de início, a origem, a "pureza". Dada a origem, estudar-se-iam as modificações sofridas, e isto daria a totalidade do fenômeno. Diz ele:

"A reconstituição dos africanismos apresenta-se assim como a primeira tarefa do antropólogo, a qual deverá ser completada necessariamente com o estudo das transformações culturais sucessivas, devidas ao trabalho de aculturação" (Ramos, 1961, v. I:245).

Por trás das diferentes formas religiosas, como Candomblé e Macumba, a análise visaria a versão original, "africana", donde tudo teria partido. E, se o rumo geral do processo conduzia ao sincretismo cultural, "etapa final, pacífica, a que tendem os povos e culturas de proveniências diversas..." (Ramos, 1961, v. III:153), é necessário lembrar que a "reação" é um dos resultados possíveis da aculturação. Assim, as formas quase puras de alguns velhos candomblés

estariam mais próximas da reação, enquanto a Macumba carioca, portadora das "alterações mais imprevisíveis", exemplificaria o maior sincretismo. A constatação de que o movimento predominante de fusão tornava cada vez mais difícil a exata identificação étnica dos sobreviventes africanos — equivale a dizer, das "origens mais puras" — resultaria na necessidade de preservar e exaltar essas formas mais próximas às "versões originais", produtos escassos e exóticos da África distante, idealmente transformada em reduto do Bem. A ênfase na herança africana, ainda que a mais pura, não negaria a aculturação, pelo contrário, evidenciaria a validade do esquema teórico-metodológico que previa diferentes resultados ou fases do processo.

Estes resultados, porém, não ameaçam a ordem geral da sociedade e a hegemonia dos brancos, visto que os "conservantismos da África", exaltados no Nordeste, são normatizados e mantidos sob o controle da Ciência, que, traçando limites entre a Religião e a Magia, inclui a pureza da tradição africana no território da Religião. Mas, através da pretensa neutralidade da Ciência, o que foi identificado como Religião termina por se transformar também em Moral e em Política, quando o Candomblé africano passa a ser apresentado como o reino da Moralidade e da Ordem. Assim, no Nordeste, onde se concentra o maior percentual de negros e onde as desigualdades raciais são mais acentuadas, a exaltação da África apresenta-se como a reelaboração de uma lógica destinada a assegurar a continuidade da dominação. Ao se valorizar culturalmente o negro e negar-lhe as condições de igualdade social, rompe-se arbitrariamente a continuidade entre a cultura e a vida e ocultam-se as desigualdades através da ênfase nas formas simbólicas de integração. Contudo, admitida a polissemia da palavra, de que fala Mikhail Bakhtin (1979), restará a possibilidade de se retirar a África do "gheto cultural" em que a confinaram os intelectuais nos seus devaneios culturalistas e recolocá-la na corrente da vida, onde o negro não seja visto simplesmente como "portador de cultura", mas como ser vivo e atuante numa sociedade que se quer efetivamente democrática.

## Capítulo V Os usos da África pelo terreiro nagô

Neste capítulo me proponho analisar como o movimento intelectual de exaltação do africano se reflete numa pequena cidade do Nordeste e como o terreiro nagô de Laranjeiras, tendo firmado sua exclusividade de tradição africana pura, utiliza tal exaltação no mercado concorrencial de bens simbólicos. Num nível mais restrito, pretendo ver como esse processo se desenvolve dentro do campo religioso local e, num nível mais abrangente, como ocorre no segmento mais amplo dos bens simbólicos que constituem o que se poderia genericamente denominar "as tradições da cidade". Isto remete ao seu passado.

### *As Tradições e o culto ao passado da cidade*

Laranjeiras constituiu-se, durante o século XIX, num dos mais importantes núcleos urbanos da Província de Sergipe. Sua riqueza vinha, sobretudo, do açúcar produzido nos engenhos espalhados pelo vale do Cotinguiba, daí concentrar-se na zona uma expressiva população negra, incluindo-se nela o maior percentual de africanos existentes na Província no final do século.<sup>1</sup> A afluência de escravos para a cidade,

1. Conforme o Censo, em 1872 havia em Sergipe 1.506 africanos, dos quais 412, ou seja, 41%, localizados na Freguesia de Laranjeiras. A população escrava local representava 12% da população escrava de toda a Província, um dos mais elevados índices de concentração.

acompanhando seus senhores, movimento que ocorreu no Nordeste, no século XIX (Freyre, 1968), fez de Laranjeiras não apenas um ponto de armazenamento e comercialização do açúcar, mas a transformou numa cidade em que a diversificação das categorias profissionais atestava uma diferenciação social<sup>2</sup> que se refletia na sua vida cultural através dos gabinetes de leitura, liceus, aulas de francês, clubes, teatros e jornais que veiculavam as grandes questões econômicas, sociais e políticas da segunda metade do século.

A substituição da ordem escravocrata pelo trabalho livre repercutiu na economia de Laranjeiras, sendo registrada por um cronista da época que, referindo-se à cidade, em 1897, afirma: "era o ponto mais comercial do Estado [perdeu sua importância e] foi rapidamente decrescendo, de modo que, atualmente, se acha em completa decadência" (Lisboa, 1897; *apud* Dantas, 1976a). O deslocamento do eixo comercial para Aracaju afetava a vida da cidade, cuja

2. A diferenciação social da cidade pode ser vista a partir do seguinte:

QUADRO DAS ATIVIDADES PROFISSIONAIS EXERCIDAS NA FREGUESIA DE LARANJEIRAS NO ANO DE 1854

Agricultores	— 750	Empregados Públicos	— 14
Negociantes	— 115	Ourives	— 13
Alfaiates	— 88	Sacerdotes	— 12
Carpinas	— 86	Seleiros	— 11
Sapateiros	— 61	Pintores	— 6
Proprietários	— 54	Fabricantes de charutos	— 6
Mestres de açúcar	— 52	Fogueteiros	— 6
Pedreiros	— 41	Barbeiros	— 4
Músicos	— 35	Funileiros	— 4
Caixeiros	— 34	Calafates	— 4
Pescadores	— 25	Médicos	— 3
Purgadores de açúcar	— 25	Advogados	— 2
Ferreiros	— 19	Boticários	— 2
Barqueiros	— 16	Sacristães	— 2
Oleiros	— 15		

FONTE: Estatística da População Livre e Escrava da Província de Sergipe organizada no ano de 1854 — Arquivo Público do Estado de Sergipe. 286 (*apud* Dantas, 1976a).

decadência acentua-se nas décadas seguintes, quando a capital, situada a poucos quilômetros de distância, vai absorvendo as funções urbanas das cidades do vale do Cotinguiba.

As usinas de açúcar e a substituição parcial dos canaviais pela pecuária não lhe restituíram a grandeza. O município é rico. Tem uma das mais altas arrecadações do Estado. Mas a cidade é pobre. Há no momento, por parte da população local, uma expectativa muito grande de que as unidades de produção de amônia e uréia, instaladas no município recentemente, restituam-lhe a riqueza do passado.

Essa riqueza entra em larga escala nas representações que os laranjeirenses têm sobre sua cidade, cujo presente é, quase sempre, contrastantemente apresentado como diferente do passado.<sup>3</sup> Há um núcleo comum de representação entre os laranjeirenses de diferentes matizes étnicos e sociais que fazem de Laranjeiras uma *cidade antiga*. Os mais intelectualizados recuam sua fundação ao século XVI, informação que se repete nos folhetos editados pela Prefeitura e destinados a turistas. Referindo-se aos "tempos da cidade", eles estabelecem duas categorias: "o tempo antigo", também hoje referido como "antigamente", e "o tempo de hoje". "O tempo antigo" pode ter alguns desdobramentos, como "o tempo do cativo", referido sempre quando se trata do negro, do seu trabalho e da sua presença na cidade. Em termos mais gerais, "o tempo antigo" é referenciado pela animação cultural que parece associada à riqueza da cidade.

"Antigamente aqui tinha muita festa. Tinha muita gente rica. Não vê esses sobrados todos que estão aí se acabando? Era tudo dos ricos. Aqui agora só tem miunça (gente pequena, pobre). Os grandes, os grandes mesmo, foram tudo embora. Hoje tem muito é pobre. É pobre e negro. A senhora já viu como tem negro aqui em Laranjeiras?"

3. Pesquisando em Goiás, numa cidade cuja história apresenta semelhanças com Laranjeiras, Carlos Rodrigues Brandão observou que "o recurso ao tempo antigo, como um paradigma de conhecimento do presente, é parte do núcleo da ideologia da sociedade" (Brandão, 1977:106).

Isso é por causa dos africanos de antigamente.” (Professora)

“Laranjeiras antigamente era uma cidade rica. Rica e culta. Deu pessoas ilustres, João Ribeiro é um deles. Tem até aí a Casa João Ribeiro. Pra falar de Laranjeiras de antigamente, eu acho que ela era a Atenas Sergipana (...). Aqui tinha também muito negro. Tinha e tem.” (Funcionário público)

É como *cidade rica, negra e culta* que Laranjeiras é representada no “tempo antigo”, tempo que contrasta com “o tempo de hoje”, onde ela é representada como *cidade pobre, mas rica de tradições*.

É em torno dos atributos que permeiam as representações de “o tempo antigo” de Laranjeiras que se faz a celebração da cidade. Celebrar miticamente as glórias do passado é uma forma de redimir compensatoriamente a pobreza do presente. Esse culto à cidade, sobrecarregado de sentido, é mais acentuado em dados momentos da sua história. Na década de 30, acompanhando a voga do nacionalismo cultural, o culto ao passado da cidade se expressa pelas laudatórias reconstruções históricas<sup>4</sup> e pela valorização das suas tradições cultas e populares. O título de “Atenas Sergipana”, que lhe atribuem em função da efervescência cultural da sua elite na segunda metade do século passado, é insistentemente realçado. Mas não é apenas a tradição culta que é exaltada; a tradição popular também o é.

#### *O Nagô e os “brancos”: o recorte sobre as tradições populares*

É interessante acompanhar como, num mesmo momento histórico, são feitos sobre a cultura das camadas populares

4. Em 1937, o vigário local lança uma obra de reconstituição do passado da cidade que se intitula *Laranjeiras a Católica*, ampliada e reeditada na década seguinte como *Registro de fatos históricos de Laranjeiras* (Oliveira, 1942).

recortes seletivos que permitem que sejam ignorados alguns aspectos dessa cultura; outros sejam reprimidos pela polícia e há aqueles exaltados e apresentados como tradições da cidade, identificadas como folclore, e este, conceituado como coisa do passado.

