

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ENTRE MEMÓRIAS E DEMANDAS SOCIAIS: AS TEIAS DE RECIPROCIDADE
DOS ESPÍRITOS CABOCLOS

Autor: Rosevel Gutemberg Silva

Brasília, 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ENTRE MEMÓRIAS E DEMANDAS SOCIAIS: AS TEIAS DE RECIPROCIDADE
DOS ESPÍRITOS CABOCLOS

Autor: Rosevel Gutemberg Silva

Dissertação apresentada ao
Departamento de Sociologia da
Universidade de Brasília/UnB
como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre.

Brasília, julho de 2007

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ENTRE MEMÓRIAS E DEMANDAS SOCIAIS: AS TEIAS DE RECIPROCIDADE
DOS ESPÍRITOS CABOCLOS

Autor: Rosevel Gutemberg Silva

Orientador(a): Doutora Mariza Veloso Motta Santos (UnB)

Banca: Prof. Doutor Edson Silva de Farias (UnB)
Prof.^(a) Dr^a. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA)
Prof.^(a). Doutora Deis Elucy Siqueira (UnB)

Agradecimentos

Foram muitas as contribuições, de pessoas e instituições, ao longo de toda a minha trajetória que tornaram possível a concretização deste trabalho. Em primeiro lugar, o meu profundo reconhecimento pelo incentivo dos familiares, que sempre depositaram enorme confiança em mim, mesmo diante de todas as dificuldades. À forte mulher que é a minha avó Sofia, sábia contista que me infundiu desde criança o gosto pela nostalgia contida nos detalhes das histórias de vida. A minha mãe, cujos esforços de toda vida me deram subsídios e animação para continuar o meu caminho de pesquisador e com quem tenho uma dívida impagável. A meu pai, por ter me apoiado em diversos momentos da vida. A Vânia Nascimento que já é da família. Sem eles, dificilmente esta trajetória teria sido trilhada.

Aos professores da graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia, que ajudaram a sedimentar a boa formação teórica e metodológica de tantos estudantes da minha geração. Dentre eles, agradeço especialmente à professora Maria Rosário G. de Carvalho, que me introduziu na pesquisa antropológica, e das muitas contribuições que a sua apaixonada dedicação ao trabalho legou à minha formação durante os três anos em que estive sob sua orientação no âmbito do PINEB (Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro). Aos colegas e profissionais do PINEB e da ANAÍ, com quem tive o prazer de compartilhar conhecimentos e experiências de pesquisa: Érico Novato, Magda, Marta Timon, Jurema Machado, Ana Cláudia, Patrícia Navarro, Clóvis, Pedro Agostinho da Silva e o bom amigo Cauê Saleh.

Ao professor e amigo Edson Silva de Farias, a admiração pela atenção e respeito dedicados aos estudantes e seus interesses de pesquisa. Agradeço a ele de forma especial, pelos incentivos para continuar a minha trajetória de pesquisa.

Também agradeço a todos os membros do grupo de pesquisa “Cultura, Memória e Desenvolvimento”, pelos conhecimentos de pesquisa compartilhados.

Aos amigos da época de graduação meu inestimável reconhecimento e admiração: Alex Rôla, Fernando Cardoso, Carlos Henrique, Mariana Cruz, Andréa Coutinho, Lucylanne Oliveira, Priscila Andreato, Andreza, Moacir Carvalho, Téo Barreto, Paulo Brito e outros.

À Capes e ao CNPq pelas bolsas concedidas, e que se constituem em instrumentos indispensáveis na formação de pesquisadores no país.

Agradeço também ao professor Brasilmar Ferreira Nunes, ex-coordenador deste programa de pós-graduação, e que sempre demonstrou enorme sensibilidade e compromisso com as suas atribuições e com as situações específicas da instituição e de todos aqueles nela envolvidos.

À minha primeira orientadora neste programa, Maria Salete Kern Machado, pela delicadeza e atenção dispensadas na orientação.

À professora Deis Elucy Siqueira, pelas ótimas indicações e sugestões feitas quando da qualificação do projeto de dissertação, tendo contribuído significativamente para o rumo tomado pelo trabalho.

Meu imenso reconhecimento e agradecimento à professora Mariza Veloso Motta Santos, por ter aceitado me orientar e comprado à idéia central do trabalho. Pela orientação cuidadosa e as profícuas sugestões dispensadas ao longo do mestrado, tendo desempenhado papel importante nos planos estilístico e teórico-metodológico.

Aos integrantes do terreiro Ilê Axé Ogum de Uzambi, onde fiz a maior parte da pesquisa de campo. Ao sacerdote Paulo Neves, pela predisposição em me explicar cuidadosamente, dentro dos limites, os significados e preceitos religiosos; ao ogãs Marivaldo e Jonatas, às ekedis Daniela e Tainá, a seu Eraldo e todos os outros pela cordialidade e simpatia a mim dispensadas. A Robson Nascimento. Aos índios Kiriri de Mirandela e aos índios Tupinambá da Serra do Padeiro, com os quais também tive a oportunidade de aprender, serei eternamente grato.

Aos muitos colegas e amigos da Universidade de Brasília que contribuíram, por vezes com sugestões importantes, por vezes como ouvintes das muitas angústias ocasionadas pela própria pesquisa, ou ainda pela dificuldade de adaptação em Brasília. Agradeço principalmente a André Teles, Fernando Rodrigues, Elder Maia, Gilberto Barral, Rosana Kirsh, Arquimedes Paiva, Carol, Odilon Moraes, Meirilane, Dumara, Giovana, Juliana, Márcio Haghihara, Luísa Gunther, Isamara Martins, José Paulo Barbosa, Keneth Sampaio, George da Guia e outros.

Agradeço também a Taís Bleicher, minha namorada e companheira, que tem me dado força e estímulo para o término desta etapa tão importante. Igualmente agradeço aos seus pais, Ervino e Graça Bleicher que têm nos dado todo apoio para avançar em nossos propósitos acadêmicos.

