

## **O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras**

*Vagner Gonçalves da Silva*  
*Doutorando em Antropologia – USP*

**RESUMO:** O artigo elabora uma reflexão sobre os estudos das religiões afro-brasileiras que trataram da inserção do candomblé no contexto urbano (Rio de Janeiro e São Paulo). Tem por objetivo rever as diferenciações (como pureza/sincretismo, Nordeste/Sudeste, nagô/banto) presentes nos modelos etnográficos clássicos e contemporâneos da macumba, umbanda e candomblé.

**PALAVRAS-CHAVE:** etnografia e religiões afro-brasileiras.

“Todas as feitiçarias têm poucos adeptos e muitos adversários,  
até o instante em que mudam de denominação.”

Charles Fort

É provável que hoje em dia sejam raras as cidades brasileiras em que não haja pelo menos um terreiro. O terreiro, como é chamado o local de prática dos cultos afro-brasileiros como o candomblé e a umban-

da, proliferaram por toda parte e participam como instituição popularmente reconhecida e perfeitamente incorporada no cotidiano da vida urbana das cidades.

Procurando localizar o lugar que ocupa a cidade nos estudos das religiões afro-brasileiras, vê-se que a ela sempre esteve associado o processo de surgimento e desenvolvimento dos terreiros, marcadamente no período escravagista brasileiro. Isto porque a cidade sempre foi vista como o espaço propício para a reunião de negros (libertos ou cativos) que circulavam com relativa liberdade pelas ruas, como escravos de ganho ou de aluguel, e se agrupavam em confrarias profissionais – como as de “carregadores” –, ou étnicas e religiosas – como as das “irmandades católicas dos homens de cor”, que agregavam os escravos de uma mesma etnia africana (Mattoso, 1988; Reis, 1988). Em algumas cidades, como Salvador, foi destas irmandades que teriam saído as fundadoras de famosos terreiros de candomblé, como a Casa Branca do Engenho Velho, entre outros (Verger, 1981:28).

Por outro lado a cidade, embora reconhecidamente importante para o desenvolvimento dos candomblés nordestinos no período colonial e escravagista brasileiro, será apontada, na literatura especializada, também como o principal elemento desagregador deste culto, no período pós-abolição (1888) e de sedimentação de um modo de vida urbano – principalmente a partir dos anos 30 –, processo que é exemplificado pelas sincréticas e desvalorizadas macumbas e umbandas do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Partindo desta ambigüidade presente nas interpretações da relação entre o terreiro e a cidade, o objetivo deste trabalho é retomar criticamente os textos de autores de referência obrigatória nos estudos das religiões afro-brasileiras, nas quais tais interpretações são encontradas, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, sobretudo Roger Bastide e autores contemporâneos por eles influenciados, procurando mostrar que se a inserção do candomblé nas grandes cidades foi analisada de modo “negativo” (como no caso da macumba) isto

deveu-se, por um lado, à valorização de determinadas tradições religiosas associadas às noções de pureza e autenticidade ritual dos terreiros nagôs nordestinos e, por outro, à desqualificação da cidade (tida em suas características “patológicas” e “seculares”), que se acreditava antagônica *per si* ao mundo comunitário e sacralizado dos terreiros.

## 1. Nina Rodrigues: o pioneiro

Singularmente, o texto inaugural dos estudos das religiões afro-brasileiras, existentes entre nós há pelo menos três séculos, consiste numa obra de divulgação médico-científica, escrita somente em fins do século passado, publicada em francês, em 1900, e dedicada à *Société Médico-psychologique* de Paris. Trata-se de “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935), do médico-legista Raimundo Nina Rodrigues. Neste livro, o autor mostrava as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, por meio do estudo de sua mentalidade religiosa, considerada “patológica”, “atrasada” e “incapaz” de manipular as “elevadas abstrações” exigidas pela religião monoteísta.

“O animismo fetichista”, obra de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época e, embora não possamos defini-lo exatamente como de cunho antropológico (pelo menos no sentido crítico que atribuímos hoje em dia a essa ciência), acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ele, definindo, por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos afro-brasileiros.

Os pontos deste texto que aqui serão ressaltados – e de “Os africanos no Brasil” (1977; 1ª ed. 1932), a obra póstuma de Nina Rodrigues, que procurou ampliar e sistematizar o quadro descritivo das sobrevivências africanas já iniciado anteriormente – referem-se aos aspectos de sua etnografia religiosa, os quais foram posteriormente retomados por autores contemporâneos.

Foi no final do século passado que Nina Rodrigues visitou vários candomblés, “os templos fetichistas” das religiões de origem africana, situados na região de Salvador, onde presenciou diversos rituais e pôde obter grande quantidade de informações sobre a liturgia e outros aspectos importantes do culto (como o transe), até então raramente descritos. Sua descrição dos terreiros foi feita basicamente com o intuito de confirmar suas opiniões sobre o estado mental “atrasado” dos grupos negros no Brasil que, segundo o autor, explicavam o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado com a européia, na qual o elemento negro não exerceu influência.

Nina Rodrigues pesquisou sobretudo os candomblés de tradição religiosa sudanesa, pois acreditava terem sido os nagôs (iorubás) os africanos mais influentes no Brasil. Privilegiou, dentro desta tradição religiosa, o estudo de alguns terreiros, como o Gantois, de que descreve as dependências e outros detalhes cerimoniais, pois, segundo ele, “*este terreiro do Gantois pôde servir de modelo para uma idéia exata do que é um templo fetichista na Bahia*” (Rodrigues, 1935:63-4,157).

Com relação às outras tradições religiosas de origem africana, como a dos bantos (outro importante grupo étnico da África equatorial introduzido no Brasil), assume que o “*fetichismo dos bantos é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África ocidental*” (idem:163), não merecendo portanto maiores considerações. Da mesma forma distingue os candomblés fundados ou freqüentados por negros africanos dos candomblés nacionais dos “negros da terra” (crioulos e mulattos), mostrando que nos primeiros haveria uma “justaposição” das idéias católicas e fetichistas, o que garantiria a manutenção da pureza primitiva das mitologias africanas, enquanto nos segundos uma “fusão” das crenças resultaria num abastardamento das práticas.<sup>1</sup>

Também com relação ao transe, observa o fato de os africanos duvidarem do estado de possessão “tão fáceis e freqüentes” dos crioulos, o que demonstraria falta de seriedade destes no cumprimento de todas as regras e preceitos africanos exigidos na feitura do santo.

Para Nina Rodrigues, o surgimento e o desenvolvimento dos terreiros de candomblé no Brasil foram possíveis enquanto um fenômeno tipicamente urbano, mostrando que na cidade os terreiros puderam proliferar, uma vez que estavam mais protegidos da ação repressora direta dos senhores de escravos. A propagação dos cultos é verificada pelo número avultadíssimo de terreiros e oratórios particulares no interior das casas, como também pelos despachos e sacrifícios que proliferavam pelas ruas, praças e encruzilhadas da Salvador antiga. Alguns pontos da cidade já se tornavam, mesmo à época de Nina Rodrigues, referências obrigatórias do culto aos orixás, como a *Pedra de Ogum*, localizada no município de São Francisco, o Dique do Rio Vermelho, morada de Iemanjá, e a gameleira sagrada de Iroco, na “estrada que vai do Engenho de Baixo ao Engenho Guahyba”. Apesar desse crescimento dos cultos de origem africana na cidade, o autor finaliza seus textos vaticinando que estes tendem a desaparecer como culto organizado pela injunção num novo meio social em que o sacerdócio iorubano perde progressivamente sua influência nos atos da vida civil: “o casamento, os atos de nascimento, o enterro são regulados por leis do país, que não toleram a intervenção dos padres negros” (Rodrigues, 1977:237, 253), e também pela paulatina “deturpação dos conceitos primitivos da mitologia africana” imposta pelas práticas católicas, espíritas, cartomantes etc., somadas à ação repressora da polícia e da opinião pública que, nos jornais da época, expressavam seu horror diante da presença crescente dos bárbaros candomblés que migravam da periferia e dos lugares ermos para o centro da cidade, em prejuízo da civilização que nela pretendia se instalar.

### **Arthur Ramos: do candomblé “puro” à macumba “degradada”**

Seguindo de perto as indicações do mestre baiano, e, como ele, também médico-legista, Arthur Ramos posteriormente dará nova ênfase

aos estudos das religiões de influência africana avançando com certa originalidade em pelo menos dois pontos com relação aos trabalhos de seu predecessor. Primeiro, suas críticas circunstanciadas ao evolucionismo de Nina Rodrigues, reflexo de sua adesão à escola culturalista e ao pensamento pré-lógico de Lévy-Bruhl, colocam a discussão da religiosidade dos grupos negros em termos culturais e não mais raciais (embora hoje possamos também apontar algumas fraquezas desta abordagem). Segundo, ampliando sua área de inquérito, alarga o campo de referência etnográfica dos cultos afros, englobando não apenas o candomblé da capital baiana, estudado por Nina Rodrigues, mas também os catimbós do Nordeste e sobretudo as chamadas “macumbas” do Rio de Janeiro e de São Paulo, conforme pode ser constatado em “O negro brasileiro” (1940).

O texto desta obra, composto por duas partes que se complementam, foi construído no sentido de que a interpretação psicanalítica (segunda parte) fosse precedida por uma seção documental ou etnográfica, dividida em oito capítulos (primeira parte), denominada “Religiões e cultos no Brasil”. A ordem de divisão e apresentação dos capítulos desta parte já por si denota as diferenciações que se desenvolverão em seu interior.

Na introdução do texto, Arthur Ramos agrupa a origem étnica dos negros introduzidos no Brasil em dois grandes grupos: os sudaneses (iorubas e jejes) e os bantos (angolas, congos, cambindas e benguelas). Compartilhando a idéia da superioridade do sistema mítico jejenagô, defendida anteriormente por Nina Rodrigues, inicia sua etnografia descrevendo esse sistema enquanto liturgia de uma *religião* (capítulos I e II), contrastando-o com os *cultos* descritos nos outros capítulos, dedicados às práticas dos malês (capítulo III) e principalmente dos bantos (capítulo IV), estes inclusive mais próximos, no texto e na realidade que este pretende refletir, do *sincretismo religioso* (capítulo V) e das *práticas mágicas* de feitiçaria e curandeirismo (capítulo VI).