Esses recortes que se faziam sobre a cultura popular, com forte apoio da municipalidade e intelectualidade local, podem ser acompanhados pela imprensa da cidade. Na década de 30, os jornais abriam espaço não apenas para noticiar as muitas danças — Cacumbis, Cheganças, Reisados, Taieiras, Lambe-sujos versus Caboclinhos, Maracatus —, seus ensaios e apresentações, mas também para elogiar alguns dos seus organizadores ou congratular-se com o intendente, por sua visão esclarecida, ao prestigiar e fazer reviver o folclore local, restritamente entendido como danças, folguedos e festas populares. À mesma época, a atitude em relação aos cultos afro-brasileiros era bastante restritiva. Pedia-se a atenção de “nossos zelosos guardas municipais” para uma inconveniente “latada de Candomblé”, armada na via pública, e transcreviam-se artigos de jornais do Rio em que a Macumba era violentamente atacada (*Vida Laranjeirense*, 1932, 1933, 1935, 1936).<sup>5</sup>

Na cidade, era forte a perseguição policial movida contra os terreiros de xangô, e os que desafiavam a proibição de fazer festejos eram presos e tinham seus objetos rituais apreendidos e “queimados no fundo da cadeia pública”.

Nesse clima de forte repressão, o terreiro nagô gozava de um tratamento especial, tendo seu funcionamento permitido, fato que deverá ser explicado em conexão com o relacionamento entre a mãe-de-santo e pessoas das camadas dominantes e com o significado por elas atribuído à tradição africana, num momento em que os intelectuais exaltavam

5. Tratam especificamente das atitudes em relação à cultura das camadas populares o jornal *Vida Laranjeirense* 1931, n.ºs 70, 75 e 77; 1933, n.ºs 126, 127 e 135; 1935, n.º 172; 1936, n.º 252; 1937, n.º 272; e também *O Perigo*, 1931, n.º 30, também editado em Laranjeiras.

a contribuição cultural do negro. A categoria "os brancos", usada pela mãe-de-santo como indicativo de característica "racial" (coloração de pele) e sobretudo social (posição de indivíduos na sociedade de classes e em sua estrutura de poder), permeia o seu discurso quando ela fala de si e do seu terreiro. Eles se fizeram presentes, em sua história de vida, como "Papai Branco" e como "Patrão", e reaparecem em sua narrativa sobre a disputa da chefia do grupo de culto, agora explicitamente associados à manutenção da ordem, representados pelo delegado e pela polícia (vide capítulo II). Por causa da briga em que se envolveram as facções que disputavam a direção do terreiro, "foi tudo chamado pra delegacia e os brancos deram razão a nós", enquanto sua rival, vencida e sem a "razão dos brancos", dava início à "desordem", através da formação de outro centro de culto "misturado". A mãe-de-santo nagô prossegue em seu depoimento:

"A nossa irmandade continuou até a data de hoje. E nunca foi empatada. No tempo do Tenente Maynard e do Dr. Chico empataram aí a tudo, mas a nós não. A África nunca foi empatada" (Bilina).

O tempo do "Tenente Maynard e do Dr. Chico", respectivamente Interventor Federal em Sergipe e Intendente Municipal em Laranjeiras, remonta ao Estado Novo, período em que violenta repressão policial atingiu os terreiros da cidade.

Os "brancos", que comandavam a repressão ao Toré, mas respeitavam o Nagô, poupavam-no — segundo a avaliação da mãe-de-santo — por causa da sua herança africana e porque o apreciavam.

"Os brancos aí gosta do nagô. Esse pessoal grande às vezes vem ver a roda, aprecia a nossa brincadeira. O Padre Filadelfo mesmo e a Professora Zizinha davam muita importância a nós. Quer dizer, que o Padre não vinha ver o nagô, mas também nunca mexeu com nós. Agora gostava da Taieira. Fazia questão que a gente se apresentasse na festa de São Benedito." (Bilina)

A Taieira\*, através da qual se expressa a aliança entre o padre e o pessoal do nagô, é uma dança organizada pela mãe-de-santo para ser apresentada no contexto da Igreja Católica, ou seja, na festa de São Benedito. Vincula-se ao chamado Reinado dos Congos, instituição que teve ampla difusão na sociedade escravocrata brasileira. Eleitos através das irmandades religiosas dos negros, com a confirmação das autoridades policiais e da Igreja, os Reis de Congo teriam a função de intermediar as relações entre senhores e escravos, induzindo-os ao trabalho e contendo-os em suas revoltas, constituindo-se, assim, num instrumento de domesticação que o negro, contudo, mais de uma vez, utilizou para se contrapor aos dominantes.<sup>6</sup>

6. Baseando-se em documentos históricos e cantos de Congada, Edison Carneiro chama a atenção para a "função de feitor" dos Reis de Congo:

"A princípio a eleição (ou melhor, a escolha) era feita diretamente pela Irmandade, mas logo se tornou necessária a aprovação policial. Por exemplo, confirmando a eleição de Antônio de Oliveira (1748), a polícia pernambucana o incumbia de outras coisas nada monárquicas — ficando o referido rei obrigado a inspecionar, a manter a ordem e subordinação entre os pretos que lhe forem sujeitos. A mesma coisa sucedia no Rio de Janeiro, embora os documentos não sejam tão explícitos como o já citado, descoberto por Pereira da Costa. Na capela da Lampadosa, conta Melo Moraes Filho, coroaram-se rei e rainha Caetano Lopes dos Santos e Maria Joaquina, ambos de nação Cabundá (1811), depois de eleitos e de conseguida a licença do Ilmo. Sr. Intendente Geral de Polícia. Ainda hoje se encontra, nas congadas, expressamente, esta função de feitor que tinham os Reis de Congo:

Nosso reis é só quem manda  
pra nós tudo trabaia" (Carneiro, 1965:39-40).

Outros documentos indicam contudo que, mais de uma vez, a instituição do reinado adquirira um "conteúdo revolucionário, que seria causa de mais de um incidente penoso e mesmo de choques sangrentos". Em 1771, o vigário de Mariana (MG), ao impugnar a reeleição do rei da Irmandade do Rosário dos Pretos de sua freguesia, arrola uma série de documentos que comprovariam o "uso abusivo dos títulos de rei e rainha". Um destes documentos dá conta que "indo o rei à cadeia para soltar alguns presos, impugnando-lhe o carcereiro e perguntando pela ordem do juiz, respondeu-lhe que

Para a coroação desses reis, cujo mandato era anual ou vitalício, organizavam-se festas e pomposos cortejos que os acompanhavam até a igreja onde eram coroados pelo padre. A dança da Taieira, como outras danças-cortejos, derivaria desses acompanhamentos reais (Carneiro, 1965:12). Com o passar dos anos, os Reis de Congo foram incorporados ao grupo de dançarinos e, na atualidade, como Rainhas da Taieira, comparecem ainda à igreja na festa de São Benedito, sendo coroados, então, pelo padre, que pousa na cabeça das rainhas a coroa de Nossa Senhora do Rosário. Tendo louvado os santos protetores dos pretos, as Taieiras saem em visita às casas das pessoas importantes da cidade ou que se ligam à organização do festejo por laços de amizade, ou ainda que tenham presépios em suas residências. Apresentam suas danças, sendo retribuídas com um lanche ou quantias em dinheiro (Dantas, 1972).

Bilina, que organizou essa dança por mais de cinquenta anos, teria recebido esse encargo, independentemente da chefia do terreiro, como herança de sua mãe, que a realizaria como pagamento de promessa. Não tenta, contudo, vincular a dança à África, como faz insistentemente com o Nagô, embora os cantos da Taieira falem freqüentemente nas Rainhas de Congo e incluam várias palavras tidas como africanas. Segundo Bilina: "O Nagô e a Taieira são duas coisas diferentes: a Taieira é feita pra São Benedito e o Nagô pros santos da África". Mas as diferenças observáveis nas funções manifestas e na forma dos rituais se atenuam, e mesmo se diluem, quando se trata de acionar a rede de relações sociais através da qual conseguirá os recursos necessários à realização de ambos. Setores brancos que poderiam mostrar-se indiferentes, ou mesmo agressivos em relação ao Xangô, sujeito ainda a estigmatização, são "domesticados"

não lhe importava o juiz; que mandava ele, que era rei. Não obedecendo o carcereiro, mandou o rei buscar machados e investir a cadeia, que então tinha grades de madeira, sendo preciso ao carcereiro rebater com gente e armas esta fúria" (Freyre, 1968:413-416).

através da Taieira. Esta integra o conjunto das tradições populares da cidade, ou seja, as partes da cultura recortadas para valorização. Inclui-se entre os chamados folguedos e danças folclóricas, merecendo destaque muito grande na imprensa local nos anos 30 e 40, onde a Taieira aparecia sempre em destaque e sua organizadora era freqüentemente citada e elogiada como "merecedora de um prêmio pelo belo concurso prestado à nossa poética e popular tradição" (*Vida Laranjeirense*, 1932).

É como zeladora da tradição popular, então vista como verdadeira depositária da nacionalidade, que Bilina é apresentada aos olhos da sociedade laranjeirense da época, e não como mãe-de-santo de um terreiro de Xangô, religião espúria, ou melhor, superstição e feitiçaria sujeitas à repressão.

Nesse contexto ambíguo de representação e atuação sobre o simbólico, a mãe-de-santo nagô se situa estratégica e ambigüamente no ponto de inserção entre o permitido e exaltado, e o proibido e estigmatizado.

O contexto fornece-lhe os quadros e as categorias da linguagem (Bakhtin, 1979), e reforça-se, assim, a etnicidade nagô não só como forma de expressar sua diferença em relação aos torés em expansão, mas também de garantir um espaço de sobrevivência em meio à repressão. O Xangô poderia ter sua imagem melhorada perante a sociedade mais ampla se apresentado como a "tradição dos africanos", legado que, neste momento, era avidamente reabilitado por toda uma corrente de intelectuais que se ocuparam de pensar a cultura brasileira e o papel que nele desempenhavam os diversos componentes étnicos da nacionalidade.

### *O Padre, as tradições e o nagô*

A nível local, tais idéias eram veiculadas, sobretudo, através do padre e do professor,<sup>7</sup> personagens que aparecem

7. Embora o terreiro tenha sido também objeto de estudo dos cientistas, a presença destes é bem mais recente que a do professor primário e do padre. Somente na década de 50 é que, segundo a orientação

com freqüência no discurso da mãe-de-santo, quando se refere às suas relações com as camadas dominantes. O papel desses intelectuais, na difusão e polarização das concepções oficiais de mundo vigente entre as camadas cultas, tem sido analisado por Antonio Gramsci que, do mesmo modo, chama a atenção para o caráter heteróclito, fragmentário e incoerente das concepções de mundo e de vida das camadas subalternas (Gramsci, 1978:183-190).

Em Laranjeiras, a Professora Zizinha e o Padre Filadelfo eram tidos como grandes incentivadores das "tradições da cidade", entre as quais procurar-se-á encaixar o nagô, o reduto da tradição africana. A esse respeito é significativa a postura revelada pelo padre, um filho da terra que assume a paróquia em 1904 e a detém até meados da década de 60, diante dos cultos afro-brasileiros que floresciam nos domínios do seu território evangélico.