Quando eu te encarei frente a frente
E não vi o meu rosto
Chamei de mau gosto o que vi
De mau gosto, mau gosto
É que Narciso acha feio
O que não é espelho
E a mente apavora
O que ainda não é mesmo velho
Nada do que não era antes
Quando não somos mutantes
E foste um difícil começo
Afasto o que não conheço
E quem vem de outro sonho feliz de cidade
Aprende depressa
A chamar-te realidade
Porque és o avesso
Do avesso
Do avesso
Do avesso (...)

(Caetano Veloso, 1990, *Sampa*)

De onde virá a toada triste
Que atravessa todos os saveiros,
As canoas, o quebra-mar, o cais
A “lanterna dos afogados”
A baía toda e que vai se perder
Nas ladeiras da cidade?

(Jorge Amado, 1935, *Jubiabá*)

Triste Bahia,
Ó quão dessemelhante,
Estás e estou do nosso antigo estado
Pobre te vejo a ti, tu a mim empenhado
Rica te vejo eu já, tu a mim abundante
A ti trocou-te a máquina mercante,
que em tua larga barra tem entrado
A mim foi-me trocando e tem trocado
Tanto negócio e tanto negociante [...]

(Gregório de Matos, *À Cidade da Bahia*, século XVII)

Resumo

O principal objetivo desta dissertação foi o de interpretar certos processos de re-significações funcionais de conteúdos mnemônicos com vistas à satisfação de demandas políticas, econômicas e afetivas de grupos socialmente desprivilegiados. O recorte empírico do objeto tratado é aquele que diz respeito à emergência de um conjunto de espíritos denominados “caboclos” no seio dos candomblés baianos. A perspectiva teórica aqui adotada privilegiou uma abordagem sincrônico-diacrônica no sentido de entender o que teria motivado a agência criativa dos artífices religiosos que parecem ter sido influenciados, ou impactados, por distintas narrativas e cosmologias, dentre elas: modelos culturais legados pelas tradições africanas; princípios e valores católicos; elementos do kardecismo já re-significados no meio brasileiro e representações da pedagogia romântica acerca do indígena e do semi-civilizado. Longe de representar tão-somente expressões de sincretismo e criatividade desinteressada, a incorporação desta categoria específica de “espíritos” no âmbito das religiões afro-brasileiras deixa entrever uma série de dispositivos intencional e funcionalmente produzidos com vistas à satisfação das necessidades postas no interior de classes populares: de um lado, quando da sua produção, de estratégias por retenção de capital simbólico, ao se consociar com o elemento nativista (o índio), valorizado ao nível do discurso homogeneizador da fundação nacional; por outro lado, e concomitantemente, atende a uma série de demandas práticas e imediatas de boa parte da população, assistindo-a, pois que os caboclos estão ali para fazer o “bem”, por meio das práticas terapêuticas e de aconselhamento, e sob a via da caridade. As sociedades de ajuda mútua não são exclusividade dos chamados candomblés de caboclo, pois que os candomblés que não agenciam por meio de caboclos também desempenham essas funções sociais. No entanto, naquelas em que os caboclos recebem cultos abertos parece haver uma institucionalização dessa categoria de espíritos no cumprimento dessa prestação de serviços aparentemente desinteressada. Como uma verdadeira dádiva, as atuações, terapêutica e oracular, dos caboclos estão longe de representar meras doações desinteressadas. Ao atender às demandas, ao mesmo tempo cumprem uma função, tida como obrigação moral, e estabelecem vínculos duradouros, porquanto eficazes.

Palavras-chave: Memória; Ambivalência; Fronteiras; Estratégia; Legitimidade

Abstract

The main goal of this thesis was to interpret certain processes of functional resignification of mnemonic contents aiming the political, economic and affective assistance of socially disadvantageous groups. The empirical clipping of the treated object is the one concerning the emergency of a set of spirits called “caboclos” in the core of Bahia’s voodooos. The theoretic perspective adopted here favored a synchronous, diachronic, approach to understand what would have motivated the creative agency of the religious artificers who seem to have been influenced or impacted by distinct narratives and cosmologies among cultural models conveyed by the African traditions; catholic principles and values; elements of kardecism already resignified in the Brazilian environment and representations of the romantic pedagogy about the aborigine and the semi civilized native. Far from representing only expressions of syncretism and disinterested creativity, the assimilation of this specific category of “spirits” in the Afro-Brazilian religions permits to glimpse a series of arrangements intentionally and functionally produced aiming the assistance of the necessities placed in the interior of popular classes: on one side, during its production of strategies through retention of symbolic capital when combined with the native element (the Indian) appreciated at the level of the homogenizing speech of the national foundation; on the other hand, at the same time, it attends to a series of practical and immediate demands of a large part of the population, assisting it, as the caboclos are there to do “good” through therapeutic practices and counseling and also by means of charity. The mutual help societies are not exclusiveness of the so called voodooos of caboclos because the voodooos that don’t act by means of caboclos also perform these social functions. However, in those where the caboclos receive open cults it seems like there is an institutionalization of this category of spirit accomplishing these services apparently disinterested. Like a true gift, the therapeutic and oracular actions of the caboclos are far from representing mere disinterested donations. When attending demands, they, at the same time, accomplish a duty, considered as moral obligation, and establish long bonds that are effective.