As tradições religiosas afro-brasileiras, hierarquizadas segundo suas origens étnicas africanas, foram, então, localizadas geograficamente, situando o predomínio dos candomblés sudaneses principalmente na área da capital baiana e arredores, tida como foco do culto fetichista nagô. No terreiro do Gantois, como já havia feito Nina Rodrigues, o autor centralizou suas pesquisas, tomando-o como “um do mais antigos” e “modelo para os demais” (Ramos, 1940:63), na medida em que nele julgava poder destacar “*os elementos básicos do fetichismo iorubano devidamente expurgados de todo o sincretismo*” (idem:39).

Desta maneira, seu texto etnográfico fornece, com detalhes, descrições sobre o panteão jeje-nagô, hierarquia ritual e atributos dos sacerdotes, aspectos cerimoniais da iniciação e inúmeras outras informações.

Os cultos bantos, predominantes na região Sudeste do país, mas não só aqui, foram tidos, pelo autor, como a contrapartida dos candomblés sudaneses do modelo baiano e em relação a eles caracterizados pela sua pobreza mítica. Daí terem sido tão facilmente influenciados pela mitologia jeje-nagô, que lhes teria imposto seus orixás, pelas idéias do catolicismo e do espiritismo (postas em prática na devoção popular aos santos e nas sessões de invocação às almas) e pela sobrevivência de cultos ameríndios.

Assim os cultos de procedência banto, caracterizados por uma “mitologia paupérrima” e facilmente sincretizados com elementos de outras culturas (como a européia, por meio do catolicismo e do espiritismo, e a nacional, por meio da mitologia ameríndia), poderiam ser descritos na forma da *macumba*, tal como era praticada, principalmente no Rio de Janeiro.

A macumba, segundo Arthur Ramos, caracterizar-se-ia pela sua extrema simplicidade de rituais, contrastando com a complexidade nagô dos candomblés. Os terreiros de macumba seriam “toscos e simples”, sem a “teoria de corredores e compartimentos dos terreiros jeje-iorubanos” (idem:122), a estrutura hierárquica seria relativamente simples e as divindades apresentar-se-iam divididas por linhas ou falanges

e tanto mais poderoso seria o pai-de-santo quanto maior fosse o número de linhas em que ele trabalhasse (idem:124). Os cantos seriam precedidos por uma defumação e em geral as toadas mesclariam termos bantos, portugueses e ameríndios. Nas macumbas, o transe seria bastante freqüente, tendo muito de efeito procurado ou simulado (*sic*), contrariamente ao candomblé, no qual a “queda no santo” é demorada e exige cerimônias especiais.

Curioso que a influência banto não se faz notar somente na macumba carioca (utilizada por A. Ramos como “exemplar”). Muitos candomblés, em outros pontos do Brasil, certamente já apresentavam essa influência, inclusive na Bahia. Todavia, o correspondente baiano da macumba carioca seria o “candomblé de caboclo”. A diferenciação desses termos no léxico da etnografia religiosa afro-brasileira foi importante na construção da dicotomia religiosa Norte-Sul: primeiro, porque o termo macumba tornou-se designativo (em geral de modo pejorativo) de uma forma de culto “degradada” e invariavelmente associada à região Sudeste (ainda que perfeitamente localizável em outros pontos do país), conforme o modelo estudado por Arthur Ramos. Segundo, porque formas de culto parecidas, ou ao menos muito próximas (banto e ameríndia), existindo na Bahia, ainda que desqualificadas perante o supervalorizado modelo jeje-nagô, permanecem como *candomblé* (“de caboclo”). E, finalmente, porque esse modelo de candomblé jeje-nagô, tendo existido no Rio (e muito possivelmente em São Paulo), com registro desde o começo do século (Rio, 1951; Moura, 1983), não foi, na época das pesquisas de Arthur Ramos, suficientemente percebido, preferindo fazer dos terreiros baianos seu modelo etnográfico de interpretação do candomblé, e dos terreiros cariocas o modelo etnográfico para interpretar a macumba.

Seria possível traçar linhas de diferenciação entre a macumba e o candomblé a partir das distinções propostas por Arthur Ramos?

Arthur Ramos afirmava que “os próprios cultos negros não nos chegaram puros da África” (Ramos, 1940:138), e que o sincretismo adqui-

ria contornos nacionais. Reconhecia, ainda, que o termo macumba tornara-se genérico em quase todo o Brasil, designando as mais variadas formas de culto e práticas mágicas sincréticas, como os famosos *despachos* e *trabalhos*, desde aquela época já tão popularizados entre nós.

A descrição da macumba, múltipla em suas diversas linhas, uma inclusive chamada de *umbanda* (e significativamente considerada a mais forte!) (idem:179), nos faz acreditar que a macumba carioca poderia tanto designar o candomblé banto e seu desenvolvimento posterior na umbanda, como o candomblé jeje-nagô.

O escritor francês Benjamim Peret, que escreveu sobre a macumba no Rio de Janeiro dos anos 30, estranha a falta de referências a este culto na Bahia, uma vez que o considerava muito semelhante ao candomblé baiano. Segundo ele “candomblezeiros” era o termo com o qual se designavam os praticantes da macumba segundo a “Lei de Nagô”, e “macumbeiros” aqueles da “Lei de Angola” (Peret, apud Ginway, 1986).

Mario de Andrade, além das alegóricas páginas sobre a macumba no livro *Macunaíma* (1980:cap.VI; 1ª ed. 1928), revela em “Música de feitiçaria no Brasil” (1983; 1ª ed.1963) uma curiosa descrição deste rito (ao que parece feita pelo famoso compositor Pixinguinha, o “filho de Ogum bexiguento”), que bem poderia tratar-se de “candomblé” pela grande quantidade de elementos litúrgicos jeje-nagôs descritos: sacrifícios de animais, padê de Exu, presença de ogãs tocadores de atabaques, predomínio dos orixás ao lado das entidades dos caboclos etc. (Andrade, 1983:154).

Contudo, é em João do Rio (1951) que encontramos as melhores indicações para a compreensão da diferença entre os termos. Acompanhado pelo africano Antonio, que lhe ciceroneava pelos candomblés cariocas do começo do século, o jornalista João ouvia as explicações daquele sobre as diferenças entre as iniciadas aos orixás (do candomblé) e aquelas que ele considerava muito inferiores, “as filhas-de-santo *macumbas* ou *cambindas*”. Para o informante de João do Rio, os sinais desta inferioridade residiam em vários fatos: os *cambindas* serviam-

se “para santo” de qualquer pedra (paralelepípedo, lascas das pedreiras etc.); adoravam a flor do girassol; manifestavam em sua cabeça uma porção de santos de uma só vez, copiavam os processos rituais dos outros e de forma “tão ignorante” (*sic*) que mudavam os nomes dos orixás (Orixalá por Ganga-Zumba, Exu por Cubango, Oxum por Mãe-d’água), além de acrescentarem às cantigas das suas festas pedaços em português como:

“Bumba, bumba, ó calunga,  
Tanto quebra cadeira como quebra sofá  
Bumba, bumba, ó calunga”.

(Rio, 1951:27)

Por fim, concluía Antonio que “*por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco [...] Cambinda é burro e sem-vergonha*” (idem:27).

Fica evidente nas palavras de Antonio que a diferenciação entre o rito nagô e o rito banto resulta de um processo de construção de contrastes que se dá internamente no campo das religiões afro-brasileiras, nas quais uma tradição tenta se impor às outras a partir de valores selecionados (como pureza original), e legitimar a dominação de um grupo sobre os outros.

Em Peret isto também pode ser comprovado:

Vários adeptos me afirmaram ser o candomblé a expressão mais pura da religião africana. A macumba seria o filho natural, por assim dizer, do primeiro, das crenças indígenas e da simplificação progressiva do rito no meio “branco” onde ele se perpetua (Peret, *apud* Ginway, 1986: 132, grifos meus).

E mesmo Peret induzido por essas opiniões revela sua maior simpatia pelo candomblé, adotado “quase exclusivamente por negros puros pertencentes à classe operária”, em contraste com a macumba “dos mulatos e crioulos de um plano social um pouco mais elevado”. Nas danças destas, diz ele, não há aquelas cenas “selvagens e majestosas”

presenciadas nos terreiros de candomblés: “*Davam a impressão de ser um pálido reflexo daquelas, uma fotografia apagada, guardando apenas das imagens o contorno principal. A ‘civilização’ passara por ali*” (idem:141).

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

Hoje no Rio, a macumba está comercializada. O que é mais, internacionalizada. E o negro quase nenhuma interferência tem nisto. Os mais célebres “pais-de-santo” do Rio são mulatos ou brancos. E as casas de negócio, de “macumba”, do Rio e de Niterói estão nas mãos de portugueses. (Ramos, 1934:184)

Com relação a São Paulo, Arthur Ramos julgava não haver, aqui, “cultos organizados dentro das tradições dos candomblés baianos, xangôs do Nordeste e macumbas do Rio” (idem:174). Baseando-se em artigo de Dalmo Belfort de Mattos (“As macumbas de São Paulo”, 1938), apontou somente a presença de feiticeiros, curandeiros e “misticadores” atuando por meio de “fragmentos sincréticos de origens negras e do folclore europeu”. Em geral seus praticantes eram negros, mestiços, brancos e até imigrantes japoneses.

É importante destacar que Belfort de Mattos encontra suas primeiras referências aos cultos africanos em São Paulo nas atas da Câmara Municipal de Santo Amaro, que, nos anos 30, move ação contra “atos

criminosos” (denominando o curandeirismo e a feitiçaria) praticados em vilas como M’Boi, Itapecerica, Itaquera e muitos outros pontos ao redor da capital paulista. Outra fonte de referência, para o autor, foram os autos da Delegacia de Costumes, encarregada do serviço de repressão ao baixo-espírito.

Arthur Ramos acreditava, ainda, que os padrões culturais do mundo moderno e racional haveriam de modificar e substituir os “*elementos místicos e pré-lógicos da mentalidade primitiva por elementos racionais, novas formas de pensamento, onde o logro, a abusão, os fantasmas*” ficariam “*sepultados no domínio subjetivo*”, não cavalgando mais a realidade nem “*participando das suas funções*” (idem:187). Como Nina Rodrigues, acreditava também que esses “elementos místicos” representavam dificuldades para o desenvolvimento do pensamento racional e civilizado na sociedade brasileira; porém como sua explicação para a existência desses elementos é antes de tudo cultural e não racial, portanto adquirida e não inata, acredita que o projeto de racionalização, ou a idéia de progresso cultural, é algo possível a partir da herança africana.