Membro da Academia Sergipana de Letras, o padre participava das tertúlias dos intelectuais locais e escreveu a "História de Laranjeiras", onde, após apresentar um histórico dos templos católicos da cidade, refere-se ao Candomblé nos seguintes termos:

#### "Devoção de Santa Bárbara

##### Candomblé

Laranjeiras foi um centro importador de africanos em razão do desenvolvimento de sua lavoura. Por isto, perduram em seu meio os remanescentes desta raça com todas as suas *tradições e superstições*. A *devoção a Santa Bárbara* tem resistido aos embates dos anos na voragem destruidora dos tempos. Africanos e crioulos reúnem-se invocando Santa Bárbara oferecendo-lhe sangue de carneiro e de galos sacrificados segundo um rito próprio, comendo com acassá, angu e fubá as inocentes vítimas começando depois

metodológica então dominante, os antropólogos aí chegam buscando africanismos e concluindo que o grupo representa um disfarce de sipes nigerianas dedicadas ao culto dos deuses da agricultura (Bezerra, 1954).

as danças de Candomblé, que se prolongam por sete ou oito dias.

São tristes e monótonos cânticos partidos de peitos saudosos de areiaes africanos. Subitamente desmaia uma companheira que julgando-se com o santo no corpo é levada aos pés de Santa Bárbara, donde volta mais tarde para recomeçar o Candomblé.

Esta *raça* mártir e sofredora *vai desaparecendo* lentamente no Brasil pela ação destruidora da morte e *pela absorção purificadora de raça branca*, ficando tão-somente uma negra sombra de um triste passado" (Oliveira, 1942:49-50, grifos meus).

Sua argumentação repousa em dois eixos que se cruzam: o da raça inferior, que vai desaparecendo pela ação purificadora da raça branca, e o da cultura, constituído de "tradições e superstições" que têm resistido aos tempos. Dentre estas figuras a "devoção a Santa Bárbara", ou seja, o Candomblé que o tempo não conseguiu extirpar. Assim sendo, embora o veja ainda como um território de outra crença, ou melhor, de superstição, não há por que lhe declarar luta aberta. Tal ação, aliás, seria inócua. É a lição que traz a história. Mais viável será atuar sobre a superstição, descartando-a de aspectos considerados mais inconvenientes e incompatíveis com os valores católicos dominantes, ratificadores, também, da própria ordem da sociedade, e apresentar a forma religiosa divergente simplesmente como "tradição africana", entranhada na tessitura do ser laranjeirense. Por aí se explica, talvez, a tolerância do padre, que, diante da denúncia de que uma professora, membro da Pia União das Filhas de Maria, freqüentava o terreiro nagô, tê-la-ia tranquilizado quando, aflita, justificava sua presença esporádica ao Candomblé como um encargo deixado pelos seus pais que tinham "santos africanos", retrucando: "vais porque és laranjeirense".

Desse modo, ao fazer da "superstição" uma "tradição", o padre se permite coexistir tranqüilamente com o Candomblé, permissividade que se expressa na afirmação da mãe-de-santo nagô: "o padre nunca incomodou a nós, o pessoal de Santa Bárbara".

As relações de cordialidade entre o terreiro nagô e o agente local da Igreja Católica assentam numa situação de compromisso, em que a exclusividade da Igreja Católica, naquilo que se pretende realmente exclusiva, não se sente ameaçada pela "tradição africana"; doutro lado, o nagô não vê o catolicismo como um rival, mas antes como a religião que deve ser de todos e à qual o nagô se acrescenta. A exigência do batismo católico para os que pretendem ingressar no nagô é, a esse respeito, significativa, e reconhece a exclusividade da religião dominante, através de seus agentes, de realizar "ritos de inserção da biografia individual na sociedade civil".<sup>8</sup>

Convém registrar que, pela via da tradição, muitas outras manifestações culturais das camadas populares, algumas delas dadas como africanas, integravam-se já aos rituais de negros, que, através da Igreja, incluem-se na ordem da sociedade dos brancos. Referindo-se a um dos templos da cidade, que tem como patronos São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, diz o padre:

"Os homens de cor concentraram todas as suas devoções neste templo, onde nas célebres e tradicionais festas de Reis mais de cem pretos se apresentam (fantasiados, representando os Reisados, Cheganças, Congos, Taieiras, Mouramas, Marujadas e Maracatus), comemorando as guerras entre os Cristãos e os Mouros, entoando cânticos à Virgem do Rosário, vencedora em Lepanto" (Oliveira, 1942:49).

Na medida em que apregoam a vitória do catolicismo sobre outras crenças e, por essa via, veiculam os valores ideológicos dos brancos, os quais controlam seus espaços

8. Isto parece corroborar a hipótese de Pedro A. Ribeiro de Oliveira, segundo a qual a coexistência de religiões só "é possível onde não afeta o poder religioso do clero católico", e a permissividade religiosa se aplicaria apenas aos "bens religiosos de consumo individual, privatizado", enquanto a Igreja resguardaria ciosamente sua exclusividade no nível do público, tentando manter o monopólio dos "ritos de integração da biografia individual na sociedade civil", entre os quais se situariam o batismo e demais ritos de passagem" (Oliveira, 1977).

de apresentação e são homenageados em seus rituais, tais tradições, ou folguedos, como são geralmente denominadas, colocam-se como elementos de ratificação da ordem e da legitimação social, destituídos, pois, de capacidade "de reservar para o negro, pelo menos simbolicamente, uma identidade e uma atitude a opor à dominância étnica do branco" (Brandão, 1977:170).

Não estou, com isso, afirmando que o Candomblé nagô "puro" se situa no mesmo nível de manipulação ideológica que os rituais de negros inseridos nas festas de Igreja. Estou afirmando que, no caso específico de Laranjeiras, o delineamento dos contornos da "pureza nagô" não se construiu independentemente das pressões da religião dominante, o que se expressa, por exemplo, na linguagem utilizada pelo nagô para falar da sua "pureza africana", que reveste muitas vezes a linguagem da religião católica, dos seus ritos, da sua parafernália litúrgica e dos seus valores.

Nesse contexto seria interessante falar um pouco sobre as linguagens dos "puros", pois a retórica da pureza assume expressões diversas. A linguagem usada na delimitação dos seus contornos, parece-me, tem muito a ver com a formação e a área específica de atuação do intelectual (padre, juiz, professor, médico, cientista etc.) que, a serviço da manutenção da hegemonia das classes dominantes sobre as camadas populares, exerce localmente um papel mais destacado nessa atuação (Gramsci, 1978).

Enquanto em Laranjeiras os sinais da África revestem a linguagem da religião dominante, na Bahia, onde a busca de "sobrevivências africanas" passou a ser uma preocupação dos cientistas desde os fins do século passado, e o comparativismo entre traços culturais dos candomblés baianos e da África passou a ser uma prática habitual, a "pureza nagô" se expressa através da linguagem da Ciência que, estudando as diferenças entre os brancos e os negros — vale dizer, entre camadas dominantes e camadas subalternas —, escala essas diferenças transformando-as em desigualdade e tenta escamotear a domesticação através da valorização do primitivismo.

A função ideológica de destacar primitivismo — vale dizer “africanismos” — no interior de uma sociedade “civilizada”, “moderna” ou “capitalista” seria a de manter o negro no seu lugar, no lugar que lhe foi destinado pelo branco, o lugar de dominado, na medida em que os negros estariam interiorizando os elementos da sua própria dominação (Birman, 1980:20).

No terreiro nagô de Laranjeiras, os sinais da África, ao menos no processo de iniciação dos filhos de santo, aparecem depurados das representações que poderiam lembrar selvageria (eliminaram-se, por exemplo, derramamento de sangue na cabeça e os cortes no corpo do iniciado, a raspagem de cabeça). A linguagem ritual é a da Igreja Católica, com quem se misturam sem prejuízo da pureza africana.

Num caso como no outro, parece-me, a “pureza” é o recorte que é feito sobre os cultos afro-brasileiros que são classificados segundo um critério moral e valorativo (puro/impuro), e esta operação recobre as linhas do “domesticado” e do “perigoso”.

#### *A Linguagem da África como estratégia de sobrevivência*

A identificação do nagô com a África e o reconhecimento, por parte de setores dominantes, da herança cultural africana como tradição, tanto mais valoriza quanto mais fiel às suas origens, acrescida da idéia de que o nagô pratica só o Bem, vão criar para ele um espaço privilegiado na concorrência com os torés.

Uma das vantagens é o estabelecimento de monopólios temporários na prestação de serviços que habitualmente eram buscados pela população em vários centros. Isto ocorre nos períodos em que a polícia fecha os terreiros, mas permite o funcionamento do nagô.

Ao recorrer à África e à pureza da tradição africana guardada pelo seu terreiro como explicação para o fato de

se manter a salvo da perseguição policial, a mãe-de-santo está, evidentemente, ocultando razões que se vinculam, por exemplo, à sua rede de relações sociais, a pontos de apoio que teria entre os “brancos”, como também está fazendo uso de uma retórica bastante difundida na época entre camadas brancas e cultas, ao menos no Nordeste, e auferindo vantagens da sua singularidade africana. Para os outros terreiros, que gozavam da fama de praticar a magia e feitiçaria, atender sua clientela era empreitada extremamente arriscada, pois, na cidade, a proibição de funcionamento dos terreiros fora feita em nome do combate à feitiçaria e ao curandeirismo. Tal zelo para extirpar as práticas de cura que não se coadunavam com a ortodoxia da ciência assume, em Laranjeiras, uma força maior, pois o intendente local era médico e, como tal, partícipe de um saber construído e codificado na academia que desqualificava o saber popular e reivindicava, para si, o monopólio do tratamento do corpo.

É interessante observar que a própria perseguição policial movida aos terreiros serviu para intensificar o estigma de feitiçaria atribuído aos torés e, particularmente, a alguns deles, recrudescendo a perseguição que se intensificava, por vezes, segundo as linhas das alianças com políticos locais.<sup>9</sup>

O seguinte exemplo é elucidativo. Desafiando a proibição policial, um terreiro reuniu seus filiados e realizou um ritual, violentamente desfeito pelo delegado local. O pai-de-santo prometeu vingança, e, poucos dias depois, o delegado

9. Os chefes de terreiro que se vinculavam abertamente aos partidos e aos chefes políticos locais ficavam expostos à repressão mais violenta, quando o opositor chegava ao poder. A intensidade da perseguição movida ao terreiro Filhos de Obá em dados momentos é tida, por pessoas da cidade, como associada à explícita vinculação política do pai-de-santo com um dos chefes políticos locais. O papel da política na vida dos terreiros foi assim expresso por um informante: “Esse negócio de Candomblé e Xangô é como jogo. Quando a política e a polícia quer, vai. Quando não quer, manda fechar tudo, porque eles têm sempre um jeito de pegar nós”.

morre vitimado por um acidente. O fato foi atribuído à ação maléfica do tozezeiro\*, que se vê transformado num grande feiticeiro pela crença coletiva no poder da magia (Lévi-Strauss, 1967:193-213). Ele era líder de um terreiro africano que aderira ao Toré, e sua reputação de feiticeiro se firma e se realça, ainda mais, no contraste com o "nagô puro", tido como avesso à prática do Mal. Na medida em que sobre este não pesava o estigma da acusação de feitiçaria e curandeirismo, tinha, mesmo durante o período de perseguição policial, maior liberdade de ação, e, servindo-se das facilidades do funcionamento consentido, pôde aumentar sua clientela.