Key-words: Memory; Ambivalence; Boundary; Legitimacy; Strategy

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo I: O Debate sobre Religião e Magia nas Ciências Sociais: algumas apropriações.....	16
Capítulo II: Quadro Sócio-Histórico: uma tentativa de sociogênese do processo de inserção dos caboclos no universo dos candomblés.....	31
Capítulo III: Encantados e Caboclos nas Religiões Afro-Brasileiras e Ameríndias: transitividade simbólica e re-significações mnemônicas.....	77
Capítulo IV: Sistema de Demandas: dádiva, cura e mercado religioso.....	120
Bibliografia citada, consultada e outras fontes.....	141
Anexo.....	148

Introdução

A pesquisa empreendida teve por foco um conjunto de fenômenos, de aspecto religioso e econômico, agenciados no interior de casas de culto afro-brasileiro na cidade de Salvador. Trata-se, pois, de uma variante específica de culto dos Candomblés, para a qual Edson Carneiro, na década de 30 do século XX, cunhou a expressão “candomblés de caboclo”, em que se destacam, em certos momentos rituais, os espíritos de “índios e outros¹”, que baixam para prestar vários tipos de assistência às pessoas da casa e ao público externo.

Alguns aspectos, concernentes à dinâmica particular deste tipo de culto, como, por exemplo, o princípio de caridade evocado veementemente na assistência que estes espíritos prestam aos consulentes, que acorrem ao terreiro em busca de soluções para problemas físicos e espirituais, assim como conselhos para problemas cotidianos, autorizam supor a existência de um contraponto interessante ao mercado religioso, altamente monetarizado, que, como diria Weber e Bourdieu, funcionam como empresas de salvação.

Ainda que os terreiros prestem uma série de serviços religiosos pagos, como consultas com o sacerdote e trabalhos vários, sem os quais seria impossível manter as despesas básicas para a reprodução dos mesmos, as sessões de caboclo parecem constituir o estabelecimento de um elo de reciprocidade para com o público externo à casa, a partir de demandas postas no próprio tecido social. Trata-se de relações objetivas entre interesses de produtores religiosos e apelos latentes pelo atendimento de satisfações – de ordens físicas, afetivas e morais – pelos grupos de consumidores em uma situação de classe específica.

Há uma expectativa, ainda que inconsciente, dessa agência no sentido de aproximar o público externo das casas. Pelo menos o atendimento de algumas dessas demandas, como veremos, age como meio de agregação e potencialização do próprio capital religioso. É preciso, também, compreender as valências (ELIAS, 1994) históricas que teriam atuado no sentido de motivar a construção de uma categoria que abriga uma série de personagens que parecem ter sido construídos a partir de re-significações do imaginário nacional.

¹ Na acepção corrente nos terreiros de candomblé que abrigam e promovem agências por meio dos caboclos, estes são comumente vistos como espíritos de índios. No entanto, veremos mais adiante que a categoria genérica de “caboclos”, neste caso, abriga outros personagens do imaginário brasileiro – ao lado dos índios, figuram também “boiadeiros” ou “caboclos de couro” e “marujos”.

Embora a literatura sobre as religiões afro-brasileira seja extensa, fornecendo pontos-de-vista e interpretações diversas acerca do caráter das mais distintas manifestações da chamada religiosidade afro-brasileira, muitas agências e dinâmicas de culto foram postas em segundo plano, sobretudo aquelas enquadradas como denotação de sincretismo religioso, e amiúde vistas como versões empobrecidas e empobrecedoras das tradições africanas em solo brasileiro. No entanto, se atentarmos para o aspecto dinâmico e metamorfoseador das práticas sociais como um todo, logo encontramos a matéria-prima inesgotável do labor sociológico.

Só muito recentemente, estudiosos começaram a se voltar de forma mais detida, e com uma abordagem menos preconceituosa e reificadora, sobre as formas de associação religiosa de caráter sincrético. Dentre eles, Jocélio Santos em *O Dono da Terra*² empreende o primeiro estudo sistemático sobre a presença dos caboclos nos Candomblés baianos, apresentando algumas interpretações para a incorporação dessas entidades na estrutura mítica e ritual da religião, seus significados e implicações políticas na complexa teia de relações entre as nações e os discursos de alteridade que demarcam as fronteiras entre as mesmas. Não obstante o trabalho constitua um passo importante rumo a uma maior sistematização e interpretação dos significados agenciados nas “sessões de caboclo”, certos aspectos necessitam de um maior escrutínio, como por exemplo, as controvérsias que pesam sobre os fatores que teriam influenciado agentes religiosos partícipes de religiões tributárias de tradições africanas a incorporarem representações de espíritos de índios, boiadeiros e marujos³.

Embora se pretenda aqui fazer uma análise mais detida sobre os aspectos econômicos dinamizados em torno do tipo de serviços religiosos prestados à comunidade na atualidade, não seria prudente para a análise descartar os fatores de ordem histórica que teriam concorrido para a produção desta complexa teia de significados que compõe o universo dos “caboclos”, não só nos Candomblés como também em outras expressões de culto afro-brasileiro, como no universo da Umbanda, do Tambor de Mina, do Jarê da Chapada Diamantina, nos Xangô de Recife, além de outros.

Mesmo que haja uma série de homologias estruturais das performances rituais e mágicas, e mesmo das concepções correntes acerca da “natureza” e “origem” dos caboclos nestas distintas “tradições”, nada autoriza supor a existência de um complexo de

²Dissertação de mestrado defendida junto ao Departamento de Letras e Ciências Humanas da USP, em 1995.

³Este ponto será tratado mais detidamente no Capítulo III.

significados homogêneo em torno destas entidades. Ao que tudo indica, e desejo insistir nesta hipótese, no caso da Bahia especificamente, o movimento de Independência do Brasil com relação à Colônia, e a supervalorização do “elemento nativo”, daquele que é escolhido como elemento de “genuinidade” da nascente nação, teria influenciado de forma decisiva a transmigração do herói mítico nacional para o interior da cosmologia de certos segmentos do Candomblé, onde a categoria genérica “caboclo” ganha força por meio de suas “ações carismáticas” que legitimam e fortalecem o axé (princípio dinâmico originário da cosmologia africana) das casas que lhe abrigam. Contudo, veremos como a presença do caboclo nos Candomblés, assim como elementos do catolicismo, pesaram na definição de certas correlações de força no campo religioso da cidade.