### **Roger Bastide: deuses e cidades em contraste**

As observações de Arthur Ramos, comparando a pobreza da religião banto no Sudeste com as manifestações religiosas dos nagôs do Nordeste, e as de Belfort de Mattos, apontando para o total pauperismo da macumba paulista, foram posteriormente incorporadas, ao lado de outras referências, às interpretações científicas de um dos principais estudiosos das religiões afro-brasileiras: Roger Bastide. Alguns de seus textos trataram diretamente destes temas, como “A macumba paulista” (1983, 1ª ed. 1946), “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista” (1983, 1ª ed. 1946), posteriormente retomados em “As religiões africanas no Brasil” (1985; 1ª ed. 1971. Ver especialmente os capítulos 4, 5 e 6).

Seria difícil sustentar continuidades teóricas que unissem Bastide a seus principais predecessores nos estudos das religiões afro-brasileiras. Bastide, seja pela sua extrema capacidade de manipular dados provenientes das mais variadas fontes literárias e geográficas, seja por produzir sínteses teóricas originais, situa-se de forma única entre os estudiosos do tema. Sua inspiração, igualmente eclética, provém de várias fontes, sobretudo da tradição francesa da teoria das classificações primitivas de Durkheim e Mauss, na qual se apóia para explicar o sincretismo, e da “sociologia em profundidade”, de Georges Gurvitch, que o leva a definir o problema da aculturação afro-brasileira em termos das múltiplas referências que perfazem a totalidade do fenômeno de contato entre as civilizações e em cuja base estão as transformações do quadro social. Por outro lado, é no tratamento e eleição de certos temas tão caros à tradição dos estudos afro-brasileiros que será possível traçar os liames que unem Bastide a seus predecessores.

Para Bastide, as religiões africanas sofreram os efeitos das modificações pelas quais passou a sociedade brasileira no estabelecimento de um regime escravocrata e na transição deste para uma economia capitalista baseada no trabalho livre; transformações separadas no tempo e de significados estruturais diferentes nos locais onde ocorreram.

Bastide defendia que, nas capitais litorâneas do Nordeste, as religiões africanas puderam se organizar e acomodar porque estavam mergulhadas, segundo seu julgamento, num mundo ainda permeado por valores tradicionais, comunitários ou pré-capitalistas – aproximados, portanto, daqueles valores que predominaram nos locais de origem dessas religiões na África. Todavia, a infra-estrutura que sustentava esses valores fora destruída por ocasião do tráfico de escravos e das peculiaridades do sistema escravocrata brasileiro, que aqui separou etnias, coibiu a formação de famílias e impediu a permanência da ordem social africana. O surgimento dos candomblés espelharia, então, a tentativa de reconstituição desta ordem. Nestas circunstâncias, seus adeptos, negros africanos e seus descendentes, participavam de dois

universos: um, “africano”, restrito ao mundo dos candomblés e, estes, formando um casulo enquistado na sociedade abrangente, “brasileira”. Bastide definiu a possibilidade de trânsito entre esses dois universos por meio do “princípio de corte” e acreditava que no universo dos candomblés eram os valores religiosos que “segregavam as estruturas” moldando sua base morfológica. Daí a enorme importância que, sob esta ótica, adquiriram os estudos etnográficos de terreiros de candomblé baianos,<sup>2</sup> que em geral enfatizaram aspectos tradicionais da religião africana e portanto serviram de demonstração empírica para a argumentação da sobreposição do domínio do sagrado sobre as outras esferas sociais (Bastide, 1985:225).

No Sudeste, ao contrário, devido às transformações capitalistas da infra-estrutura econômica e social, que impuseram formas específicas de inserção dos negros e seus descendentes na estrutura de classes, e não permitiram o enquistamento destes em redes de sociabilidade nos moldes do candomblé baiano, o sagrado sofreu a pressão de um estilo de vida mais apegado ao individualismo, a que corresponderia a integração desfavorável do negro desamparado nas grandes cidades. Nestas circunstâncias a religião africana se transformou em magia, e o espírito comunitário do candomblé teria se esfacelado, num primeiro momento, em expressões religiosas menos “orgânicas”, como a *macumba urbana*, para posteriormente se organizar na forma do espiritismo de *umbanda*. Nas palavras de Bastide a macumba urbana é, então,

esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem sem que os substituíssem os valores do mundo moderno [...] *A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais*; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (Bastide, 1985:407; grifos meus).<sup>3</sup>

No caso das macumbas rurais, estas teriam resultado da dispersão do negro na estrutura social agrária brasileira, na qual, pela falta de grupos estruturados, a memória coletiva não pôde funcionar, ocasionando a perda de rituais e a absorção da influência da cultura cabocla. Nestas condições, o culto se desenvolveu ao redor de certos indivíduos – macumbeiros, curadores, benzedores e médiuns.

O sincretismo, presente na macumba, surge assim nos quadros dos processos aculturativos que presidem a vida associativa na cidade; contudo, para Bastide, a aculturação só poderia agir quando as representações coletivas autorizassem sua possibilidade. Nesse sentido, sua explicação deveria ser buscada nas formas de classificação que representam a maneira de pensar de cada sistema religioso e a partir das quais são moldadas as coisas novas apresentadas pelo contato cultural. Nesta ótica existiriam tantos sincretismos quanto a natureza das representações coletivas e das coisas que são postas em contato. Daí ser importante, na explicação deste fenômeno, a diferenciação utilizada pelo autor entre religião e magia. Na religião, o pensamento opera por analogias ou correspondências, e a natureza de seu sincretismo não é de simples mistura ou identificação, porém de *tradução*, permanecendo as equivalências míticas estruturadas num sistema. Na magia prevalece a lei da acumulação ou adição. É aqui, portanto, que o fenômeno do sincretismo adquire caráter de fusão e síntese de elementos das mais variadas fontes, com uma finalidade sobretudo operacional, na qual o que conta é a eficiência em atingir o objetivo da ação mágica, que em geral se assentaria sob finalidades moralmente espúrias. E, para Bastide, é principalmente nas cidades do Sudeste que este sincretismo poderá ser encontrado:

a religião afro-brasileira tende, em algumas grandes cidades como Rio e São Paulo, devido à influência da desorganização urbana, a tomar, cada vez mais, um aspecto de magia, seja para o bem, seja para o mal [...] A macumba do Rio é um exemplo frisante. (Bastide, 1983:191).

Como é possível entendermos o que levou ou leva as religiões africanas a se manterem como “religiões verdadeiras” em algumas cidades e “degradadas” em outras? Como é possível que o candomblé tenha permanecido como meio de controle social, de solidariedade e comunhão, enquanto a macumba tenha resultado no “*parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato*” (Bastide, 1985:414)?

Nos textos de Bastide as respostas a estas questões surgem como resultado de elaborações teóricas dicotômicas não suficientemente justificadas (ou etnografadas), mas que nos remetem às diferenças entre degradação como desorganização cultural e degradação como desorganização social; fenômenos que, por sua vez, ocorrem de forma diversa se localizados no interior de um Brasil “arcaico” e “comunitário” (como no Nordeste), ou no Brasil “moderno” do Sudeste, multirracial, de rápida evolução e que “*repele para fora do novo Brasil todos quantos não podem acompanhar a velocidade desta evolução*” (idem:417).

A admiração do autor pelas formas consideradas mais preservadas da religião, como lhe pareceu encontrar nos candomblés baianos, no tambor de mina maranhense, nos xangôs pernambucanos e nos batuques gaúchos, o faz acreditar na força das tradições culturais diante de um mundo ainda preso pelos laços comunitários e, quando essas tradições se mostraram operantes por meio de opções diferenciadas de desenvolvimento, o autor julgou-as frágeis, como aliás já o fizera Arthur Ramos quando afirmava que o negro em si não tinha muita coisa a ver com a passagem do candomblé para as outras formas religiosas “menos orgânicas”, pois aqui trata-se do poder de desagregação social que vitimiza suas tradições.

Dois pesos e duas medidas explicam, portanto, as soluções teóricas bastidianas: quando o terreiro é um nicho cultural incrustado na cidade, esta desaparece enquanto poder de determinação desnecessário é, portanto, descrevê-la. Quando se ausenta a etnografia do ter-

reio, mas este é pressuposto mesmo sem contornos nítidos, entram em cena as descrições da degeneração do mundo urbano moderno.

Assim, em Bastide, a macumba urbana do Rio (novamente) teve sua gênese na pressuposta pobreza mítica banto, agora somada ao efeito desagregador da grande cidade que destrói as “nações” (os ritos), ou o que elas possam representar em termos de nicho de preservação de identidade étnica. As principais fontes etnográficas para estas conclusões sobre a mítica banto continuam sendo as poucas e confusas informações de Arthur Ramos em *O negro brasileiro*, e a descrição do rito da cabula (de origem banto) realizada pelo bispo d. Nery na região do Espírito Santo, em fins do século passado (Nery, 1963).

A macumba é a princípio a introdução de certos orixás e de certos ritos ioruba, na cabula (rito banto). E esse desaparecimento de “nações” em seitas organizadas é o primeiro efeito desagregador da grande cidade. Os laços étnicos ou culturais se dissolvem no interior da plebe de cor. Nasce uma outra solidariedade, que ainda não é a solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo (Bastide, 1985:407).

A cidade desempenha papel crucial na definição dos limites entre pureza e sincretismo, religião e magia, integração e degeneração, que se reflete na imagem dicotômica e ambígua do terreiro que ora aparece como o *locus* de preservação da identidade étnica e ora como espaço anômico de uma frágil solidariedade de classe; enfim, espelhos nos quais a religião se debate tentando refletir um mundo arcaico, com suas antigas lealdades étnicas dissolvidas na impossibilidade de acompanhar o mundo moderno, que se instala a partir de novas relações que unem e separam os indivíduos por classes e outros critérios de uma nova ordem social.<sup>4</sup>

### “A macumba paulista”

Para Bastide, a passagem da macumba carioca para a macumba paulista também será definida pelos mesmos traços, porém tomada como *exemplo ideal*, epifenômeno das questões apontadas acima.

No texto de “As macumbas em São Paulo”, seguindo as pistas de Belfort de Mattos (1938), Roger Bastide apoiará suas observações em documentos de fontes variadas, tais como prontuários policiais, publicações do Arquivo do Estado, coleções de jornais e “um certo número de investigações pessoais”.