Se a identificação do Toré como centro de prestação de qualquer serviço, independente de uma avaliação ética dos seus resultados, atraía para eles, sobretudo para os mais afamados, uma clientela séqüiosa de ver seus desejos satisfeitos, mesmo com o concurso das forças do Mal, o mesmo movimento intensifica o fluxo de clientes também para o terreiro nagô. Representado como terreiro voltado para a prática exclusiva do Bem, atraía também os que, julgando-se atingidos pela feitiçaria dos torés, necessitassem neutralizar sua ação, desfazendo o feitiço. Nas palavras da mãe-de-santo nagô:

"...muito desse pessoal que vem aqui me procurar é pessoal que fica por aí, de toré em toré, pega essas coisas ruim e depois vem me procurar pra eu desmanchar. Eu não gosto de fazer esse serviço. Mas aparece muito" (Bilina).

Nessa dinâmica do feitiço-contrafeitiço está subjacente a idéia de que a África "pura" tem maior eficácia mágica que os "misturados", sendo capaz de desfazer os trabalhos\* feitos por aqueles. Essa avaliação externa do poder e da força\* dos chefes de terreiro é um elemento chave no sucesso dos mesmos, pois é através dessa retórica que se atrai para o Candomblé as "pessoas de fora", responsáveis por parte significativa das suas rendas.

Embora muitos autores apresentem a riqueza do Candomblé como sendo mantida pelos próprios filhos de santo,<sup>10</sup> concordo com Leni Silverstein quando afirma que tal "ponto de vista representa uma avaliação romântica e irrealista das necessidades do Candomblé e dos indivíduos que o compõem" (Silverstein, 1979:156). Estas geralmente são pessoas pobres, que não teriam condições de fazer as inversões exigidas para manter os gastos do Candomblé.

O terreiro nagô de Laranjeiras é constituído por um corpo de fiéis que, como foi visto, tem rendimentos baixos. Eles põem à disposição da mãe-de-santo: trabalho, bens em espécie e, em muito menor escala, dinheiro. Concordam, porém, que os gastos efetuados no terreiro excedem de muito a aplicação dos bens fornecidos pelos membros do grupo de culto à mãe-de-santo. Como esta não exerce, nos últimos tempos, outras atividades além das mágico-religiosas, e como suas rendas fixas provenientes de aluguéis de alguns imóveis são bastante reduzidas, conclui-se que os recursos empregados no terreiro vêm também de fora. São fornecidos, sobretudo, pelos clientes. Algumas vezes chegam ao terreiro sob o eufemismo de "pagamento de promessa".

A promessa, que é uma forma de adiar o pagamento de dádivas conseguidas dos orixás pela intermediação da mãe-de-santo, embora seja mais usual na relação orixá-mãe-de-santo-filho de santo, ocorre, também, na relação com os clientes, especificamente com certos clientes que mantêm

10. Esta posição é bastante explícita em Edison Carneiro:

"O candomblé é a casa das filhas — são elas que o sustentam, econômica e religiosamente. Cada filha deve, com o seu dinheiro, pagar as ricas vestimentas de seu respectivo Orixá e as comidas sagradas que se lhe devem depositar aos pés, nos dias que lhe são consagrados. A beleza exterior do candomblé está nas mãos das filhas, que devem apresentar-se bem vestidas, ornamentar a sala, limpar a casa, atender os convidados, dançar e cantar a contento, manter o respeito nas cerimônias públicas, às vezes cozinhar os restos das comidas sagradas para distribuição entre os assistentes. São o presente e o futuro do candomblé..." (Carneiro, 1967c:141-142)

uma ligação mais amiúde com a mãe-de-santo. São, muitas vezes, pessoas de classe média ou alta (fazendeiros, profissionais liberais, políticos), que, fazendo uso dos serviços mágicos prestados pelos terreiros, os retribuem através de dádivas que são apresentadas não como uma retribuição ao trabalho da mãe-de-santo enquanto agente do sobrenatural, mas como uma contrapartida dos dons dos orixás, cujas festas tais doações irão tornar mais ricas, permitindo que se coloque à disposição dos presentes maior volume de alimentos.

Atrás dessa linguagem da promessa se ocultam as alianças que se estabelecem entre a mãe-de-santo e pessoas cuja posição de classe permite assegurar não só a sobrevivência material do terreiro como o brilho de suas festas e facilitar sua relação com o nível institucional.

Impõe-se aqui uma comparação entre o modo como a aliança com pessoas que ocupam na estrutura social posições que lhes permitem dispensar ao Candomblé recursos e proteção que foi resolvida pelos "nagôs puros" de Sergipe e da Bahia. Nestes, a inclusão de pessoas das classes superiores se fez pelo alargamento da "família de santo" através da figura do ogã\*, que, em alguns terreiros, vai ser legitimado pela via da África através da incorporação dos obás\* de Xangô, "tradição africana" que aí se introduziu na década de 30. Na Bahia, ocupando o ogã\* posição definida na estrutura do grupo de culto, criaram-se, para os que desejassem assumir publicamente sua condição, mecanismos de participação nos rituais públicos em posição de destaque, operativos, sobretudo, quando o nível de legitimação do Candomblé é capaz de conferir, aos o que o protegem, prestígio e distinção sociais.

Em Laranjeiras os protetores não são incluídos na hierarquia formal do grupo de culto, mas se camuflam atrás da informalidade e fluidez da clientela. Sua contribuição financeira se expressa através de uma linguagem que, tomada de empréstimo à religião católica, tenta ocultar a relação da mãe-de-santo com o protetor, na medida em que a promessa, no contexto do catolicismo, é um contrato direto entre santo

e devoto que prescinde, via de regra, da mediação do especialista religioso.

As diferenças de linguagem através das quais se expressa, ou melhor, se esconde, a relação dos pais-de-santo com seus pontos de apoio dos extratos superiores podem ser relacionadas com o grau de reconhecimento público do Candomblé e de transformação do conteúdo religioso em mercadoria a ser consumida por leigos, aspectos visivelmente diferenciados em cidades como Salvador e Laranjeiras. Incluído entre as mais legítimas tradições da cidade, valorizado em função de sua "pureza africana", o terreiro nagô de Laranjeiras tem resistido às investidas, no sentido de se apresentar fora do seu contexto religioso ou de permitir que suas danças sagradas sejam transformadas em espetáculos para estranhos apreciarem. Na história do grupo tem-se notícia apenas de um deslocamento, com o fim de fazer uma "apresentação na Faculdade", em Aracaju, no início da década de 60. Na mesma ocasião, apresentava-se também o terreiro nagô de Laranjeiras que se misturara com o Toré, além de um outro terreiro de Aracaju. Do confronto com o terreiro rival, que adotara em grande medida o modelo baiano de danças e de vestes rituais coloridas, resultara um saldo negativo para o "nagô puro". Estava, evidentemente, menos aparelhado para agradar ao grande público, sequioso de um espetáculo visualmente bonito e de emoções fortes despertadas pelas possessões de santo, então oferecidas, em larga medida, pelo seu opositor. Por outro lado, também, pouco satisfaz aos interesses específicos dos estudantes, preocupados em identificar os componentes africanos dos dois terreiros, que eram mais visíveis no seu rival, uma vez que o padrão de referência de que dispunham os estudantes era a literatura afro-brasileira, elaborada com base nos candomblés nagôs da Bahia, cujo modelo, em parte, ele copiara. Com tal experiência o nagô deve ter percebido que, para ingressar com vantagens nesse esquema, seria necessário atualizar seu acervo de traços rituais, ou seja, abrir mão do que era tido e apresentado como sinais de fidelidade à África. A opção seguida foi resguardar a "pureza" do terreiro e declinar das solicitações que passaram a ser mais freqüentes e agressivas na década de 70,

quando o Estado, em busca de legitimidade popular, através do seu órgão de turismo, passa a apoiar e promover, juntamente com as Federações de Umbanda e de Cultos Afro-Brasileiros, os festivais de Iemanjá e Oxum, com deslocamento de centenas de terreiros para a praia. A recusa em se alinhar com os "misturados" é feita em nome da África, e, ao mesmo tempo, passa a ser um sinal a mais, invocado para compor sua distinção africana, o que se repete também na recusa em se filiar às Federações, conforme foi anunciado no capítulo III.

As Federações, como têm mostrado vários estudiosos, têm não só permitido aos políticos institucionalizarem, com fins eleitorais, a dominação religiosa exercida nos terreiros, como também, ao substituírem a polícia na fiscalização dos cultos, assumirem uma nítida função de controle e integração destes à ordem da sociedade e aos valores dominantes (Brown, 1974; Silva, 1976; Velho, 1975; Ortiz, 1978).

A federalização é o processo através do qual se permite a existência legalizada dos terreiros. Estes devem filiar-se a alguma Federação e constituir uma Diretoria, organizada em moldes burocráticos, que será responsável pelo terreiro perante a Lei. Tal intermediação burocrática, estabelecida pelas Federações, é terminantemente recusada pelo terreiro nagô, em nome da sua "pureza" africana. Respondendo aos dirigentes de Federação, que a ameaçavam com a polícia se não se filiasse, diz a mãe-de-santo: "A África nunca foi empitada e nós não vai agora misturar com Federação".

Enquanto a intermediação pela via da Federação é, em princípio, calcada no modelo racional burocrático,<sup>11</sup> a intermediação utilizada pelo terreiro nagô é mais tradicional, baseada no acesso pessoal a indivíduos de prestígio nos setores dominantes. É fazendo uso dessa via informal de intermediação que o terreiro nagô se permite recusar a intermediação das Federações sem ser molestado. Embora os dois

11. Sobre o modelo racional burocrático nos cultos afro-brasileiros vide Yvonne Velho (1975).

tipos de intermediação não sejam incompatíveis,<sup>12</sup> a eficiência do modelo tradicional e, doutro lado, sua adequação ao estilo do terreiro, fazem com que a mãe-de-santo no seu relacionamento com os setores dominantes, tendo diante de si dois possíveis caminhos — o legal, afirmando que através da Federação todos terão os mesmos direitos e as mesmas garantias perante a lei, e o outro, não legalizado mas igualmente legítimo, através do qual o indivíduo abre caminho pela vida na base de manipulação pessoal de recursos sociais (Fry, 1978) —, opte pelo segundo tipo de intermediação, que se constitui num desdobramento da "ideologia do favor" (Schwarz, 1977). Convém acrescentar que a adoção desse modelo funciona ainda como um poderoso sinal diacrítico, marcando fronteiras em relação aos outros grupos de culto de posse da cidade, uma vez que é o único terreiro da localidade que, em nenhum momento de sua história, faz uso de intermediação pela via burocrática.