Não há a pretensão aqui de se realizar uma sociogênese exaustiva e mais detalhada desse processo, por constituir uma tarefa deveras penosa para uma dissertação de mestrado. Mas ainda assim, podemos sugerir algumas hipóteses de trabalho que possam ser exploradas em momento mais oportuno. A análise histórica apenas terá o fito de subsidiar possíveis interpretações dos significados que estão sendo manejados na atualidade, na mediação cosmológica que se estabelece entre sacerdotes (ialorixás e babalorixás), os orixás, Exu, “entidades caboclas”, a utilização de certas ervas e preceitos, outros adeptos do candomblé e “clientes⁴”. Trata-se pois de um “sistema”, no sentido estrito do termo, onde se trocam “experiências”, “bens” e “valores”, o que nos possibilita visualizar o contexto em questão como um bom exemplo da dádiva moderna.

É na tentativa de contribuir na compreensão de certas agências e conexões simbólicas que tentaremos dar conta deste tipo de fenômeno religioso marcadamente híbrido, e agenciado seletiva e estrategicamente com elementos oriundos de distintas matrizes narrativas e cosmologias. Desde já é preciso assinalar que a orientação teórico-metodológica desta pesquisa se distancia daquelas abordagens que tendem a ver nestas expressões religiosas depreciações culturais e simbólicas. Interpretação destes fenômenos que tentem, desde o início, precisá-los e classificá-los segundo uma lógica de maior ou menor fidedignidade na manipulação dos símbolos e cosmologias tradicionais africanas estarão sujeitas a toda sorte de inconsistência e incoerência metodológicas.

A abordagem aqui adotada privilegiará, em detrimento de qualquer tipo de reificação do objeto e defesa de purismos, o aspecto dinâmico e criativo das agências

⁴Chama-se de “clientes” dos Candomblés pessoas que não têm uma ligação direta com a religião, mas que, por algum motivo, freqüentam ou procuram os serviços religiosos ali disponibilizados.

empreendidas pelos sujeitos, com o intuito de, como diria Bourdieu (2004), manipularem, ainda que inconscientemente, os símbolos estrategicamente, e de modo a reter capital simbólico no interior do campo religioso, ao mesmo tempo em que instrumentalizar os significados em todo seu potencial político, concorrendo assim por posições dentro do mercado ampliado de bens e serviços religiosos.

A pesquisa em curso almeja, como aludido acima, contribuir, parcialmente, na compreensão atual do campo religioso brasileiro, em sua dinâmica extremamente diversificada e criativa. De início, esta pesquisa foi motivada por uma preocupação em avaliar o trânsito de símbolos num contexto cultural mais amplo⁵. Por ora, nos debruçaremos sobre algumas implicações sociais destas práticas terapêuticas, agenciadas por meio dos “espíritos caboclos” na cidade de Salvador.

Pressupostos Metodológicos

A abordagem metodológica desta pesquisa tomará por princípio os fundamentos da teoria compreensiva de Weber (2001, p. 53), no sentido de apreender, mediante um princípio de interpretação objetiva e de causalidade histórica, “as motivações do sujeito que avalia e se posiciona, que avalia e formula juízos de valor”. Ao tomar de empréstimo as idéias de Munsterberg, Weber formula assim parte de seu método compreensivo: o “saber” da própria “atualidade” que, continuamente, se posiciona, ou seja, se dá na esfera da realidade imediatamente vivida, na esfera do mundo dos valores, o que significa uma compreensão imediata nas formas de convivência, de re-vivência, e de avaliação de

⁵Entre os anos de 2001 e 2002, trabalhei, sob a orientação e companhia da Professora Dr. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, num projeto do PIBIC que tinha por título: Processos Identitários concernentes a agentes sociais negros e índios e transnacionalismo religioso. Tratava-se de uma pesquisa que tentava estabelecer homologias estruturais em distintas formas de culto encontradas em três regiões distintas da Bahia, a saber, os Jarês na Chapada Diamantina, os Pataxó no Sul da Bahia e os Kiriri na região Norte do Estado. Para maior alcance analítico da pesquisa também se privilegiou a leitura de trabalhos de cunho etnográfico que englobasse aspectos rituais semelhantes, assim como interpretações acerca dos fenômenos agenciados em distintas localidades da região Nordeste. Ao final dessa pesquisa, constatamos que espíritos de caboclos e ou encantados que baixavam para trabalhar, em geral com o propósito de cura, apresentavam muitas semelhanças em termos de princípios. Dentre alguns destes fenômenos, e cada um com suas devidas especificidades rituais, podemos citar alguns: os catimbós, o Tambor de Mina no Maranhão, os Xangôs de Recife, os candomblés de caboclo de Salvador e a variante do Jarê na Chapada Diamantina, além de um culto singular, já desativado, relatado por uma informante índia da comunidade Kiriri, forçada a sair da área por entraves entre o tipo de “sessão” que realizava e o projeto político de reafirmação étnica da comunidade na década de 1980.

‘atualidades’. Cabe igualmente averiguar, dado o propósito de aliar a avaliação de “atualidades” com o exercício histórico de longa duração, de que forma os estoques de memória, abundantemente ofertados no interior do desenvolvimento e complexificação das sociedades modernas, estão sendo manipulados e recriados por diversos agentes de modo estratégico e seletivo. O *bricoleur* moderno se vê obrigado a lidar com grandes estoques de tradições, cosmologias e discursos, a partir dos quais seleciona elementos para realizar “atualizações funcionais”, na tentativa de suprir demandas que estão postas no tecido social e de modo a aglutinar capital simbólico e, conseqüentemente, legitimidade. O comércio de signos – e nele as tantas “histórias” – está em plena atividade na escolha dos materiais com os quais se passa a operar. Certo está que esta atividade não se dá num vácuo, já que os próprios agentes operam a partir de “situações” muito específicas, bem como detêm trajetórias individuais, ao mesmo tempo que co-participam de trajetórias ou “movimentos” de grupo. Como diria Bourdieu (1998, p. 70), se referindo ao movimento do campo artístico – mas que sem dúvida, vale para o campo religioso também –, para que se produza a obra há a necessidade do encontro entre a trajetória e o campo, ou, em outras palavras, o encontro de uma pulsão expressiva e um espaço de possíveis expressivos.