Segundo Bastide, é somente a partir do século XVIII que significativos contingentes de escravos chegam a São Paulo, devido à atração da mineração oitocentista e depois à expansão da cultura cafeeira do século XIX. A existência de práticas fetichistas de origem africana é atestada por vários documentos desse período. As casas de reunião chamavam-se batuques, termo depois substituído por macumba pela influência do Rio e da deturpação da “verdadeira religião”, pois sendo os negros paulistas em grande maioria bantos, estavam mais acessíveis às influências espíritas (culto aos mortos) e à devoção aos santos populares católicos. Ao lado desses pequenos e instáveis cultos organizados, havia também os feiticeiros e curandeiros, que agiam individualmente. Ainda para Bastide, esses cultos organizados que parecem ter existido em São Paulo não vingaram, e a macumba do tipo carioca existiu aqui somente de forma esporádica e degenerada, conforme os poucos relatos deste culto em Santos e em alguns bairros da capital, como Pinheiros e Cambuci, nos quais são descritas cerimônias com sacrifícios animais, pontos riscados, presença de caboclos e outros encantados, emprego de velas, pólvora, cachaça e inúmeros outros elementos litúrgicos igualmente presentes na macumba carioca. Prevaleceu aqui a magia e o curandeirismo (Bastide, 1983:200).

Entre as razões para a deturpação do culto paulista estaria, para Bastide, o desaparecimento dos antigos macumbeiros (juntamente com sua função centralizadora na comunidade negra) e a presença dos imigrantes brancos e toda sorte de homens marginais que, como seus irmãos mulatos, fizeram da religião um meio de ascensão social, explorando a credulidade alheia por meio de sua magia eclética. A forma mística, nesse caso, permitiu a exteriorização de instintos primários,

que desembocaram na atividade criminosa e licenciosa, a qual era objeto das constantes batidas policiais ao mundo dos feiticeiros, conforme noticiavam os jornais da época.

O estudo da distribuição dos centros macumbeiros no mapa da cidade de São Paulo dos anos 40, realizado por Bastide, apontou que os feiticeiros estavam disseminados por toda parte, abrangendo os bairros da periferia e a zona central, fato tido como comprobatório de sua forma dispersante e individualista.

Se algures o culto fetichista se localiza na periferia das cidades, é porque se trata de um *verdadeiro culto*. Em São Paulo, como dissemos, temos apenas formas individualizadas e, por conseguinte, mais facilmente dispersivas (Bastide, 1985:206, grifos meus).

Dispersas, individualizadas, simplificadas e exercidas por homens marginais, brancos, mulatos e imigrantes, que fazem do espiritismo um meio de ascensão social e de canalização de seus desejos recalcados ou criminosos, a macumba paulista tornar-se-á, então, para Bastide, o ponto de dissociação entre o negro e sua religião, mas é preciso "*distinguir dois tipos tanto de negros quanto de religiões: o negro urbano e o negro rural, a macumba urbana e as magias rurais*" (idem: 242).

Os negros do campo, vivendo em zonas afastadas e em pequenos núcleos dispersos, vão esquecendo lentamente suas tradições, que nada podem opor às influências externas do meio. Seu complexo mágico-religioso, cada vez mais pobre, reduz-se, assim, a simples simpatias e a "algumas reminiscências elementares dos avós".

Quanto à cidade, a degeneração é de outra ordem; embora oposta ao campo como a razão à magia, nela se perpetua um tipo de magia urbana que transcende a influência da mentalidade camponesa. Trata-se desta

magia ao mesmo tempo requintada e malsã, na qual têm livre curso algumas das tendências mais imorais do homem e, às vezes, mesmo a sua loucura, o gosto pelo mistério e a vontade de adquirir poderes misteriosos, o desejo de sacrilégio, o erotismo e o sadismo: missas negras, orgias rituais, alquimias e rosacruzismo. Quanto mais racionalizante

for a cidade mais deixará nas almas um vazio a preencher, uma insatisfação profunda que irá dessedentar-se em águas mais turvas se as comportas das fontes claras estiverem fechadas (Bastide, 1985:243).

No caso de São Paulo, Bastide acreditava que as “comportas das fontes claras” estavam decisivamente fechadas. Primeiro pelo fator demográfico desvantajoso ao negro, que numericamente não constituía a maioria da população local, somado ao fato de tratar-se, aqui, de uma população negra de origem banto, com uma mitologia e organização eclesiástica tida como pouco desenvolvida. Terceiro, pelo crescimento acelerado das cidades do Sul que, contrariamente ao abatimento das “calmas cidades do Nordeste”, fomentou um movimento migratório incessante de populações diversas com suas superstições próprias, que acabaram minando as bases materiais necessárias ao pleno desenvolvimento da macumba ou de uma tradição sólida de valores africanos.

Como se vê, as separações rural/urbano, religião/magia tornaram-se fundamentais para a construção do quadro descritivo do estado das religiões africanas em São Paulo e sua interpretação.

A visão de Bastide dos efeitos da cidade sobre a mentalidade religiosa africana deriva consideravelmente de uma tentativa de adaptar os estudos culturalistas norte-americanos, que estabeleceram uma tipologia do *continuum* folk-urbano, defendida por Robert Redfield (1930), e os estudos sobre os aspectos patológicos da vida social da cidade, levados a cabo sobretudo por sociólogos como R. E. Park e E. W. Burgess (1928), entre outros, que vieram a constituir o famoso grupo conhecido como Escola de Chicago.

Contudo, os pressupostos da lei de Park, segundo os quais o homem moderno seria “*um animal mais racional que seu antepassado primitivo, por viver na cidade onde todos os valores de vida foram reduzidos a unidades mensuráveis, a objetos de troca e venda*”, e nos quais “*até os povos menos intelectuais são levados a pensar em termos mecanicistas e deterministas*” (Park, *apud* Bastide, *idem*:242),

teriam de ser relativizados, pois Bastide, como seus predecessores, considerava que nas grandes cidades as religiões africanas eram mais puras que nas pequenas ou no campo. Admitia, ainda, como Gilberto Freire, que no Brasil o campo invade as ruas da cidade com suas tradições e valores, as senzalas imiscuem-se na casa-grande e os mocambos perfilam-se ao lado dos sobrados, tornando difícil a separação e a caracterização destes universos em categorias muito distintas. Assim, não sendo clara a distinção cidade/campo no interior do Brasil "arcaico", foi possível mostrar que o "campo" sobrevive nas cidades; aliás, foi somente quando os negros rurais mais "hábeis" vieram para elas é que se reuniram as condições ideais para a formação dos candomblés, possibilitando a preservação da cultura religiosa, que já definhava no espaço rural. Isto teria ocorrido nas tranquilas cidades litorâneas nordestinas, mais próximas inclusive da África, cujo contato permanente impediu a degeneração dos cultos.

No caso das cidades modernizantes do Sul, Bastide não julgou necessário inverter a lei de Park, ao contrário, aqui a lei da descaracterização das supra-estruturas em função da percepção determinista do mundo pode ser demonstrada cabalmente, e novamente os conceitos teóricos adquiriram pesos e medidas diferentes, o que possibilitou, histórica e teoricamente, à supra-estrutura religiosa do candomblé segregar sua base morfológica, tendo como demonstração etnográfica os terreiros nagôs da Bahia, não acontecendo o mesmo na macumba paulista. O porquê, Bastide não responde de modo convincente. Contudo, parece que não seria preciso inverter a teoria se o autor tivesse percebido que, tanto no Nordeste quanto no Sul, eram negros, mulattos e brancos das classes pobres que participavam da elaboração das formas religiosas que se desenvolveram sobre as bases das religiões africanas, e que a "filosofia e metafísica sutis" que o autor julgou encontrar somente nas formas consideradas puras desta religião no Nordeste poderiam ser encontradas também nas macumbas cariocas e paulistas dos bantos, caso Bastide tivesse realizado um número mais

conclusivo de “investigações pessoais” e não se baseado tanto em fontes secundárias, como páginas policiais ou autos judiciais de órgãos públicos comprometidos com a repressão ao “baixo-espiritismo” (Negrão, 1986:59).

Bastide acreditava, de fato, que na época de suas pesquisas, entre meados dos anos 40 e início dos 50, havia em São Paulo somente a “macumba individualizada e nem um centro de Espiritismo de Umbanda” (Bastide, 1983:xv). Dados de pesquisas recentes sobre a memória da umbanda em São Paulo apontam, entretanto, a existência de cultos organizados de macumba e umbanda desde as primeiras décadas deste século.

Na realidade, nas primeiras décadas do século até 1950, é impossível distinguir-se entre Macumba e Umbanda em S. Paulo ou Rio. O que é certo é terem já existido cultos organizados, centrados nas figuras de caboclos, pretos-velhos e exus, desde a década de 30. Mais influenciados pelo Kardecismo e pelo Catolicismo seriam a Umbanda, menos influenciados, Macumba (Negrão, 1986:60).

Com relação ao candomblé, não restam dúvidas de que este tenha existido em São Paulo, ao menos em fins do século passado.<sup>5</sup> Basta atentarmos para algumas notícias dos jornais desse período, não percebidas por Bastide, nas quais muitas informações sobre seus rituais podem ser obtidas permeando os registros das ações policiais de repressão às práticas religiosas dos negros cativos ou libertos. Conforme se vê no texto de uma dessas notícias, reproduzida do jornal paulista *Província de São Paulo* (atual *O Estado de S. Paulo*), de 30 de setembro de 1879:<sup>6</sup>