Reforça-se, assim, a mística da pureza africana, e a adoção deste modelo vai permitir à mãe-de-santo utilizar a linguagem da África como uma estratégia de sobrevivência diante do dilema em que é colocada: a base sobrenatural da sua força\* vem da sua capacidade de manter a herança recebida dos ancestrais sem "mistura", ou seja, da reprodução da tradição, tarefa que se torna ingrata na medida em que o capitalismo penetra na vida dos cultos e tenta transformá-los em mercadoria. O dilema se torna mais crucial quando se sabe que é entre as camadas médias e altas da sociedade mais ampla — portanto mais comprometidas com o movimento do capital e interessadas no uso político deste, muitas vezes fazendo do nacionalismo cultural um mecanismo de dominação — que ele vai buscar os recursos necessários à sua sobrevivência.

12. Yoshiko T. Mott mostra como em Marília (SP) os terreiros mais antigos e de prestígio, embora filiados às Federações, resolvem seus problemas com a polícia, apelando antes para a ajuda de amigos e apoio de pessoas influentes na cidade do que para a intermediação da sua Federação (Mott, 1976:95).

A solução encontrada pela mãe-de-santo, incorporando os recursos advindos das camadas superiores pela via da clientela, mantendo os "protetores" fora dos limites da "família de santo" e, portanto, dos espaços dos rituais públicos (associado à pequena significação do turismo na cidade), tem-lhe permitido, até agora, usufruir dos recursos dos dominantes sem ingressar no circuito do candomblé-espetáculo e sem abrir mão do que é apresentado como os traços indicativos da sua fidelidade à África. Até quando sua sucessora poderá manter esse duplo jogo parece-me uma questão em aberto. O certo é que a tradição e a "pureza africana" são utilizadas pelo terreiro, de modo diferente, em dois momentos diversos da história do grupo e de sua relação com a sociedade mais ampla, e visam, no final, o mesmo objetivo: a sobrevivência do grupo.

Na década de 30, quando, sob o influxo da valorização da África, os intelectuais, operando as categorias de Religião e Magia, Bem e Mal, fazem um recorte sobre os africanos mais "puros", privilegiando-os no processo de legitimação e legalização que então se observa, o terreiro nagô vai usar na sua "pureza africana" para se livrar da perseguição policial e dispor de um espaço que lhe permite auferir vantagens na concorrência com os torés, àquela época em plena expansão, mas sujeitos a forte estigma e repressão. Essa estratégia, que reflete, no âmbito local, um movimento de caráter mais amplo, pelo menos regional, estende-se pela década seguinte, e encontra ressonância no culto que a cidade presta ao seu passado, representado por riquezas construídas com o concurso do africano.

Para avaliar como, nesse momento, a linguagem da África era eficiente na busca de um espaço para sobrevivência, ou pelo menos uma sobrevivência sem os sobressaltos da repressão policial, é que o nagô, que se atualizara pela via da Bahia e incorporara também a tradição dos caboclos, tornando-se pelo menos de dupla tradição, ao tentar escapar à perseguição policial, registrando-se em cartório como enti-

dade civil, vai fazê-lo utilizando uma linguagem de África (capítulo III).

Num momento posterior, que em termos de Sergipe parece iniciar-se na década de 60, quando a legitimidade conseguida no Sul pela Umbanda atinge o Nordeste, acompanhando o próprio movimento de expansão desta forma religiosa que exalta o caboclo, a legitimidade dos cultos antes circunscrita pela "pureza africana" se alarga, para englobar também os torés. Tal movimento coincide com um melhor aparelhamento da indústria cultural e sua maior eficácia e agressividade em transformar religiões exóticas em "instituições nacionais lucrativas", tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista político (Fry, 1977a).

Nesse novo contexto, se a linguagem da "pureza africana" já não é necessária para lhe assegurar legalidade, reconhecida e estendida agora também aos "misturados", através das Federações, é inegável que o discurso da fidelidade à África lhe confere unicidade e mais legitimidade no segmento afro-brasileiro local. Passando pelo ideário dos dominantes a respeito da participação e significação dos grupos étnicos na formação de nacionalidade e, especificamente, na história da cidade, os participantes do nagô vão utilizar a linguagem da pureza africana como um instrumento na estratégia de sobrevivência do terreiro, que se mantém com os recursos dos dominantes e tenta escapar à inclusão no esquema turístico.

Neste sentido é que a fidelidade a uma tradição dada como africana não se constitui em uma "explicação" em si, pois a tradição enquanto "produto" cultural é

"como o trabalho morto na concepção de Marx, só possui eficácia na medida em que é acionado pelo trabalho vivo, isto é, absorvido e recriado na ação social concreta. A cultura constitui portanto um processo pelo qual os homens orientam e dão significado às suas ações através de uma manipulação simbólica que é atributo fundamental de toda prática humana" (Durhan, 1977:34).

Desse modo, a linguagem da etnicidade nagô dá lugar, ao menos, a um espaço de sobrevivência dentro da sociedade mais ampla, espaço onde a tradição não tem um significado unívoco inserido em si mesmo, mas admite uma polissemia que se expressa e se atualiza na prática social.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, uma questão sempre recorrente é a hegemonia nagô. Dela têm se ocupado, com frequência, os estudiosos do negro no Brasil, que, para explicá-la, têm recorrido a fatores diversos. Nina Rodrigues, que inicialmente a explicava pelo predomínio numérico dos nagôs sobre os demais povos africanos aqui introduzidos, vai ampliar seu esquema de modo a incluir a difusão da língua e a organização do sacerdócio nagô como fatores dessa hegemonia (Rodrigues, 1977:215).

Esse ponto de vista aparece bem mais elaborado em Edison Carneiro. Jogando com fatores econômicos, demográficos, sociais e culturais, o autor argumenta que como decorrência "do estado social que haviam atingido na África", onde os deuses nagôs eram divindades "já quase internacionais", e do conceito que deles se fazia no Brasil, os nagôs da Bahia se constituíram numa espécie de elite e impuseram suas religiões aos demais escravos. O tráfico interno teria sido um elemento importante no intercâmbio religioso dos povos africanos aqui reunidos, e a concentração de negros nagôs na Bahia, em fins do século XVIII, dera o retoque final para a construção e a hegemonia do modelo de culto que aí surge, sobretudo nos centros urbanos, onde o negro dispunha de dinheiro e liberdade indispensáveis à existência do culto organizado. Da Bahia, e dos focos secundários de Pernambuco e Maranhão, o modelo ter-se-ia irradiado para o resto do Brasil, sendo copiado em maior ou

menor grau a depender do vigor dos cultos locais já estabelecidos. Isto permitiria a delimitação de diferentes áreas em que a presença de cultos de origem africana, na forma em que são encontrados,

"acompanha as linhas de dispersão (tráfico interno) de escravos até a abolição, embora os movimentos posteriores, e especialmente os atuais, da população brasileira já estejam, paulatinamente, ampliando, complicando e transformando este esquema" (Carneiro, 1964:137).

Sem descartar a importância das migrações internas e de outros fatores significativos na análise da dinâmica cultural, percebe-se que, pelo menos desde o século XIX, os intelectuais passaram a desempenhar um papel significativo na hegemonia do nagô. O movimento de legitimação dos candomblés, que se inicia com os intelectuais evolucionistas apresentando o nagô como a forma mais adiantada das religiões africanas, contrastando-o com a magia dos outros povos, acompanha de perto o movimento de aproximação mítica com a África, da qual o nagô constituiria o representante mais "puro" e mais autêntico. Ao autenticar cartorialmente com o carimbo da ciência a "pureza" e "autenticidade" dos candomblés nagôs, os intelectuais estão fazendo com os produtores de cultura negra uma aliança que extrapola as fronteiras da academia (Vogt & Fry, 1982). Isto vai ter repercussões na expansão do modelo de culto pelo território nacional, interferindo, inclusive, nas linhas seguidas pela repressão policial que, ao menos temporariamente, ajustará o eixo do legal/ilegal ao eixo da Religião/Magia. Esta aliança afetou, a meu ver, não só a expansão do modelo nagô mas a própria configuração deste, cristalizado a partir de recortes e seleções dos traços culturais presentes nos territórios baianos autenticados como "mais puros" pelos intelectuais.

Ao transformar a "pureza nagô", categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e rivalidades, em categoria analítica, os antropólogos (através da construção do modelo nagô) contribuíram para a cristalização de conteúdos culturais que passam a ser tomados como

expressão máxima de africanidade. Contudo, a existência de terreiros que definem sua vinculação à África, especialmente à "tradição nagô mais pura" reconhecida pelos demais, invocando um acervo de traços culturais que difere do modelo nagô baiano, indica que a normatização da "pureza nagô", a partir da cristalização efetuada na Bahia, com o concurso dos intelectuais, é, se não arbitrária, pelo menos complicada, quando se pensa a identidade como algo que se constrói no processo de interação social, através de fronteiras estabelecidas pelo grupo, e não como algo dado que se confunde com uma unidade cultural reificada.

Por outro lado, a idéia de pureza tem muito a ver com a estrutura de poder da sociedade (Douglas, 1976). Significativamente, a delimitação dos contornos da "pureza" pelo nagô de Laranjeiras associa a linguagem da ortodoxia ao partilhar domínios comuns de um passado dualisticamente dividido entre Bem/Mal e Ordem/Desordem. Desse modo é que a degenerescência do "nagô puro" não resultaria de qualquer combinação, mas de combinações com formas religiosas socialmente definidas como inferiores, incorporando-se, assim, na configuração do puro/impuro o esquema de forças simbólicas da sociedade.

A ideologia da pureza, na medida em que pressupõe a existência de um estado original, ao ser transformada em categoria analítica vai privilegiar a busca das origens, dos "africanismos", e fortalecer a orientação metodológica em que os significados dos elementos culturais são tidos como inscritos em suas origens. A busca da "pureza" é também a busca das origens. É como se fosse necessário refazer a identidade do negro brasileiro para considerá-lo sempre um *estrangeiro*, um ser vinculado à África. Com efeito, a discussão sobre África, que se inicia na academia justamente no momento em que ao negro é estendido o estatuto jurídico de cidadão, vai adquirindo foros de legitimidade plenamente reconhecida nos anos 30 — quando a herança africana entra no bojo de preocupações regionalistas e nacionalistas —, estende-se no tempo e, ainda hoje, faz eco ao brado de alerta lançado por Sílvio Romero em 1888, no sentido de que se estudasse a África no Brasil.

Essa longa viagem de "volta à África", retorno bem mais tempestuoso e alongado do que o enfrentado pelos navios negreiros que faziam o percurso África-Brasil em apenas alguns meses, já dura, pois, quase um século.