Assim, com vistas a tomar consciência dos significados característicos dos fenômenos culturais, na sua interdependência de causa e efeito, ou seja, se há pretensão de se chegar a uma compreensão da realidade concreta, no tocante à sua gênese, podemos nos valer do exercício comparativo, ou “paralelismos” (WEBER, 2001, p. 11). Como “meio”, a comparação de vários fenômenos empírico-históricos, que não são transparentes nem compreensíveis na sua individualidade, teria por finalidade chegar a uma representação individual, mas transparente, por meio da seleção daqueles elementos que, a nosso ver, são significativos para a pesquisa. Deste modo, os paralelismos possibilitariam a formulação de conceitos. Mas adverte Weber que, em cada caso concreto, se esses paralelismos seriam um meio apropriado para chegar a este fim, deve ser decidido em cada caso particular (ibid.).

As idéias enunciadas pelo autor são adequadas para se pensar o desenho metodológico com o qual se pretende abordar o fenômeno sócio-histórico que por ora me proponho investigar. As conexões de sentido se farão dentro de um universo relacional e interdependente, embora deva estar claro que se opera a partir de uma seleção limitada de fenômenos religiosos observados por distintos pesquisadores em áreas diferentes do

Nordeste brasileiro e, no caso da Umbanda, no eixo sul-sudeste. Recorrer-se-á a eles aqui, no sentido de estabelecer pontos de confluência no que toca tanto às semelhanças na construção das representações simbólicas, quanto aos fluxos de experiências e agências de atores em uma arena matizada por diferenças, mas interdependente. Este cenário é o da sociedade nacional. Deste modo se articularão aqui, ao longo da análise, possíveis relações e trânsitos entre experiências religiosas encontradas em Salvador e em outros pontos do território nacional.

Neste sentido, não temos como nos furtar à análise de um processo maior de gestação histórica para as condições atuais, e com as quais os sujeitos se vêm obrigados a lidar. A análise de “atualidades” como diria Weber, comporta, para o sociólogo, a obrigação de se voltar às motivações que estão impelindo, ou pelo menos fornecendo um quadro situacional, no qual os sujeitos se vêm obrigados a se posicionarem. É, então, partindo da observação direta da dinâmica ritual dos caboclos que “baixam” para “trabalhar” em terreiros de candomblés de Salvador, que podemos avaliar, na atualidade, alguns desdobramentos sócio-políticos das religiões no Brasil. Justamente por não podermos nos contentar com uma descrição pura e simples da dinâmica ritual, é que se faz necessário um tipo de interpretação que leve em consideração as teias extensas de interdependências que concorreram historicamente para a formação desta categoria de espíritos no interior de algumas casas de candomblé, e com as características de formas e funções sociais que comportam.

A ambivalência mesma que comporta o signo lingüístico “caboclo” no território nacional já dá margem necessária para muitas contradições, tanto do que com ela se pretende atribuir, quanto nas tentativas dos estudiosos de mapear os seus conteúdos semânticos. O signo “caboclo” é polifônico, pois que pode se referir tanto a tipos físicos, enobecedor ou pejorativo, dependendo do contexto, por quem é utilizado e para que fim; assim como é utilizado, em diferentes locais, e com significados singulares – ainda que muitas vezes similares – a categorias espirituais. Portanto, é necessário, para efeito, tanto de delimitação do objeto, quanto de objetividade da análise, partir de um conjunto de práticas muito específicos agenciados em meio a este termo. Como veremos, existem indícios suficientes para supor uma configuração histórica em que se gestaram as condições a partir das quais agentes, em diferentes situações, se posicionaram

estrategicamente manipulando cada qual a seu modo, elementos oriundos de distintas cosmogonias e formas narrativas.

Cabe investigar e interpretar assim, sob quais princípios e demandas da vida prática, se organiza e agencia um conjunto de representações e práticas rituais no interior dos candomblés devotados à prática terapêutica⁶. Esta é uma das perguntas fundamentais desta pesquisa. Não há pretensão aqui de se deter, tão-somente, na observação e interpretação das práticas terapêuticas dos caboclos no candomblé, mas sim de entender em que medida, e de que forma, estes serviços terapêuticos constituem instrumentos sociais de satisfação de demandas da vida prática e cotidiana, assim como compreender de que forma estas práticas se inserem no contexto de classes e demandas diferenciadas de grupos no interior da estrutura social da cidade. Deste modo se partirá da observação das performances e práticas rituais das sessões e festas de caboclo neste terreiro, bem como da análise das declarações dos filhos-de-santo da casa, dos ogãs e ekedis e do pai-de-santo da casa, sobre os “fundamentos⁷” e “funções⁸” que estes espíritos exercem no interior desta estrutura religiosa.