Na longa e por vezes tétrica história das monarquias não se encontra um fato, que possa de longe sequer ser comparado ao que ontem se deu nesta cidade, e que, por certo, vai ser, o pasmo das gerações vindouras.[...] O Sr. Possolo, segundo delegado de polícia acaba de pôr em prática a sua ameaça terrível. S. Majestade a rainha mandinga assinou ontem termo de bem viver na polícia [...]. Uma rainha! exclama o lei-

tor. Uma rainha! sim senhor, respondemos nós [...]. E não foi só a rainha. Foram as suas damas, os seus semanários e os seus ministros, como consta das seguintes informações: A rainha é Leopoldina Maria da Conceição, que também diz chamar-se Leopoldina Jacomo da Costa, preta fula, gorda, de nação mina gegi, de 45 anos presumíveis. É muito inteligente, desembaraçada, arguciosa e bem-falante. Era a dona da casa e de todos os aprestos nela encontrados, e conhecida como ministra do culto, denominada Mãe de santo e *Gunhôte*, em língua mina. Feliciano Rosa de Jesus, principal acólita ou ajudante da chefe, e crioula de 23 anos, fluminense, de aspecto juvenil, simpática, casada com um pardo, cocheiro, do qual se acha separada. É denominada *Vodance*, que dizem ser a mandona dos animais, cozinheira e preparadora dos ingredientes, e quem faz os convites para as festas solenes. Maria das Virgens, outra ajudante ou acólita, crioula fluminense, de 37 anos, viúva de um crioulo baiano. É devota convicta e dedicada, e cita vários fatos em abono da crença. As neófitas que foram encontradas fechadas no quarto do quintal, são as seguintes: Etelvina Maria da Purificação crioula da Bahia, de 30 anos, solteira, residia na casa há dois anos. É devota convicta e inspetora das outras. Joanna Maria da Conceição, crioula, fluminense, de 28 anos, solteira, muito inteligente, instruída e bem-falante. Foi criada pela rainha, da qual se diz parente consangüínea, e há meses, voltando para a companhia dela, foi induzida, de parceria com as outras, a entrar no noviciado. Domingas Constança Insoriana, crioula, de 16 anos, que se diz virgem, órfã, e moradora como agregada em casa de um crioulo na rua Estreita de S. Joaquim. Estava de visita no palácio da rainha, segundo diz, mas a verdade é que ali foi para iniciar-se na confraria dos minas gegi. Eva Maria da Conceição, crioula fluminense, filha de uma preta mina, de 16 anos de idade, muito robusta e desenvolvida, porém, muito estúpida e ignorante, parecendo até idiota. Amância do Espírito Santo, parda, de 27 anos, solteira, vive em companhia de um irmão. Estas mulheres, como já se noticiou, tinham as cabeças raspadas, estavam nuas da cintura para cima, mostravam estar mal alimentadas e sob a influência de drogas ou substâncias nocivas. Com dificuldade pôde-se obter na ocasião algumas respostas das mesmas, por isso que pareciam entorpecidas, além da influência presumível da superstição. Em razão de sua avançada idade, e por parecerem alheias à atividade do culto, ficaram na casa as pretas minas gegi Josefa e Maria, de 80 anos, e Joaquim, de 70.

Analisando esta notícia, vê-se que a ação repressiva da polícia deu-se no exato momento em que ocorria na casa da *mãe-de-santo* (termo empregado também em nossos dias para os sacerdotes do culto) Gunhôde, um dos principais rituais do candomblé, a “feitura de santo”, que é a iniciação de novas adeptas. Este ritual implica numa grande variedade de atos religiosos, começando pela reclusão das iniciadas num quarto isolado (“*foram encontradas fechadas no quarto do quintal*”), por um certo período de tempo, no qual ocorrem a raspagem da cabeça e a ingestão controlada de certos alimentos e preparados rituais que propiciam o transe mítico (“*tinham as cabeças raspadas [...] mostravam estar sob a influência de drogas e substâncias nocivas [...] pareciam entorpecidas*”). Para a execução destas atividades rituais a *mãe-de-santo* é assessorada por pessoas do terreiro iniciadas há algum tempo, chamadas atualmente de voduncis, e responsáveis pelo desempenho de funções determinadas, como preparar os sacrifícios rituais dos animais e as comidas sagradas dos deuses (“*Feliciano, principal acólita ou ajudante da chefe [...] é denominada Vodance, que dizem ser a mandona dos animais, cozinheira e preparadora dos ingredientes*”). Estas atividades desenvolvidas pelas *ajudantes, devotas convictas* ou *Vodance*, Feliciano, Maria das Virgens e Etelvina, atestam que a casa invadida pela polícia constituía de fato um terreiro organizado em termos de espaço físico para o culto e com uma estrutura hierárquica religiosa praticamente semelhante àquela existente nos candomblés atuais paulistas, cariocas ou baianos. Pela origem declarada da maioria destas mulheres (quatro delas são fluminenses e uma baiana), conclui-se que possíveis contatos de intercâmbio religioso entre São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia já se estabeleciam naquela época.

O registro deste candomblé de nação mina-jeje se por um lado contrasta com o panorama da pacata São Paulo do final do século passado (cujo centro abrangia não mais que três pequenas ruas em forma de triângulo: Direita, 15 de Novembro e São Bento, ao longo das quais

perfilavam-se pequenas casas de sapé, alguns estabelecimentos públicos e de comércio, isolados de um lado pela várzea do Carmo, frequentemente inundada pelo rio Tamanduateí, e por outro pelo vale do Anhangabaú, com suas chácaras e colinas ainda não unidas pelo viaduto do Chá, construído somente em 1892 para ligar o centro tradicional aos bairros mais distantes), por outro testemunha a existência de práticas religiosas da população negra, que no final do século passado cresceu vertiginosamente devido à expansão das plantações cafeeiras, que fizeram da província de São Paulo um promissor centro de investimentos, com a terceira população cativa do país, com 156.612 escravos em 1872 (Taunay, *apud* Schwarcz, 1987:50). Alguns municípios paulistas ainda guardam atualmente a memória da presença negra que neles se verificou em períodos diversos, como, na capital, o Jabaquara (local de antigo quilombo), o Bexiga (que depois se italianiza), e mais recentemente a Casa Verde, Limão, Capela do Socorro, Embu e a vila Brasilândia, conhecida como a “África paulistana”<sup>7</sup> e coincidentemente local de instalação de um dos primeiros terreiros a se registrar como “de candomblé” (Terreiro de Candomblé de Santa Bárbara, de Mãe Manodê), no início dos anos 60. Em outro terreiro, chamado “Axé Keto Bessem”, situado no bairro nipônico da Liberdade, nas proximidades do Centro da cidade, ouvi da ebomi Edy de Oxumarê histórias sobre velhas escravas africanas que ali mesmo iniciaram seus parentes, hoje falecidos mas ainda cultuados em pequenas urnas de madeira guardadas no interior do antigo cortiço onde funciona o terreiro.<sup>8</sup>

Bastide esperava, ainda, com seu texto sobre a macumba paulista, completar dois estudos considerados por ele fundamentais sobre o assunto. Um deles é o trabalho de Belfort de Mattos, já comentado aqui, e o outro um curioso estudo do botânico F. C. Hoehne que, no começo do século, investiga as ervas e os objetos vendidos pelos ervanários e curandeiros na capital. Hoehne, convicto de que sua obra era uma “questão de magna importância para a saúde pública”, estava interessado em identificar botanicamente essas ervas e avaliar seu va-

lor terapêutico, bem como descrever outros produtos minerais e objetos utilizados pelos curandeiros e que eram comercializados nas feiras públicas do Mercado Velho, no largo do Arouche e nas meias-águas de telha da rua General Carneiro (Hoehne, 1920).

O material vendido nas ervanarias ou empregado pelos curandeiros abrangia desde plantas secas, raízes, sementes, signo de Salomão, pedra de Santa Bárbara, figas e cruces de arruda, de guiné, de azeviche africano contra o mau-olhado, até unhas de onça contra os perigos da vida, dentes de jacaré e chifre de cabra loura.

Para Bastide a lista interminável destes objetos, com a descrição de suas propriedades milagrosas, denunciava o meio supersticioso no qual “a macumba se encontra perfeitamente adaptada” e por intermédio da qual poderíamos “*ver se desenhar a pintura fiel do meio pobre, simples, que lhe fornece a clientela*” (Bastide, 1983:211).

Bastide reconhece que, nesta mistura de ervas, dentes de jacaré e couro de sapo, persistem certos elementos africanos, como a arruda, a ferradura envolta em pano de Ogum e Exu, os punhais usados na dança de Iansã, mas que estes em geral se diluem ao lado da magia de procedência européia. Contudo, sua leitura do texto de Hoehne não considera outras importantes informações sobre produtos comercializados pelos ervanários e que, embora este autor não saiba descrever exatamente suas utilizações, são de indiscutível finalidade religiosa, como o obi e o orobô (sementes ofertadas como alimento para os orixás), banha de ori (amálgama vegetal utilizado para untar a cabeça raspada durante a iniciação), pimenta (alimento por excelência da divindade Exu), sabão da costa (utilizado nos banhos de limpeza ritual), búzios (para as atividades oraculares no candomblé) e pemba africana (pó de cor branca utilizado nas limpezas dos ambientes). Artigos religiosos cuja comercialização, aliás, até hoje continua sendo fundamental para a realização de inúmeros rituais nos candomblés.

Assim, a ausência de textos etnográficos sobre a presença de cultos afros na capital paulista no começo do século não significa a au-

sência histórica do fenômeno, como supôs Bastide, nem justifica a minimização de sua importância.

### **Edison Carneiro: reabilitando a macumba**

As questões da pobreza mítica banto e da influência desagregadora do progresso verificado nas grandes cidades sobre os modelos religiosos foram também descritas por um autor cujos textos, ainda que não apresentem grandes preocupações teóricas como as de Bastide, tornaram-se muito importantes por apresentar interpretações sobre os dados etnográficos em muitos aspectos inovadoras. Trata-se de Edison Carneiro, autor, entre outros, de “Religiões negras” (1981; 1ª ed. 1936), “Negros bantos” (1981; 1ª ed. 1937) e “Candomblés da Bahia” (1978; 1ª ed. 1948).

Um dos aspectos mais relevantes dos textos de Edison Carneiro é o esforço explícito de estudar com simpatia os cultos bantos, como a macumba e a umbanda, pouco etnografados até então, tentando reabilitá-los de sua posição de inferioridade, embora nem sempre consiga atingir seu objetivo.

Edison Carneiro localiza a macumba predominantemente na área do Rio de Janeiro, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais. Essa área contrapunha-se a duas outras: a do candomblé jeje-nagô, constituída pela faixa litorânea compreendida entre Bahia e Maranhão, além do Rio Grande do Sul, e a área do batuque e babaçuê, compreendida pelas principais cidades da Amazônia e caracterizada pela pajelança.

Segundo o autor, o modelo de culto nagô, embora tenha chegado ao Rio ainda no século XVIII, conhecendo um passageiro esplendor, debilitara-se no começo deste século devido às concessões feitas às tradições banto, à aceitação de suas danças semi-religiosas, do culto aos mortos – “*uma ponte para a aceitação do espiritismo kardecista*” (Carneiro, 1978:29), além da adesão de pessoas de todas as origens e de todas as classes sociais que, complacentes com o ocultismo, mes-

claram seus cultos às divindades caboclas e negras. A macumba e a umbanda distinguiam-se, nesta ótica, apenas pela diferença de classe – “*a macumba satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a umbanda as dos ricos*” (Carneiro, 1978:30).

Como seus predecessores, E. Carneiro também chamará a atenção para o candomblé enquanto “fenômeno de cidade”:

Se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano, com uma ou outra exceção no quadro rural. Do ponto de vista do número, a preferência se dirige para as capitais de Estados, vindo em seguida as cidades que servem de centro a zonas econômicas de relativa importância no âmbito estadual (idem:20).