A rota aberta inicialmente por Nina Rodrigues é alargada na década de 30, quando se procede à tentativa de legalização/legitimação do Candomblé, recortado, inicialmente, segundo critérios de "africanidade" — vale dizer, de conformidade ao modelo nagô. Nesse processo de busca de legitimidade é possível identificar três discursos que ora se superpõem, ora se sucedem; todavia, no fundo, aparecem entrelaçados: o discurso sobre a possessão, o discurso sobre Religião versus Magia e, por fim, o discurso sobre o primitivismo, o exotismo e a beleza do Candomblé.

Os dois primeiros retiram sua capacidade de convencimento, ou sua "força" — se se quiser usar um termo muito usual no mundo do Candomblé —, da Ciência. A possessão, no primeiro momento, é interpretada através da Psiquiatria, recorrendo-se a uma Psicologia de base organicista, que se casa bem com a Antropologia biológica dos determinismos raciais. Num segundo momento, ela é ainda incluída no campo da Psiquiatria; entretanto, fatores sociais e culturais ganham realce, e educação e higiene mental tornam-se palavras-chaves. Esta interpretação combina melhor com a Antropologia que proscrevera a raça como fator de interpretação do social e faz da cultura a sua palavra de ordem. É sob o primado da explicação culturalista, especificamente do relativismo cultural, que a possessão será libertada, mais tarde, do estigma do fenômeno "patológico" em que fora aprisionada pelos psiquiatras, quando tentaram colocar os cultos fora do alcance da Lei.

O discurso sobre Religião e Magia, esta conotada negativamente como um estágio anterior e inferior àquela, ou ainda como forma degenerada daquela, remete à Antropologia evolucionista do século XIX e aos esquemas evolutivos que, sob formulações diversas, retomam o positivismo comtiano, no qual a idéia de progresso e de crença absoluta na Ciência termina por se relacionar com a idéia de Moralidade. Pela via da Ciência, o Candomblé "nagô mais puro" é apre-

sentado como verdadeira religião, ideal e romanticamente transformado em reduto de "limpeza e moralidade", por oposição ao mundo mágico e amoral dos catimbós, torés, candomblés de caboclo, sessões de baixo-espiritismo etc.

Desse modo o destaque dado ao culto nagô pelos intelectuais era, ao nível teórico, um corolário do seu reconhecimento como forma religiosa de origem africana mais evoluída, em razão do que se explicava sua resistência e hegemonia no Brasil. Ao nível da prática e da organização, tal pressuposto reforçava a ortodoxia e a necessidade de controle sobre a pureza da religião, numa tentativa de impedir sua degenerescência em magia.

Nessa busca de legitimidade para o Candomblé mais africanizado, ao discurso racional da Ciência positivista se associa o discurso da Arte, e, por essa via, o Candomblé primitivo-exótico é transformado em Belo. Nesse processo de associação entre o exótico e o estético, a beleza passou a ser um dos atributos da religião do negro, constituindo-se numa forma particular de romantização e idealização do dominado.

A busca da legitimidade para o Candomblé (particularmente para o Candomblé mais africanizado), desenvolvida no Nordeste, e enfocada neste trabalho sobretudo nas décadas de 30 e 40, apresenta alguns pontos comuns em relação ao processo de legitimação da Umbanda ocorrido no Sudeste (Brown, 1974; Ortiz, 1978).

Destacam-se, por exemplo, no plano organizacional, a tentativa de criar entidades que substituiriam ou intermediariam o controle da polícia (Federações de Cultos, Serviço de Higiene Mental), e, no plano ideológico, a tentativa de "limpá-las" do estigma de feitiçaria, exploração e amoralidade, atributos que são firmemente rejeitados e tidos como componentes da identidade do pólo oposto que é assim desqualificado e ilegítimo: a Quimbanda por oposição à Umbanda e o Toré ou Candomblé de caboclo por oposição ao Candomblé africanizado.

O papel reservado à África constitui, a meu ver, a principal diferença entre o processo de legitimação da Umbanda e do Candomblé. Neste, a herança africana, sobretudo a

"nagô mais pura", é exaltada e apresentada como verdadeira religião, enquanto na Umbanda ela é proscrita e identificada com feitiçaria, relegada pois aos domínios da Quimbanda.

A exaltação da África no Nordeste e sua negação no Sudeste, num mesmo momento histórico e dentro de um mesmo campo simbólico — o da religião —, parece articular-se com as variações demográficas, históricas e econômicas das estruturas regionais e o modo específico de inserção do negro nessas estruturas. A alta concentração de negros no Nordeste e sua permanência nas camadas mais baixas da estrutura regional aponta mais fortemente na direção da África como tema de alta potencialidade ideológica. A celebração da herança cultural africana, usada no Nordeste como sinal diacrítico regional, permitira às elites locais justificarem, em relação ao Sudeste, o atraso daquela região pela presença maciça do negro, agora um trabalhador livre, no qual a emoção e o sentimento se sobrepõem à racionalidade necessária ao sucesso na ordem social competitiva, supostamente tão igualitária e democrática que toma elementos da cultura negro-africana e os transforma em símbolos que distinguem não só uma região mas o próprio país do resto do mundo, particularmente da Europa.

Nesse contexto dos anos 30 e 40, a celebração da herança cultural africana "mais pura" teria semelhanças com a valorização mítica do índio, que no século XIX é romanticamente idealizado e elevado à posição de objeto estético e antepassado mítico. A transformação do índio em símbolo da identidade nacional se fez através de um processo transfigurador da realidade que ocultava a expropriação das suas terras e as pressões de toda ordem a que eram submetidas as comunidades indígenas. Do mesmo modo, quase um século depois, apesar das muitas diferenças que certamente existem e da exaltação da África mítica e de sua herança cultural reificada, tal como ocorreu no Nordeste, confina o negro brasileiro a um gueto cultural isolado da corrente da vida e da sua posição na estrutura da sociedade, ocultando-se as desigualdades através da ênfase nas formas simbólicas de integração.

Essa busca incessante de "africanismos" implica, por outro lado, o reconhecimento de que a identidade do negro brasileiro é algo que se ata inexoravelmente a traços culturais que remeteriam à existência de uma cultura africana autêntica, cujos "pedaços" são continuamente procurados como tesouros a serem ciosamente guardados e preservados, porque atestadores da identidade negra.

Embora admita que a África é uma fonte de símbolos fortes para o negro brasileiro, merece ser ressaltado que os traços culturais, reais ou supostamente originários da África, por si sós, não conferem autonomia ideológica aos negros, uma vez que a origem não define necessariamente o significado e a função das formas culturais. Estas, como a identidade, constroem-se e ganham sentido no processo efetivo da vida social.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Mauro W. B. "Linguagem Regional e Fala Popular". *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. VIII, 1977.
- AMADO, Jorge. "Elogio de um Chefe de Seita". *O Negro no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1940.
- ARANTES NETO, Antônio Augusto. "Cultura Popular Conservadora". *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. VIII, 1977.
- ARAÚJO, Waldenir Caldeira. *Parentesco Religioso no Grande Recife*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional (mimeo), 1977.
- AUZIAS, Jean-Marie. *A Antropologia Contemporânea*. São Paulo, Cultrix, 1978.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1979.
- BARRETO, Paulo (João do Rio). *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Simões, 1951.
- BARRETO, Djalma. *Parapsicologia, Curandeirismo e Lei*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- BARRETO, M. Amália Pereira. *Os Voduns do Maranhão*. São Luís, s.d., 1977.
- BARTH, Fredrick. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, Little Brown, 1969.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.
- . *As Religiões Africanas no Brasil — Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações das Civilizações*. São Paulo, Pioneira — USP, 1971 (1960).
- . *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

- . "O Estado Atual da Pesquisa Afro-Americana na América Latina". *Boletim Sárepegbé*, Salvador, ano 1, n.º 2, 1975.
- . *O Candomblé da Bahia* — Rito Nagô. São Paulo, Nacional, 1978 (1958).
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- BEZERRA, Felte. "Notas Sobre um Folgado em Aracaju". *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*, Santa Catarina, n.ºs 17-19, 1954.
- BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, Carrego e Olho Grande, os Males do Brasil São* — Estudo de um Centro Umbandista numa Favela do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional-UFRJ (mimeo), 1980.
- BOURDIEU, Pierre. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- BRANDÃO, Maria de Azevedo. "Conversa de Branco: Questões e Não Questões da Literatura sobre Relações Raciais". *Revista Vozes*, Petrópolis, n.º 3, 1979.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavallhada de Pirenópolis* — um Estudo sobre Representações de Cristãos e Mouros em Goiás. Goiânia, Oriente, 1974.
- . *Peões, Pretos e Congos* — Trabalho e Identidade Étnica em Goiás. Goiânia, Editora Universidade de Brasília, 1977.
- . *Os Deuses do Povo* — um Estudo sobre Religião Popular. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- BROWN, Diana De G. *Umband: Politics of an Urban Religious Movement*. Ph.D. Dissertation Department of Anthropology — Columbia University (mimeo), 1974.
- CARNEIRO, Édison. "Situação do Negro no Brasil". *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
- . *Ladinos e Crioulos* — Estudo sobre o Negro no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- . *Dinâmica do Folclore*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965 (1950).
- . "Candomblé da Bahia". *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ouro, 1967a (1950).
- . "Martiniano Bonfim". *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ouro, 1967b.

- . *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Ouro, 1967c (1948).
- . *Religiões Negras e Negros Bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/INL-MEC, 1981 (1936-1937).
- CASCUDO, Luiz da Câmara. "Notas sobre o Catimbó". *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- . *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ouro, 1969.
- CAVALCANTI, Pedro. "As Seitas Africanas do Recife". *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
- CERQUEIRA, Luís. "Ulysses Pernambucano, Meu Mestre". *Ciclo de Estudos sobre Ulysses Pernambucano*. Recife, 1978.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia* — o Discurso Competente e Outras Falas. São Paulo, Moderna, 1980.
- COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa*. London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- COPANS, Jean. "Da Etnologia à Antropologia". *Antropologia — Ciência das Sociedades Primitivas?* Lisboa, 70, 1974 (1971).
- CORREA, Mariza. *As Ilusões de Liberdade — a Escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP (mimeo), 1982.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Religião, Comércio e Etnicidade: uma Interpretação Preliminar do Catolicismo Brasileiro em Lagos, no Século XIX". *Religião e Sociedade*, São Paulo, n.º 1, 1977.
- . "Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível". *Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n.º 1, 1979.
- DANTAS, Beatriz Góis. *A Taieira de Sergipe*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- . *Estudo de um Grupo de Culto Afro-Brasileiro de Laranjeiras*. Sergipe (mimeo), 1976a.
- . "Chegança". *Cadernos de Folclore*. Rio de Janeiro, MEC-FUNARTE, 1976b.
- . "A Organização Econômica de um Terreiro de Xangô". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.º 4, 1979.
- . "Repensando a Pureza Nagô". *Religião e Sociedade*, São Paulo, n.º 8, 1982a.
- . "De Feiticeiros a Comunistas, Acusações Sobre o Candomblé". *Dédalo*. São Paulo. USP. n.º 23, 1984.

- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976 (1966).
- DURHAN, Eunice Ribeiro. "A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna". *Ensaio de Opinião*, Rio de Janeiro, n.º 4, 1977.
- FANNON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- . "Pai Adão". *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ouro, 1967.
- FERRAZ, Aydano do Couto. "Volta à África". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, v. LIX, 1939.
- FREYRE, Gilberto. "O Que Foi o 1.º Congresso Afro-Brasileiro do Recife". *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- . *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1947 (1945).
- . *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959 (1943).
- . *Casa Grande e Senzala — Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964 (1933).
- . *Nordeste — Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem no Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1967 (1937).
- . *Sobrados e Mocambos — Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1968 (1936).
- . *Manifesto Regionalista*. Maceió, UFAL-DAC-MEC, 1976.
- . "Sobre Ulysses Pernambucano". *Ciclo de Estudos sobre Ulysses Pernambucano*. Recife, 1978.
- FRY, Peter. "Feijoada e Soul Food". *Ensaio de Opinião*, Rio de Janeiro, n.º 4, 1977a.
- . "Mediunidade e Sexualidade". *Religião e Sociedade*, São Paulo, n.º 1, 1977b.
- . "Manchester, Século XIX, e São Paulo, Século XX. Dois Movimentos Religiosos". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.º 3, 1978.
- FRY, Peter et alii. "Mafambura e Caxapura: na Encruzilhada da Identidade". *Dados. Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 24, n.º 3, 1981.

- GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- . *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, s.d.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- HARRIS, Marvin. *A Natureza das Coisas Culturais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968 (1964).
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- HERSKOVITS, Melville. "Estrutura Social do Candomblé Afro-Brasileiro". *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, n.º 3, 1954.
- . "Pesquisas Etnológicas na Bahia". *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 4-5, 1967 (1943).
- . "Sore Economic Aspects of the Afrobahian Candomblé". *Miscellanea P. Rivet*, México, v. II, 1958.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. "Negros e Brancos". *Cobra de Vidro*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- IANNI, Octávio. *As Metamorfozes do Escravo*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967 (1947).
- LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos de la Alta Birmania — Estudio Sobre la Estructura Social Kachin*. Barcelona, Anagrama, 1977 (1970).
- LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro — História de uma Ideologia*. São Paulo, Pioneira, 1969.
- LECLERC, Gérard. *Crítica da Antropologia — Ensaio Acerca da História do Africanismo*. Lisboa, Estampa, 1973.
- LEVI-STRAUSS, Claude. "O Feiticeiro e sua Magia". *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife, Jornal do Comércio, 1937.
- LIMA, Vivaldo Costa. "Os Obás de Xangô". *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 2-3, 1966.
- . "O Conceito de 'Nação' dos Candomblés da Bahia". *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 12, 1976.
- . *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia — um Estudo de Relações Intragrupais*. Dissertação de Mestrado. Salvador-UFBA, 1977.

- LUCENA, José. "Ulysses Pernambucano e sua Escola de Psiquiatria Social". *Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano*. Recife, 1978.
- LUZ, Marco Aurélio & LAPASSADE, George. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- MAIA, Vasconcelos. *O Leque de Oxum*. Salvador, Carlito Ed., s.d.
- MEDEIROS, Abaeté. "Xangô, Enfoques de Higiene Mental". *Revista de Psiquiatria*, v. XVII, n.º 25, 1974.
- MENDONÇA, Renato. *A Influência Africana no Português do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973.
- MENEZES, Eduardo Diatay de. "Elitelore versus Folclore, ou de como a Cultura Hegemônica Tende a Devorar a Cultura Subalterna". Comunicação apresentada ao Seminário de Cultura Brasileira-ANPOCS. Minas Gerais (mimeo), 1980.
- MOTA, Carlos Guilherme da. *Ideologia da Cultura Brasileira*. São Paulo, Ática, 1977.
- MOTA, Roberto. "Protesto e Conformismo no Xangô do Recife". *Ciência e Trópico*, Recife, v. 7, n.º 2, 1979.
- MOTT, Yoshiko Tanabe. *Caridade e Demanda — um Estudo de Acusação e Conflito na Umbanda em Marília*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social — UNICAMP, Campinas (mimeo), 1976.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-Africanismo na América do Sul — Emergência de uma Rebelião Negra*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. "Culturalismo e Contracultura". *Cadernos de Estudos Sobre a Contribuição do Negro na Formação Brasileira*. Rio de Janeiro, s. ed., 1976.
- OLIVEIRA, Agamenon Guimarães de. "Candomblé Sergipano — Subsídios para sua História". *Cadernos de Folclore Sergipano*, Aracaju, n.º 4, 1978.
- OLIVEIRA, Philadelpho Jonathas de. *Registro de Fatos Históricos de Laranjeiras*. Aracaju, Ávila, 1942.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. "Coexistência das Religiões no Brasil". *Revista Vozes*, Petrópolis, n.º 7, 1977.
- OLIVEN, Ruben George. *As Metamorfozes da Cultura Brasileira*. Comunicação apresentada no Simpósio "Antropologia e Movimentos Sociais" — UNICAMP (mimeo), 1981.

- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- . "Religiões Populares e Indústria Cultural". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro n.º 5, 1980a.
- . "Cultura Popular e Memória Nacional". *Cadernos do CERU*, São Paulo, n.º 13, 1980b.
- PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- PERNAMBUCANO, Ulysses. "Alguns Dados Antropológicos da População do Recife". *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia* (estudo de contato racial). São Paulo, Nacional, 1971 (1942).
- POLIAKOV, Léon. *Hommes et Bêtes — Entretiens sur le Racisme*. Paris e Haia, Mouton, 1975.
- QUERINO, Manuel. *A Raça Africana e os seus Costumes*. Salvador, Progresso, 1955.
- RAMOS, Artur. *O Negro Brasileiro — Etnografia Religiosa*. São Paulo, Nacional, 1951 (1934).
- . *Introdução à Antropologia Brasileira*. 3 vol. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1961 (1943).
- . *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1971 (1939).
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Andes, 1957.
- RIBEIRO, René. "Cultos Afro-Brasileiros do Recife — um Estudo de Ajustamento Social". *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. Recife, 1952. Número especial.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- . *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1977.
- RUSSELL, Bertrand. "A Virtude Superior dos Oprimidos". *Ensaio Impopulares*. São Paulo, Nacional, 1954.
- SÁ, João Marques de. "Abertura do Ciclo de Estudos sobre Ulysses Pernambucano". *Ciclo de Estudos sobre Ulysses Pernambucano*. Recife, 1978.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- SANTOS, Juana Eibein dos. *Os Nagôs e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- SCHWARZ, Roberto. "As Idéias Fora do Lugar". *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

- . "A Velha Pobre e o Retrartista". *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. I, n.º 2, 1982.
- SERRA, Ordep. *Na Trilha das Crianças* — Os Erês num Terreiro de Angola. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Antropologia Social — Universidade de Brasília (mimeo), 1978.
- SILVA, Anaíza Vergolino e. *O Tambor das Flores* — Uma Análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social — UNICAMP (mimeo), 1976 (1965-1975).
- SILVERSTEIN, Leni M. "Mãe de Todo Mundo — Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.º 4, 1979.
- SOUZA, Ailton Benedito de. "Uma Contribuição ao Enfoque do Problema Negro". *Revista Vozes*, Petrópolis, n.º 4, 1978.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco* (raça e nacionalidade no pensamento brasileiro). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976 (1974).
- SZAS, Tomas. *O Símbolo Sagrado da Psiquiatria*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- VALENTE, Waldemar. "Educador e Reformador do Ensino Primário em Pernambuco". *Ciclo de Estudos sobre Ulysses Pernambucano*. Recife, 1978.
- VELHO, Yvonne. *Guerra de Orixá* (um estudo de ritual e conflito). Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- VOGT, Carlos & FRY, Peter. "A Descoberta do Cafundó, Alianças e Conflitos no Cenário da Cultura Negra no Brasil". *Religião e Sociedade*, São Paulo, n.º 8, 1982.
- ZIEGLER, Jean. *O Poder Africano*. São Paulo. Difusão Européia do Livro, 1972.

#### JORNAIS

- Vida Laranjeirense* (Laranjeiras), 1931-1937.  
*O Perigo* (Laranjeiras), 1931.  
*O Cotinguiba* (Laranjeiras), 1899.  
*Gazeta de Sergipe* (Aracaju), 1974.  
*Diário Oficial do Estado de Sergipe* (Aracaju), 1947.

## GLOSSÁRIO

- ADARU — Comida ritual de base vegetal. Consta de milho cozido com feijão acompanhado de arroz preparado com leite de coco.
- ADIBORÓ-PEGAN — Seqüência ritual do terreiro nagô em que os filhos de santo imitam "trabalhar" com enxada de cabo curto.
- ÁGUA DO PÉ DO SANTO — Água contida nasoringas colocadas no altar.
- ALUMIADA — Diz-se da pessoa à qual se atribui dom sobrenatural.
- ALUMIAR OS SANTOS — Manter o local onde se encontram as pedras dos orixás iluminado artificialmente sempre que a luz natural não seja suficiente para iluminá-lo.
- ANGOLA — Nação de Candomblé.
- AXÉ — Ver *Força*.
- BAIXAR O SANTO — Incorporar orixá no fiel, o mesmo que "manifestar" e "descer".
- BARÁ — Ver *Lebará*.
- BASTÃO — Ver *Exó*.
- BATALHÃO — Um ajuntamento de pessoas para realizar uma tarefa em comum.
- BATISMO — Nome utilizado pelo terreiro nagô de Laranjeiras para indicar o ritual de iniciação através do qual se estabelece a ligação de uma pessoa com um orixá. Ritual de iniciação.
- BEBEMIÔ — Rito de encerramento dos festejos do terreiro nagô. A despedida dos orixás.