Também as idéias do francês Maurice Halbwachs serão valiosas neste exercício, sobretudo na medida em que percebe na dinâmica do “crer religioso⁹” – e não exatamente o conteúdo da crença –, a importância da memória. Nota Dário Rivera (2000, pp. 70-75) que Halbwachs marca uma ruptura com a tradição francesa de Durkheim e Mauss no tocante aos estudos sobre religião, ao rejeitar a distinção radical entre sagrado e profano. Quanto a isto, o que é claro em Halbwachs é uma distinção entre as coisas que concernem à vida concreta no presente e as coisas do “espírito” que é o domínio da religião; mas nunca como sendo aquele profano e aquele sagrado (ibid.). Interessa-lhe, sobremaneira, o modo particular de mobilização e articulação da memória dentre os “grupos de memória”, o que permite garantir a continuidade da mensagem por meio da sucessão das gerações de fiéis. Para ele, a religião não é mais do que o jogo da memória. Mas ele não pretende fazer disso uma teoria da religião. Antes, propõe uma análise da dinâmica do crer religioso,

⁶ Ver mais em *Exus no Candomblé de Caboclo* de Núbia Rodrigues e Carlos Caroso. In: *Encantaria Brasileira*. (Org.) Reginaldo Prandi.

⁷ Trata-se mesmo de uma categoria nativa, recorrentemente utilizada pelos adeptos e sacerdotes dos candomblés para se referirem aos princípios sagrados que regem os rituais.

⁸ Por “função” aqui refere-se às atribuições específicas destas entidades no interior do sistema religioso.

⁹ Neste sentido, se distancia de Durkheim, pois não se interessa pela religião enquanto representação coletiva.

escapando assim da pretensão por explicar a religião como representação coletiva ou a partir do conteúdo das crenças ou doutrinas.

Henri Bergson, que certamente despertou o interesse de Halbwachs pela relação entre memória e conhecimento, se propõe mostrar que há uma diferença entre “percepção” – viés subjetivo do nosso conhecimento – e “conhecimento puro”. A percepção seria mecânica, imediata e construída sempre visando determinada ação. Com a percepção Bergson se refere à consciência de qualquer coisa do presente¹⁰. E é partindo do conceito de percepção que Bergson se encaminha para a discussão do que seria a memória. A princípio, diz que na verdade não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Daí misturamos aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos milhares de detalhes da nossa experiência passada. E toda percepção, por mais breve que seja, exige sempre uma certa duração e, conseqüentemente, um esforço de memória que prolonga uma pluralidade de momentos, uns sobre os outros. Visto assim, o fundo de percepção – imediata – é recoberto por uma camada de lembranças. De outro lado, a memória opera uma sorte de contração do real, contração de uma multiplicidade de momentos. Esta é para Bergson a principal contribuição da consciência individual em termos de percepção (ibid., p. 76).

Rivera ainda nota que no *Les Cadres sociaux de la mémoire*, o grupo atua como suporte da memória individual, isto é, fornece o suporte das referências compartilhadas e legítimas no quadro da memória. Convém notar a preocupação empírica de Halbwachs, pois, para ele, esse grupo é real, concreto, um grupo que realmente existe, e com capacidade de lembrar. Isto é muito importante pelo fato de ser uma questão sobre a qual Halbwachs vai se debruçar, passando aos poucos da memória coletiva – entendida como memória de grupos concretos – em direção a uma memória muito mais difusa, de correntes de pensamento que atravessam a sociedade e a cultura (ibid. p. 78).

Estas idéias são elucidativas para pensar como, muitas das instituições religiosas, como os candomblés, e em meio a estes, os candomblés de caboclo, recriaram com base em elementos provenientes de distintas matrizes narrativas, portanto de memórias distintas, uma nova memória que dá um novo suporte de memória, a partir do qual se delineiam identidades e funcionalidades sociais específicas. Assim, é possível vislumbrar uma leitura do processo histórico em questão que leve em conta as muitas agências promovidas pelos sujeitos no sentido de recriarem seletiva e estrategicamente os muitos dispositivos

¹⁰E neste sentido, parte de posição análoga à de Weber, quando este propõe o estudo de “atualidades”, como discutido acima.

mnemônicos disponibilizados por distintos movimentos. Mas cabe rejeitar aqui a proposta de Halbwachs de privilegiar a dinâmica do crer em detrimento do conteúdo dessas crenças. Pois, certamente, a eficácia prática, mesmo em termos da percepção imediata, das performances e rituais, depende de uma “consagração” e de uma “legitimação” destes conteúdos. A isto que chama de conteúdo, não podemos imaginar senão a memória mesma da forma como está sendo pensada e manipulada no presente.

Neste caso em especial, ou seja, onde nos propomos analisar mais detidamente agências terapêuticas de cura religiosa, o significante “corpo” adquire proeminência na análise. Assim, descartaremos qualquer tipo de dualismo que tenda a cindir o ator social (e sua história) com o próprio significante corpo. Ao contrário, se privilegiará uma abordagem sincrônico-diacrônica, onde a compreensão dos fenômenos de cura que nos propomos observar se fará mediante uma “história do presente”, ou seja, em termos de uma genealogia do imaginário social que a produziu (LE BRETON, 2006, p. 35). Ou se preferirmos, ao modo de Bourdieu, ao se referir à produção da obra de arte, em que esta representa a expressão de um duplo encontro que lhe tornou possível – a da trajetória do campo artístico e a trajetória singular do artista que se move naquele, diante de condições objetivas dadas. O mesmo esquema objetivação/subjetivação vale para pensar, em termos dialéticos, como estão se dando processos de cura religiosa por meio da atuação de espíritos caboclos.

O significante “corpo” nos dará suporte analítico para pensar a relação que se estabelece na própria relação de cura, tanto por parte do produtor simbólico (que evoca uma entidade sobrenatural afim de lhe auxiliar na cura, e sem o qual não há poder possível) quanto por parte daquele que constitui o “objeto” de cura, e conseqüentemente de legitimação da ação do primeiro. Neste sentido, vale a máxima de Levi-Strauss evocada por Bourdieu (2004, p. 56): “Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tornou um grande feiticeiro”. Na bagagem do “feiticeiro”, portanto, há um acúmulo de princípios classificatórios que, embora heteróclita e arbitrária, salvaguarda a riqueza e a diversidade do inventário, de onde se facilita a constituição de uma memória; é o que permite que se acredite que “um grão em forma de dente proteja das picadas de cobra” ou ainda que o contato entre o bico do picanço com o dente faça sarar a dor (LEVI-STRAUSS, 1976, pp. 36-37). Contudo é preciso aí chamar a atenção para o efeito psicossomático produzido pelo próprio habitus,

em sua dupla qualidade de “adquirido”, por meio da socialização e da “faculdade” como qualidade cognitiva. O que integra a razão prática por meio do ato mágico e eficaz é a própria crença, legitimada por uma tradição, na sua possibilidade de transformação (MAUSS, 2003, pp. 401-405). Em última análise visa-se por meio do habitus, que só pode se realizar plenamente nas utilizações do próprio corpo como instrumento primeiro, a produção de singularidades, melhor dizendo, de estados singulares.