E reconhece, inclusive na toponímia da cidade de Salvador, a influência da religiosidade do negro nas designações locais:

Assim, temos o beco dos Nagôs (*Nago tédô*), na Saúde; o Cabúla, nome de seita africana já desaparecida; o Bôgún, que facilmente lembra Ogún, deus da guerra e dos metais; O Bêiru, provavelmente derivado de *êiru*, rabo de boi, insígnia de Oxóce, deus da caça; a ladeira de Nanã; o Alto do Candomblé, sede do Gantois, onde Nina Rodrigues realizou as suas pesquisas; e a Goméia, que Arthur Ramos já sugeriu ser uma corruptela da forma portuguesa do Daomé, o país dos jejes (Carneiro, 1964:70).

O esforço de Edison Carneiro para descrever e reabilitar a mitologia banto, realizado por meio de um estilo sóbrio e leve que caracteriza seus textos, elaborados como se fossem crônicas ou notícias de um observador atento, parece, contudo, incidir nos mesmos enganos e preconceitos de seus predecessores. Primeiro, por acreditar na superioridade do modelo ritual nagô, apoiado na pureza e fidelidade deste culto às suas origens africanas, em contrapartida com o modelo “inconsistente” e já deturpado dos bantos. Sem dúvida sua simpatia pelos cultos bantos permitiu-lhe entendê-los com maior sensibilidade que aquela demonstrada por outros pesquisadores, mas não foi suficiente para fazer com que sua análise da macumba, da umbanda e de outros

ritos de influência banto deixasse de apontar um certo receio da ameaça que o processo de nacionalização e de adaptação das tradições religiosas africanas representavam para a “pureza africana”. E, além disso, por compartilhar a visão distorcida e contraditória dos efeitos nocivos da existência dos terreiros na cidade. Embora o candomblé tenha sido caracterizado como um fenômeno urbano (merecendo este tema alguns subcapítulos em pelo menos dois de seus livros), o autor verá nas áreas das grandes cidades onde “comanda o progresso”, como Rio e São Paulo, um distanciamento crescente entre o “modelo de culto” (nagô) e as formas menos tradicionais (como a macumba e a umbanda). Ou seja, a cidade aparece, no princípio, como espaço propício para o desenvolvimento pleno do culto, marcada mesmo por ele, pela presença inconfundível dos traços africanos que nela se difundem a partir dos terreiros nagôs (redutos por excelência da cultura africana) e, posteriormente, como força desarticuladora das representações religiosas coletivas que, sob o peso demolidor da sociedade nacional, sobrevivem como “subcultura”.

As desigualdades regionais que marcam o desenvolvimento econômico do Brasil foram acionadas para explicar, no texto de E. Carneiro, “a distância relativa a que, em cada área, estão os cultos de origem africana em relação com o modelo original” (idem:34), sendo que no Sudeste estes cultos estavam a uma distância quase intransponível do modelo original.

## Investigações atuais

Quais seriam, assim, os reflexos da imagem do terreiro e de sua inclusão na cidade, até aqui vista por meio dos textos desses autores clássicos, nas investigações atuais?

Depois dos estudos de E. Carneiro e de R. Bastide nos anos 50, os estudos comparativos dedicados ao candomblé na cidade do Rio e de São Paulo não mereceram nenhum ou quase nenhum impulso, rever-

tendo-se esta situação somente a partir dos anos 80.<sup>9</sup> Situação diversa daquela do Nordeste, onde os estudos deste modelo submergiram os demais, prosseguindo praticamente sem hiato desde a época de Nina Rodrigues até nossos dias (Moura, 1989).

Já os estudos sobre a umbanda carioca e a paulista mobilizaram, principalmente a partir dos anos 50, o interesse de um grande número de pesquisadores em função do crescimento do número de terreiros deste culto e de sua crescente “relevância etnográfica” no campo de estudos sociológicos e antropológicos.<sup>10</sup>

No geral, estes estudos avançam seguindo a perspectiva na qual a umbanda em seus aspectos de religiosidade sincrética típica do meio urbano é contraposta ao candomblé mais tradicional e comunitário. Esta perspectiva terá agora como pano de fundo o acúmulo das múltiplas transformações econômicas e sociais que se refletem no cenário urbano e industrial das cidades do Sudeste a partir dos anos 50.

Para Candido P. F. de Camargo (1961), que estudou, nesse período, o kardecismo e a umbanda em São Paulo, as religiões mediúnicas, atuando predominantemente nas cidades, eram fator de adaptação das personalidades às exigências do mundo urbano, devido à sua capacidade de ser fonte de orientação para os indivíduos, “substituindo a tradição e sua autoridade”, e propiciando uma mediação e aceitação dos valores urbanos e profanos – a busca de coerência entre religião e ciência. Assim, a umbanda teria duas funções fundamentais: terapêutica e de integração com a sociedade urbana.

A função integrativa verificava-se devido à “*dificuldade da tradição fornecer valores e modelos de ação para uma pluralidade de situações imprevisíveis, características da sociedade urbana*” (Camargo, 1961:68). Camargo vê a umbanda em São Paulo como religião *internalizada* (no sentido weberiano da palavra), em contraposição às religiões *tradicionais* (como o candomblé), típicas de áreas culturais do Brasil como o litoral baiano. Em seu texto permanece sem solução o paradoxo de que se as religiões mediúnicas são “*um dos meios al-*

*ternativos que facilitam a adaptação do homem brasileiro à vida urbana*" (idem:xiii), então as religiões mediúnicas, como o candomblé, também deveriam atuar desta forma no contexto urbano das cidades nordestinas, o que Camargo não evidencia. Difere, porém, de Bastide ao reabilitar, por meio de uma perspectiva funcionalista, a imagem da macumba e da umbanda, cultos praticados não apenas por classes marginalizadas, mas também por largos segmentos da classe média intelectualizada, conforme lembra Carvalho (1978:105).

Posteriormente, Renato Ortiz também desenvolverá pesquisa sobre a umbanda e o espiritismo no Rio e em São Paulo, apresentando no texto *A morte branca do feiticeiro negro* (1978) algumas interpretações inspiradas sobretudo na obra de Roger Bastide. Para Ortiz, como para Camargo, a umbanda reproduz em suas práticas mágico-religiosas as contradições da sociedade urbana brasileira, sendo uma alternativa encontrada, pelos seus adeptos, de atribuição de "sentido de mundo" frente à crescente racionalização que representaria o estilo de vida nas cidades.

Ortiz chega mesmo a considerar a umbanda não mais como religião negra em oposição ao candomblé, cujo culto aponta para a sobrevivência da memória coletiva africana. Para ele, a umbanda apresenta-se como *síntese* do heterogêneo pensamento religioso brasileiro, realizado pela ideologia da classe branca no processo de integração dos vários grupos sociais (negro, branco e indígena) no interior da sociedade nacional. Assim, no texto de *A morte branca do feiticeiro negro*, a cidade com seu estilo de vida urbano e racional alteraria definitivamente os valores da tradição religiosa africana, sentenciando-os à morte fora dos terreiros de candomblé, porém refazendo-os nos centros espíritas de umbanda.

Ainda nos anos 70, a umbanda no Rio também foi objeto de estudos realizados por Diana Brown: "Umbanda, politics of an urban religious movement" (1977). Como se nota no próprio título do texto, a umbanda afirma-se definitivamente como "religião urbana".

Diana Brown apresenta, numa perspectiva histórica, a formação da umbanda nos anos 20 no Rio de Janeiro e sua cooptação pela classe política dos anos 40, época de consolidação das federações umbandistas e de grande difusão das estratégias populistas na política eleitoral brasileira. A discussão proposta por seu texto refere-se ao movimento de surgimento da umbanda a partir da depuração, realizada pelos setores kardecistas médios da população, das práticas africanas da macumba, nas quais certos rituais deste culto foram abolidos por serem considerados “primitivos” e “grosseiros”, por fazer uso do sacrifício de animais, do transe de divindades diabólicas realizado num ambiente de bebedeiras e de exploração da credulidade alheia. Para a autora, a umbanda surge como uma “desafricanização” da macumba ou, como diria Ortiz, de um “branqueamento” seletivo dos elementos da tradição afro-brasileira.

Alguns autores, contudo, foram mais críticos com relação à dicotomia que vinha se fazendo entre a pureza do candomblé nordestino e as mazelas da macumba e da umbanda sulista.

Tentando desvendar “O segredo da macumba” (1972), Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade procuraram reabilitar os cultos de aproximação banto resgatando-os de sua pecha de “culto degenerado”, como já o tentara Edison Carneiro, porém sem muita ênfase.

Os autores consideram que o paternalismo etnográfico na “*exaltação do candomblé nagô da Bahia teve como consequência positiva a ‘reabilitação’ da cultura negra*” (idem:xiii) e, como consequência negativa, a desvalorização da macumba, que na verdade não devia ser vista como um mal, diminuído ou empobrecido candomblé apenas porque é diferente. Fazendo apologia dos pretos-velhos, caboclos, orixás, exus e pomba-giras que baixam nas macumbas e quimbandas, os autores ressaltam o caráter contracultural e libertador desses cultos, mostrando seu lado positivo, seu valor social, cultural e artístico que se articulam em resistência à cultura dominante. Atribuem, contudo, à umbanda uma história de “repressão sangrenta” à macumba e principalmente à quimban-

da, o que reitera, no nível simbólico e ritual, a história de dominação de que têm sido vítimas os rituais negros desde o período colonialista.

Na perspectiva marxista desta abordagem, as diferenças entre o candomblé e a macumba tiveram suas raízes encontradas também nas diferenças de “ritmo de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção da formação social” (idem:xv). Ou seja, na Bahia o passado pré-capitalista garantiu o desenvolvimento de uma “*religião da natureza e da estabilidade cósmica*” personificada na mítica dos deuses orixás do candomblé, enquanto no Rio e em São Paulo essas religiões resvalaram para o culto de heróis da história e da revolta representados nos caboclos e exus que descem nos terreiros de macumba para incorporar em negros proletários, marginais e habitantes das favelas.

Se no texto de Luz e Lapassade o preconceito reservado à macumba é rejeitado, foi inevitável sua substituição por outro direcionado à umbanda, cuja história de formação foi erroneamente associada a um processo de apropriação da cultura africana pelos brancos, resultado de uma visão simplista da relação entre dominantes e dominados e seu reflexo nas ideologias dos sistemas religiosos.<sup>11</sup>

Colocando esta discussão em outros termos, e seguindo as pistas lançadas por Yvone Maggie Velho (1975), Patrícia Birman (1980), em seu estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro, assumiu uma postura crítica com relação ao sentido da “africanidade” encontrada nos terreiros de candomblé tradicionais.