- BEG — Título dado a antigos chefes do terreiro nagô.
- CASA DE SANTO — O mesmo que terreiro.
- CABOCLO — Entidade sobrenatural geralmente representada como índio.
- CANDOMBLÉ — Termo usualmente empregado na Bahia para designar a religião afro-brasileira no seu conjunto, mas também o local do culto e as festas religiosas. Corresponde ao Xangô de Pernambuco, Alagoas e Sergipe.
- CATIMBÓ — Ritual ao qual se atribui origem indígena e que visa basicamente a solução de problemas.
- CENTRO — Local do culto. O mesmo que terreiro.
- CHORO — Rito funerário da tradição nagô.
- CONFIRMAÇÃO — Ritual que objetiva firmar um santo recebido por herança familiar ou por iniciação.
- CONSULTA — Ritual em que os chefes do terreiro recorrem aos orixás ou outras entidades a fim de resolver os problemas dos clientes.
- CORPO LIMPO — Corpo sem impureza. Para manter o corpo limpo é preciso observar as normas prescritas para diferentes ocasiões.
- CORPO SUJO — Corpo impuro. A impureza advém da não-observância dos preceitos rituais.
- CORTE DO INHAME — Rito anual que marca a oferta do inhame novo aos orixás.
- DAR AGUA AOS SANTOS — Renovar periodicamente a água dos recipientes de cerâmica que estão no altar e são dedicados aos vários orixás.
- DAR COMIDA AOS SANTOS — Colocar no altar os alimentos próprios das entidades.
- DAR CONTAS — Entregar ao fiel os colares com as cores simbólicas dos orixás.
- DESPACHO — Oferenda para orixá feita com finalidades diversas, como propiciá-lo, conseguir sua ajuda, atrapalhar alguém etc.
- DOGUM — Espada de metal que é insígnia de Ogum.
- DONO DO SANTO — Pessoa que tem obrigações para com uma entidade porque se submeteu à iniciação ou a recebeu como herança dos familiares.
- ENCANTADOS — Entidades identificadas como indígenas.
- ENROLADO — Terreiro que recorre a diferentes tradições rituais. O mesmo que misturado.
- ESQUERDA — O lado do Mal. O lado de Exu.

- EXO — Bastão de metal usado ritualmente pela mãe-de-santo nagô como símbolo da chefia do grupo.
- EXU — Entidade que serve indistintamente ao Bem ou ao Mal. Em Laranjeiras ressalta-se o seu caráter malfazejo e identificam-no com o Diabo.
- FEITORIO DE SANTO — Conjunto de práticas rituais através das quais a mãe ou pai-de-santo vincula uma pessoa a um determinado orixá. É um ritual de iniciação.
- FEREGUIM — Rito processional do terreiro nagô.
- FESTEJO — Conjunto ritual que inclui necessariamente sacrifícios de animais e realização de danças. Pelo caráter público destas assume a conotação de festa.
- FILHO(A) DE FÊ — O mesmo que filho de santo.
- FILHO(A) DE SANTO — Pessoa que se vincula a um terreiro.
- FORÇA — Poder místico atribuído a certas pessoas e objetos.
- FUNDAMENTO — Conhecimento do ritual e da doutrina da sua "nação".
- GUENGUÊ — Comida ritual que no terreiro nagô é distribuída no final dos festejos aos participantes do culto. É um mingau de milho que é tido como a "comida dos mortos".
- IANSÃ — Orixá que protege contra o raio. Identificada como Santa Bárbara no terreiro nagô, onde aparece como Insã.
- IAÔ — Pessoa que passou pelo ritual de iniciação.
- INSÃ — Denominação de Iansã no terreiro nagô.
- IGUÊ — Rito dos mortos realizados no terceiro dia dos festejos de sete dias.
- IJEXÁ — Nação de Candomblé.
- ILUMINADA (ALUMIADA) — Pessoa a quem se atribui um dom sobrenatural.
- IRMANDADE — Termo usado em alguns terreiros para indicar o conjunto dos seus filiados.
- JEJE — Nação de Candomblé.
- KETU — Nação de Candomblé.
- LAVAGEM DA PEDRA DO SANTO — O mesmo que lavagem do santo.
- LAVAGEM DE CABEÇA — Parte do ritual de iniciação.
- LAVAGEM DOS SANTOS — Rito realizado para retirar a poeira acumulada nas pedras dos orixás e renovar a "força" nelas contida.
- LEBARÁ — No terreiro nagô em Laranjeiras é tido como entidade que expulsa Exu e protege contra o Mal. Em outros

- lugares é tido como entidade jeje-daomeana correspondente ao Exu nagô iorubano. O mesmo que Elegbará, Elegbá.
- LEVAR O EBO — Levar comida para Exu na abertura dos festejos e, no final destes, todos os restos de alimentos rituais para jogar no rio, o domínio de Olokum.
- LEVAS — Insignias dos orixás.
- LIMPEZA — Ritual de purificação.
- LOKUM (OLOKUM) — Entidade do rio.
- MÃE-DE-SANTO — Chefe de terreiro do sexo feminino.
- MALE — Negro islamizado. Seguidor do maometismo.
- MALUNGO — Companheiro. Termo com que os escravos designavam os companheiros que vinham no mesmo navio.
- MANIFESTAÇÃO DE SANTO — Descida da entidade no corpo do fiel.
- MARIÓ — Folha de palmeira desfiada com fins rituais.
- MATANÇA — Sacrifício dos animais.
- MISTURADO — Terreiro que segue tradições rituais diversas.
- NAÇÃO — Refere-se ao conjunto de crenças e práticas rituais apresentadas como a tradição do terreiro.
- NAGÔ — Termo que no Brasil genericamente era aplicado aos africanos procedentes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria. Uma das "nações" de Candomblé. Denominação de um dos terreiros da cidade de Laranjeiras que se identifica como "africano puro" por oposição aos demais que seriam torés, de origem indígena e misturados.
- OBRIGAÇÃO — Preceito ritual.
- OGÁ — Personagem que pode ter funções rituais ou, simplesmente, mediar as relações do terreiro com a sociedade mais ampla. Espécie de protetor do terreiro.
- OGODÔ — Orixá que no terreiro nagô é considerado o mais importante de todos os orixás, tendo seu correspondente no Santíssimo Sacramento. Por outros lugares, como na Bahia, Ogodô é dado como um dos Xangôs.
- OGUM — Orixá da guerra e do ferro.
- OMOLU — Orixá das doenças de pele.
- OÓ — Comida ritual preparada à base de inhame machucado, destinada a Lebará.
- ORIXAS — Divindades tidas como africanas que entram em contato com os homens através da possessão.
- ORIXAS DE FRENTE — Entidades que fazem o Bem.

- PAI DA COSTA — Entidade cultuada no terreiro nagô com características de espírito de antepassado.
- PAI-DE-SANTO — Chefe de terreiro do sexo masculino.
- PATRÃO — Nome que no terreiro nagô recebe o sacrificador dos animais.
- PEGÊ — Santuário. Local onde estão as pedras dos santos e seus apetrechos rituais.
- PRIMEIRA RODA — Ver *Roda*.
- QUARTO DE SANTO — O mesmo que pegê.
- REPAROS — Consultas. Olhar os búzios e propor soluções.
- RODA — Dança ritual. Além da disposição dos figurantes na dança, indica seqüências rituais: a roda das virgens, a primeira roda, a roda dos orixás.
- RODA DAS VIRGENS — É a primeira das danças do terreiro nagô sendo constituída por mulheres virgens e crianças.
- SALVAR AS ENTRADAS — Saudar as entidades que dominam as portas e demais entradas: Lebará e Exu.
- SANTO — Uma das denominações dadas às entidades sobrenaturais. O mesmo que orixá.
- SANTOS DA COSTA — Orixás. Pedras onde estariam fixados os santos.
- SANTOS DE PEDRAS — Pedras nas quais estariam fixados os orixás.
- SANTO FORTE — Orixá ao qual se atribui grande poder sobrenatural.
- SANTOS QUE NÃO DESCEM — Santos que não se incorporam nos fiéis. Em muitos casos porque não têm pessoas que lhe sejam dedicadas.
- TA — Partícula que antecede as referências ao nome de africanos do sexo feminino; indica respeito. Masculino: Ti.
- TAIEIRA — Grupo de dançarinas que se apresenta na festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário em Laranjeiras.
- TAMBOR — Instrumento ritual.
- TAMBOR-MESTRE — Tambor que, em virtude de qualidades místicas especiais que lhe são atribuídas, inicia os toques rituais.
- TERREIRO — A casa de culto. O conjunto das pessoas que sob a chefia de um pai ou mãe-de-santo formam um grupo de culto.
- TI — Partícula que antecede as referências ao nome dos velhos africanos do sexo masculino; indica respeito. Feminino: Ta.

- TIRAR IAÔ DO QUARTO — Uma das fases finais do ritual de iniciação dos terreiros que inclui como parte do "feito-rio de santo" a reclusão da inicianda.
- TOADAS — Cantigas dos orixás.
- TOQUE — A batida dos tambores. Festa de Candomblé.
- TORÉ — Terreiro de caboclo. Aquele que mistura tradições rituais diversas.
- TOREZEIRO — Adepto do Toré.
- TRABALHAR COM A ESQUERDA — Trabalhar com Exu. Fazer o Mal.
- TRABALHO — Atividade ritual. O termo é mais usualmente empregado para designar as atividades privadas.
- UMBANDA — Forma religiosa de possessão à qual se atribui componente banto-africano, indígena e espírita.
- XANGÔ — Orixá africano ligado aos raios, trovões e tempestades. Por uma ampliação de sentido, o termo designa o lugar e o conjunto das cerimônias religiosas em Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Neste último sentido equivale ao Candomblé da Bahia.
- XERÉ — Pequeno chocalho ritual.
- ZELADOR DE SANTO — Pessoa que cuida de santuário doméstico quase sempre recebido dos familiares falecidos.
- ZELAR OS SANTOS — Mantê-los em lugar claro, dar comida e água.

Impresso na **Prol** editora gráfica Ltda  
03043 Rua Martim Burchard, 246  
Brás - São Paulo - SP  
Fone: (011) 270-4388 (PABX)  
com filmes fornecidos pelo Editor.



A aventura pela qual nos conduz a autora neste livro envolve, em primeiro lugar, uma descrição detalhada do campo das religiões afro-brasileiras de Laranjeiras, mostrando o percurso histórico dos terreiros e os dois pólos simbólicos que organizam sua diferenciação interna; o pólo da pureza nagô e o pólo da "mistura" nos terreiros "toré". Mas, sempre extrapolando, primeiro da vida singular da Mãe Bilina para o contexto mais amplo de Laranjeiras, segundo para os movimentos de repressão e proteção dos terreiros do Nordeste como um todo, e, finalmente, para a configuração simbólica das religiões afro-brasileiras a nível nacional, a autora consegue demonstrar que o "precipitado" afro-brasileiro de qualquer momento ou lugar é resultante, como já disse, dos conflitos e alianças dentro e fora dos terreiros. Assim, na Bahia, os terreiros nagô mais tradicionais são menos atacados pela polícia que os "terreiros de caboclo", ou seja, os mais "sincréticos", já que os primeiros podem contar com o forte apoio de poderosos intelectuais e políticos.

Sugere esta análise, que se poderia até interpretar o fenomenal sucesso dos recentes "blocos afro" do carnaval baiano não apenas através dos esforços de autoafirmação dos negros baianos como africanos, como também pelo estímulo nesse sentido dado pelos políticos, antropólogos e ideólogos locais - ansiosos por fortalecer os aspectos tidos como "positivos" da cultura local negra -, como ainda por aquilo que afirma a distinção e singularidade da Bahia em contraste com o resto do país.

*Do Prefácio de Peter Fry*