De todo modo, podemos prenunciar, em termos gerais, que tal relação constitui exemplo bem acabado de um processo de socialização, onde esquemas mnemônicos constituem o próprio substrato do processo dialético de objetivação e subjetivação que tornam possível a (re) produção de significados sociais e dos efeitos propriamente práticos a que se dirigem. E reprodução aqui está longe de significar mera repetição. Ao contrário, condiz com o aspecto dinâmico das culturas, onde os elementos específicos destas são atualizados face a necessidades latentes dos grupos e/ou classes em situações dadas do tecido social. Cabe então averiguar de que modo grupos específicos da sociedade, como sistema de relações, se posicionam estrategicamente afim de atender a interesses mediatos e imediatos de seus membros.

O que pode nos informar, sociologicamente, a prestação esta dinâmica de culto – a dos caboclos em casas de candomblé – em que o exercício da caridade parece constituir tanto um meio como um fim a que se dirige? Após algumas observações em campo, além das comparações feitas com outras modalidades de culto afro-brasileiro, é possível notar a existência de um tipo de prestação de serviços religiosos não-monetarizados. Para os terreiros se dirigem muitas pessoas desafortunadas à procura de solução para os seus problemas. Suspeito que, sobretudo em Salvador, este tipo de assistência tenha se desenvolvido como forma de compensação prática, ainda que inconsciente, das muitas privações a que esteve submetida parcela significativa da população. Basta atentarmos para a condição de privação e miséria a que foram submetidos grupos de negros e mestiços, mesmo após a abolição da escravidão, na medida em que continuaram privados da integração efetiva no modo de vida capitalista e, logo, a condições desfavoráveis de competição neste mercado. Dificilmente poderemos compreender muitos dos desdobramentos políticos e sociais da formação do universo dos candomblés se não atentarmos para a configuração econômica e para as clivagens sociais no interior da cidade.

Procedimentos metodológicos

A coleta de dados necessária à consecução da pesquisa foi realizada em distintos planos. Algumas entrevistas semi-estruturadas foram realizadas com o sacerdote de culto do terreiro Ogum de Uzambi, situado no bairro de Pirajá, periferia de Salvador. Além de outras entrevistas realizadas com adeptos deste terreiro e de um outro terreiro situado no bairro da Valéria, próximo a Pirajá. Nestas entrevistas houve uma preocupação em traçar o perfil religioso dos cultos de caboclo no interior daquelas casas, apontando para as suas proximidades e distanciamentos de significados rituais. Buscou-se também compreender os significados que estão sendo manejados nas respectivas cosmologias e dinâmicas rituais, apontando para aproximações e distanciamentos entre as mesmas. Igualmente houve a preocupação de buscar nos sentidos postos nas falas dos informantes interpretações êmicas para a incorporação dos caboclos nos candomblés e suas agências profiláticas e curativas, avaliando seus potenciais propriamente sociológicos.

A intenção era, antes, avaliar possíveis modificações e/ou persistências no que tange às interpretações dadas à questão, quase sempre dispersas em outros estudos, e que suscita uma série de dúvidas acerca do caráter sociológico do fenômeno. Dificuldade esta provinda da imensa gama de manifestações culturais e sociais que se realizam por meio do signo “caboclo”. Apesar desta polifonia, e até de confusões conceituais, em torno do signo tentou-se partir da análise em um contexto empírico específico, comparando, quando pertinente, com outras manifestações religiosas.

O recurso metodológico da “história de vida” também mostrou-se extremamente eficaz no desenvolvimento da pesquisa, porquanto permitia imbricar o “encontro” entre a trajetória de vida dos clientes e adeptos com a religião propriamente dita. Sobretudo, na medida em que permitiu avaliar quais demandas e/ou carências objetivas motivaram os mesmos a procurarem aquela religião. Ou ainda em outros casos, de pessoas que já tinham contato desde a tenra idade com a religião, os valores que continuaram a reproduzir espontaneamente durante a vida. Embora por caminhos diversos, nos dois casos é possível notar como a participação efetiva no sistema de práticas e crenças religiosas se dá de modo lento e nem sempre certo. Há tênues linhas que demarcam entre o “estar dentro” e o “estar fora” dela. No caso daqueles que têm ascendência parental com membros orgânicos do candomblé nada garante que reproduzirão essas tradições religiosas, já que “outros tantos deuses” estão em disputa pela regência dessas vidas. E, por outro lado, aqueles que foram,

por motivos os mais diversos, para as raías de influência desta religião, a participação por vezes se dá mediante um longo processo de aprendizado e de adesão às crenças.