Para ela os africanismos são representações dos africanos realizadas pelos intelectuais que os estudaram (com vistas a disciplinar seu conhecimento em categorias de análise, tais como a pureza nagô), que adquiriram sentido e repercussão também fora das esferas restritas da academia.

Aprofundando esta linha de análise, temos os textos inovadores de Peter Fry e Beatriz Góis Dantas.

Numa avaliação precisa da obra de Roger Bastide, Peter Fry (1986) sugere que as oposições que caracterizam o candomblé e a macumba, no pensamento deste autor, de seus predecessores e seguidores, resul-

taram em parte de uma relação particular do pesquisador no processo de envolvimento com seu “objeto de pesquisa”, desempenhando o candomblé um fascínio maior sobre os intelectuais pela sua “autenticidade” ou “pureza”, o mesmo não ocorrendo com a macumba e a umbanda, tidas como *kitsch*, “misturada”, universo da “sacanagem”, do “jeitinho” e do “favor”. Estas oposições refletem as afinidades eletivas do pesquisador diante das representações que faz das condições de um Brasil social e culturalmente diversificado:

A oposição que Bastide constrói entre seu candomblé e sua macumba, expressa, no fundo, uma outra oposição que é aquela entre um mundo moderno, industrial e capitalista e um mundo arcaico e pré-capitalista. África, seja ela a África da Nigéria ou dos candomblés da Bahia, é este segundo mundo. Rio de Janeiro e São Paulo são os primeiros, um mundo desordenado, individualista em que os valores dominantes são o lucro, o interesse e o hedonismo. É deste mundo dionísio do qual Bastide vai fugir para um candomblé apolíneo que resiste ao “verme” da modernidade (Fry, 1986:38).

Os trabalhos de Beatriz Góis Dantas avançam um pouco mais essa discussão, na medida em que demonstram como a própria noção de pureza nagô é uma construção ideológica e de diferentes significados, ainda que nos restringíssemos às informações colhidas numa mesma área de pesquisa de campo; no caso de sua pesquisa, o “Nordeste pré-capitalista”.

Estudando os terreiros de Laranjeiras, cidade localizada na zona açucareira de Sergipe, Beatriz Dantas aponta que os africanismos lá encontrados no principal terreiro nagô, tido como o mais “puro” em contraste com os de “toré”, misturados e em maior quantidade, não se revelam congruentes com aqueles da tradição nagô baiana, tão fortemente associada, na literatura científica, às suas origens africanas. Certos ritos do candomblé nagô baiano, como a reclusão da iniciada, a raspagem da cabeça e o derramamento de sangue sobre esta, são considerados, pelo terreiro nagô sergipano, como sinais de mistura,

uma vez que, lá, representam práticas dos torés, classificados como distantes da herança africana.

Dantas conclui, então, a partir de uma visão dinâmica da manipulação dos acervos culturais, que a propaganda “pureza nagô” tem sentidos diversos na Bahia e em Sergipe, constituindo, portanto, uma retórica estreitamente ligada à estrutura de poder da sociedade e a seus mecanismos de classificação da ordem social, e ao papel desempenhado pelos intelectuais e pesquisadores na incorporação desta retórica em suas formulações científicas.

Concordando em parte com esta postura, diria que, sem dúvida, os africanismos representam construções etnográficas persuasivas, embora deva-se relativizar, como lembra Sergio Ferretti (1990:57), a força dos intelectuais de “criar” tradições, pois o prestígio dos terreiros decorre de inúmeros fatores que atuam conjuntamente, entre eles o sucesso da liderança religiosa de seus sacerdotes, que muitas vezes não passa pela legitimidade acadêmica.

## **Conclusão**

Como se observou, autores clássicos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, mesmo partindo de abordagens diferentes como evolucionismo, culturalismo e a “sociologia em profundidade”, criaram certos paradigmas de análise induzidos por escolhas recorrentes dos objetos de pesquisa que, além de revelar uma simples reiteração no âmbito do empirismo, apontam para a continuidade de uma tradição discursiva cuja identificação torna-se importante para entendermos o tipo de apreensão da realidade proposta. A partir de Arthur Ramos, a elaboração de uma “cartografia religiosa” da ocorrência característica de determinados cultos em áreas privilegiadas do Brasil, por influência da escola culturalista norte-americana (preocupada com o agrupamento de traços culturais e sua descrição em termos de áreas culturais), resultou numa ênfase exarcebada na busca e

definição de modelos idealizados de predomínio de determinados padrões de culto, não considerando o diálogo que cada um deles trava, no interior de seu campo geográfico e social de atuação, com outras formas ou esferas de influência.

Pode-se afirmar, assim, que esses modelos estanques de culto, enquanto construções textuais etnográficas, absorvidas pelo seu público leitor por excelência – outros pesquisadores –, criaram um senso de que determinadas modalidades do fenômeno religioso afro-brasileiro possuíam maior “relevância etnográfica” que outras e, em função disto, mereceriam ser preferencialmente descritas e “procuradas” nas diversas regiões do país, situação que, embora tivesse o mérito de ampliar a área geográfica das pesquisas, dando uma visão mais global dos cultos afro-brasileiros, não conseguiu se desvencilhar do círculo vicioso de certas explicações ou mesmo de ênfases recorrentes, como foi visto em autores como Roger Bastide e Edison Carneiro.

Permanece, ainda hoje, a necessidade de uma reavaliação global, não comprometida com os aspectos mais limitadores da perspectiva culturalista, das relações entre as várias formas de religiosidade de influência africana.

Por outro ângulo, ainda que avolumadas as críticas à pureza nagô, têm sido poucos os trabalhos que, de fato, se dedicam a resgatar a tradição banto pela valorização de suas formas derivadas, como o candomblé angola ou a umbanda, mostrando também seu caráter de “metafísica sutil” ou a existência de um universo simbólico rico e estruturado, cuja marca essencial é procurar compatibilizar as várias contribuições com as quais se depara.

Com relação à umbanda, prenúncios desta postura têm marcado alguns estudos mais recentes. Maria Laura Cavalcanti (1986), liberta do peso de imputar origens à umbanda, afirmou corretamente que não se trata de uma religião em busca de uma forma, como queria Camargo, mas de “*uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade e fluidez constituem características marcantes e compati-*

*veis com a existência de um sistema simbólico estruturado*” (idem: 100). E se considerarmos que essa forma heterogênea e fluida também está presente na religião dos bantos (de Luanda) na África, veremos que a “flexibilidade” de seus ritos e do panteão, tanto lá como aqui, é marca registrada de sua religiosidade, constituindo uma maneira específica de pensar suas representações simbólicas em novos contextos sociais. Nesse sentido, se o critério de valorização for a fidelidade, as religiões de influência banto no Brasil são tão “fiéis” às suas matrizes africanas quanto aquelas de influência nagô.<sup>12</sup>

Imagens dos terreiros de macumba e de umbanda enquanto cultos “degenerados”, “patológicos”, “inautênticos”, “simulados”, “comercializados” e associados ao crime, ainda que formuladas pelo cientificismo de certos autores, representam as dificuldades destes em entender a mudança cultural e a transformação de valores dentro de certos padrões de pensamento, o mesmo se dando com relação à imagem distorcida da cidade, que aparece como força voraz e homogeneizadora, que coíbe a reprodução das culturas de grupos social e economicamente dominados por uma estrutura de classes. Nesta perspectiva, estes grupos não encontrariam meios de atuação senão com enormes prejuízos para seu patrimônio simbólico, visão que não permite perceber o vasto campo de manobra no qual se dão as variadas estratégias de negociação destes grupos.

Assim, da mesma forma que o “preconceito banto” e a “pureza do candomblé nagô” devem ser revistos por meio de novas etnografias que reflitam o sentido de seus ritos preservados ou transformados no interior dos terreiros, é preciso que a inserção destes no contexto urbano seja reconsiderada, mostrando o diálogo da cultura religiosa afro-brasileira com a cidade e o mundo moderno.

Enfim, se a macumba, a umbanda e principalmente o candomblé chegaram até os nossos dias como religiões atuantes e demograficamente representativas num Brasil que desponta para o século 21, é porque são cultos que dialogam com a cidade e com os estilos de vida

que nela se estabelecem. E o vaticínio enganado do desaparecimento do candomblé feito por seu “retratista” pioneiro, Nina Rodrigues, há exatamente um século atrás, aponta a necessidade de novos enquadramentos para algo que está aí de modo inegável.

## Notas

- 1 Curiosamente, Nina Rodrigues cita uma velhinha africana que se nega a dançar no Gantois, considerando-o um terreiro de gente da terra e, portanto, sem as qualidades de pureza que hoje tanto lhe são atribuídas (Rodrigues, 1935:171).
- 2 Ver principalmente, de Bastide, *O candomblé da Bahia* (1978).
- 3 Ou, como sustentava Tullio Seppilli, que muito inspirou Bastide em suas análises da influência da cidade sobre a religiosidade africana: “Podemos em síntese afirmar que [...] a ruptura com os contatos com a África, a maior diferenciação social dos negros e mulatos, a modernização da vida social em torno de novos núcleos industriais e comerciais, a conseqüente maior variedade de instâncias e contatos culturais (cultura rural e urbana de vários tipos, cultura das diversas levas de imigrantes) e ao mesmo tempo a quase ausência de uma “linha de cor” entre os ex-escravos e o resto da população foram a base de uma diferenciação e de uma aceleração de todos os processos de desagregação, de adaptação e de sincretismo, das antigas e já, anteriormente modificadas culturas africanas” (Seppilli, 1955:13).
- 4 A obra de Bastide, devido à sua importância, tem sido freqüentemente reavaliada pelos estudiosos dos assuntos afro-brasileiros. Alguns pontos da crítica a este autor que apresento aqui foram discutidos anteriormente também por Velho (1975), Monteiro (1978), Dantas (1982, 1988) e Fry (1984), entre outros.
- 5 Conforme comprova Liana Trindade em trabalho recente, no qual documenta e analisa os sinais da presença dos cultos afro-brasileiros em São Paulo, a partir do século XVIII (Trindade, 1991).
- 6 Esta notícia encontra-se publicada parcialmente no estudo realizado por Lilia Schwarcz sobre a imagem do negro na imprensa paulistana no final do século

passado (Schwarcz, 1987:127). Dada sua importância para a documentação da história do candomblé paulista, resolvi reproduzi-la integralmente.

- 7 Para uma visão da segregação física e social da população negra em São Paulo, ver Rolnik (1989), entre outros.
- 8 Estas histórias não puderam ser confirmadas, mesmo porque a elucidação das origens mais antigas do candomblé em São Paulo ainda depende de pesquisas histórico-documentais mais amplas. Entretanto, para compreender o significado do candomblé em São Paulo nos nossos dias, não bastaria apenas saber quando e onde este surgiu. Como lembra Magnani, “a busca das origens de algum rito, crença ou costume termina, muitas vezes, por concluir que se está diante de uma ‘sobrevivência’ de algo que já foi, em algum tempo, puro e autêntico” (Magnani, 1986:13).
- 9 Na verdade, apenas recentemente começaram a aparecer alguns estudos tratando de aspectos particulares do candomblé tanto no Rio: Augras (1983), Augras & Santos (1983), Birman (1985c), Binon-Cossard (1981, 1971), Goldman (1985), Vogel et alii (1987), quanto em São Paulo: Giroto (1980), Leite (1986), Schettini (1986), Prandi & Gonçalves (1989a, 1989b), Prandi (1991).
- 10 Conforme Camargo (1961), Velho (1975), Negrão (1979), Pechman (1982), Birman (1980, 1985a, 1985b), Concone (1987), Concone & Negrão (1985), Seiblitiz (1985), Trindade (1985), Magnani (1986), Montero (1985), entre outros.
- 11 Em trabalhos posteriores Luz (1983) reformula suas opiniões sobre a macumba, aderindo às interpretações sobre a “superioridade” e a “autenticidade” do candomblé nagô.
- 12 Sobre as religiões bantos na África, ver, entre outros, Ribas (1958) e Areia (1974).

## Bibliografia

AMARAL, Rita de Cássia.

1992 *Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo. FFLCH/ USP. Dissertação de mestrado, mimeo.

ANDRADE, Mario de.

1983 *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia /INL.

1980 *Macunaíma*. São Paulo. Martins, Ed. Itatiaia.

AREIA, M. L. Rodrigues de.

1974 *L'Angola traditionnel (Une introduction aux problèmes magico-religieux)*. Coimbra. Tipografia da Atlântida.

AUGRAS, Monique.

1983 *O duplo e a metamorfose*. Rio de Janeiro. Vozes.

\_\_\_\_\_ & SANTOS, João Batista dos.

1983 "Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro". In: *Dédalo*. São Paulo, (24): 43-62.

BASTIDE, Roger.

1978 *O candomblé da Bahia*. São Paulo. Ed. Nacional.

1983 *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo. Perspectiva.

1985 *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo. Pioneira.

BINON-COSSARD, Giselle.

1981 "A filha-de-santo". In: MOURA, Carlos E.M. de (org.). *Olóòrísà*. São Paulo. Ágora.

1971 *Contribution a l'étude des candomblés au Brésil: Le candomblé angola*. Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

BIRMAN, Patrícia.

- 1980 *Feitiço, carrego e olho-grande, os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro. Museu Nacional. Dissertação de mestrado, mimeo.
- 1985a “Registro em cartório, com firma reconhecida: a ação política das federações de umbanda”. In: *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro. Marco Zero. *Cadernos do ISER* (18):80-121.
- 1985b *O que é umbanda*. São Paulo. Brasiliense.
- 1985c “Identidade social e homossexualismo no candomblé”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. ISER/CER. 12/1: 2-21.

BROWN, Diana.

- 1977 “Umbanda, politics of an urban religious movement”. Columbia University. Ph.D. Thesis. Department of Anthropology.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de.

- 1961 *Kardecismo e umbanda*. São Paulo. Pioneira.

CARNEIRO, Edison.

- 1964 *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- 1978 *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- 1981 *Religiões negras, negros bantos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

CARVALHO, José Jorge de.

- 1978 *Studies of afro-brazilian cults*. Belfast. Anthropology Master Thesis. The Queen's University, mimeo.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro.

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

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas.

1987 *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo. FFLCH/USP, CER.

\_\_\_\_\_ & NEGRÃO, Lísias.

1985 “Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982”. In: *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro. Marco Zero. *CADERNOS DO ISER* (18): 43-80.

DANTAS, Beatriz Góis

1982 “Repensando a pureza nagô”. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo. Cortez e Tempo e Presença. (8): 15-20.

1988 *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro. Graal.

FERRETTI, Sergio F.

1990 *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a casa das minas*. São Paulo. USP/FFLCH. Tese de doutorado, mimeo.

FRY, Peter.

1986 “Gallus Africanus Est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”. In: SIMSON, Olga R. de Moraes von (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH/CERU.

GINWAY, Libby.

1986 “Péret no Brasil – suas observações sobre candomblé e macumba”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER/ISER, 13/2.

GIROTO, Ismael.

1980 *O candomblé do rei: estudo de um candomblé Ketu Bambose na cidade de São Paulo*. São Paulo. FFLCH/USP. Dissertação de mestrado, mimeo.

GOLDMAN, Marcio.

- 1985 "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé".  
In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. ISER/CER. 12/1: 22-55.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner.

- 1992 *O candomblé na cidade – tradição e renovação*. São Paulo.  
FFLCH/USP. Dissertação de mestrado, mimeo.

HOEHNE, F. C.

- 1920 *O que vendem os herbanários da cidade de São Paulo*. São  
Paulo. Casa Duprat.

LEITE, Fabio.

- 1986 "Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de  
São Paulo". In: *Culturas africanas. Documentos da reunião  
de peritos sobre "As sobrevivências das tradições religiosas  
africanas nas caraíbas e na América Latina"*. São Luís do  
Maranhão. Junho de 1985. São Luís. UNESCO.

LUZ, Marco Aurélio.

- 1983 *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio de Janeiro. Achiamé.

\_\_\_\_\_ & LAPASSADE, Georges.

- 1972 *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.

MAGNANI, José Guilherme Cantor.

- 1986 *Umbanda*. São Paulo. Ática.

MATTOS, Dalmo Belfort de.

- 1938 "As macumbas em São Paulo". In: *Revista do Arquivo Muni-  
cipal*. São Paulo. Ano V, vol. XLIX.

MATTOSO, Kátia de Queiróz.

1988 *Ser escravo no Brasil*. São Paulo. Brasiliense.

MONTEIRO, Douglas Teixeira.

1978 “Roger Bastide: religião e ideologia”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, (3):11-24.

MONTERO, Paula.

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

MOURA, Carlos Eugênio M. de.

1989 “A religião dos orixás, voduns e inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, República Dominicana, Angola, Benin e Nigéria – bibliografia complementar”. In: Idem (org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo. Edicon/Edusp.

MOURA, Roberto.

1983 *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Funarte/ INM/ Divisão de Música Popular.

NEGRÃO, Lísias Nogueira.

1979 “A umbanda como expressão de religiosidade popular”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira (4): 171-80.

1986 “Roger Bastide: do candomblé à umbanda”. In: SIMSON, Olga R. de Moraes von (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH/CERU.

et alii.

s.d. *Umbanda: história e memória*. Centro de Estudos da Religião. CER/USP. São Paulo, mimeo.

NERY, D. João Batista Corrêa.

1963 *A cabula – um culto afro-brasileiro*. Vitória. *Cadernos de Etnografia e Folclore*.

ORTIZ, Renato.

1978 *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro. Vozes.

PECHMAN, Telma.

1982 “Umbanda e política no Rio de Janeiro”. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo. Cortez e Tempo e Presença. (8).

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura.

1983 “Nostalgia do outro e do alhures”. In: *Roger Bastide*. São Paulo. Ática.

PRANDI, Reginaldo.

1991 *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo. Hucitec/ Edusp.

\_\_\_\_\_ & GONÇALVES DA SILVA, Vagner.

1989a “Axé São Paulo”. In: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo. Edicon/Edusp.

1989b “Deuses tribais de São Paulo”. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, nº 57: 34-44.

RAMOS, Arthur.

1940 *O negro brasileiro*. São Paulo. Nacional.

REIS, João José.

1988 “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu no Posto de Cachoeira, 1785”. In: *Escravidão, Revista Brasileira de História*. São Paulo. Anpuh/Marco Zero. Vol. 8, (16): 57-81.

RIBAS, Oscar.

1958 *Ilundo – divindades e ritos angolanos*. Luanda. Museu de Angola.

RIO, João do (Paulo Barreto).

1951 *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro. Organização Simões.

RODRIGUES, Raimundo Nina.

1935 *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

1977 *Os africanos no Brasil*. São Paulo. Ed. Nacional.

ROLNIK, Raquel.

1989 “Territórios negros nas cidades brasileiras (Etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro)”. In: *Estudos Afro-asiáticos* (17): 29-41.

SEIBLITZ, Zélia.

1985 “A gira profana”. In: *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro. Marco Zero. *Cadernos do ISER* (18):122-154.

SCHETTINI, Terezinha Bernardo.

1986 *A mulher no candomblé e na umbanda*. São Paulo. PUC-SP. Dissertação de mestrado, mimeo.

SCHWARCZ, Lilia Moritz.

1987 *Retrato em branco e negro*. São Paulo. Companhia das Letras.

SEPPILLI, Tullio.

1955 “A aculturação como problema metodológico”. In: Atas da XLV Reunião da Sociedade Italiana para o Progresso da Ciência (Nápoles, 1954). Roma. Tip. Editrice. Tradução Lucy Maffei. IEB/USP, mimeo.

SODRÉ, Muniz.

1988 *O terreiro e a cidade*. Petrópolis. Vozes.

TRINDADE, Liana.

1985 *Exu, poder e perigo*. São Paulo. Ícone.

1991 *Construções míticas e história: estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade*. São Paulo. FFLCH/USP. Tese de livre-docência em antropologia.

VELHO, Yvone Maggie Alves.

1975 *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro. Zahar.

VERGER, Pierre.

1981 *Orixás*. São Paulo. Corrupio.

VOGEL, Arno & MELLO, Antonio & BARROS, José F. P. de.

1987 "A moeda dos orixás". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. ISER/CER. 14/2: 4-17.

ABSTRACT: This article intends to be a reflection about the studies of afro-brazilian religions on the Candomble insertion in the urban context of Rio de Janeiro and São Paulo. It critically reviews analytical pairs of opposites such as purity/syncretism; Northeast/Southeast; nago/bantu, which are present in classic and recent interpretive models based on Macumba, Umbanda and Candomble ethnographic data.

KEY-WORDS: afro-brazilian ethnographies and religions.

Recebido para publicação em março de 1993.