Buscou-se também notar certas regularidades no conjunto das informações dadas pelos informantes no que tange às suas trajetórias individuais nos processos de cura. Tal procedimento tinha em vista notar se havia um padrão de associação com a religião. Foram realizadas, no total, oito entrevistas semi-estruturadas, das quais se destacam quatro feitas com o sacerdote do terreiro Ogum de Uzambi e duas com um informante de um outro terreiro, situado no bairro da Valéria, mas que chegou a frequentar aquele terreiro em um período coincidente com algumas incursões em campo. Outras conversas com pessoas que tenham sido beneficiadas pela assistência terapêutica dos caboclos, complementaram a análise. O intuito de avaliar os fatores que possam ter motivado as mesmas a procurarem aquele tipo de serviço terapêutico. Também foram utilizadas informações obtidas em incursões de campo em outros contextos sociais, em que fenômenos religiosos que envolvem agências de cura de princípios semelhantes foram sugestivas para se pensar sobre trânsitos simbólicos no Brasil. No caso, entre os índios Kiriri, no norte da Bahia, em 2002, e com os índios Tupinambá, da Serra do Padeiro, no sul do mesmo Estado, entre 2006 e 2007. Por vezes, houve o cuidado de trocar os nomes verdadeiros dos informantes por nomes fictícios, quando se julgou prudente preservar alguns informantes e/ou comunidades da exposição a que estariam submetidos neste trabalho.

As informações fornecidas pelos entrevistados foram significativas para a construção de algumas das hipóteses aqui arroladas sobre o fenômeno religioso que por ora nos propomos observar. Ao chamar a atenção para os atributos e funções de que se revestem os caboclos, no caso, a prestação de serviços religiosos de cura e outras assistências, mediante o princípio da caridade, os informantes deixaram em aberto um flanco de análise, que precisa ser melhor explorado. Sobretudo no que toca à diversidade de interpretações êmicas dadas à questão, o que reitera, de algum modo, o que vários estudiosos da religiosidade brasileira já haviam suscitado com relação às ambivalências e permeabilidade das fronteiras entre os distintos cultos por meio de manipulações discretas de símbolos. Essas manipulações discretas, por ora, os aproximam a um padrão, tornando-os grupos partícipes de um universo singular – “candomblés” e/ou “religiões afro-brasileiras” – que compartilham de símbolos e concepções convergentes e, por vezes, se distanciam sobremaneira, quando intencionalmente as re-interpretações dos mesmos

símbolos se dão de modo a erigir fronteiras, o que se dá tanto entre as nações de candomblé, como entre estas e outras religiões.

Outro recurso analítico utilizado durante a pesquisa foi o da observação participante, aliada ao exercício etnográfico, cuja contribuição é o da maior possibilidade de precisar o caráter das sessões, do seu desenvolvimento ritual e o estabelecimento de comparações entre esta variável de culto dos candomblés e outros fenômenos religiosos que atuam por meio de encantados e caboclos. A abordagem aqui adotada pretende partir da análise do desenvolvimento ritual do culto de caboclos na atualidade enquanto fluxos de experiências continuamente atualizadas por todos aqueles que dela co-participam. Deste modo, a observação participante e o exercício etnográfico podem proporcionar ao pesquisador, neste caso, uma apreensão em *loco* das revivências, ou seja, de como os estoques de memória estão sendo atualizados no presente, em face de situações muito específicas.

O exercício etnográfico deve atender, neste caso, à demanda *ad hoc* desta pesquisa. No caso, o de imbricar, numa análise sincrônico-diacrônica, a avaliação do estado atual do objeto com o exercício de longa duração, onde busca se explicitar um curso de desenvolvimento histórico que teria levado à formação de um panteão de caboclos nos candomblés, e com as especificidades que esses comportam no interior do mercado religioso cada vez mais diversificado. Para tanto, dados secundários somaram a pesquisa de campo. Embora a análise em um contexto empírico muito específico, como o foi o caso da pesquisa de campo levada a cabo dificulte generalizações maiores, é possível que se estabeleça um frutífero diálogo entre a realidade social estudada e outros estudos já empreendidos sobre temas afins. E foi isto o que se buscou fazer neste trabalho.

Sinopse

No primeiro capítulo a intenção foi discutir, em linhas gerais, alguns debates teóricos empreendidos nas ciências sociais sobre a dicotomia religião X magia. Embora já ultrapassada como via analítica, a dicotomia parece ainda elucidativa para pensar a trajetória histórica do fenômeno religioso que nos propusemos a observar, porquanto em determinados momentos, tensões e disputas pela retenção de capital social buscaram deslegitimar certas práticas religiosas conferindo-lhes o estatuto de “magia” e “feitiçaria”.

Deste modo, já neste capítulo apontamos para algumas estratégias, de caráter sincrético, das chamadas religiões afro-brasileiras, cujo intuito esteve, ao mesmo tempo, em fazer persistir crenças e práticas religiosas atreladas a estratos sociais desfavorecidos socialmente, como também de agregar capital simbólico a elas por meio de manipulações discretas e eficazes.

No segundo capítulo, tentou-se fazer uma digressão histórica do curso de eventos e contingências que teriam levado à produção do panteão dos caboclos no interior da também emergente associação religiosa do candomblé. Longe de tomar este percurso histórico como a “verdade” acerca do fenômeno, a intenção esteve tão-somente em sugerir possíveis conexões heurísticas entre a produção dos símbolos indianistas da pedagogia nacionalista do Império e a produção do discurso nativista que emerge naquela religião popular, ao que tudo indica no período posterior à abolição da escravidão. Pelo quadro histórico aqui esboçado, a transmigração do herói mítico nacional em categoria espiritual dos candomblés, teria se realizado ainda no século XIX, mas teria se disseminado mesmo durante o século XX. Com a emergência da religião umbandista, no Sudeste, que toma os caboclos como espíritos de luz, ao mesmo tempo que heróis salvacionistas nacionais, torna-se mais intrincada a trama dos trânsitos, bem como das suas “origens”. Já que esta arqueologia parece estar muito distante de um desfecho, apenas sugeriu-se, a partir de alguns dados históricos, possíveis direções dos fluxos e refluxos dos significados envolvidos nas “cosmologias caboclas” no território nacional. Também buscou-se atentar para outras implicações políticas na emergência das fronteiras entre as distintas tradições envolvidas, como, por exemplo, no consórcio entre determinados segmentos dos candomblés, intelectuais e artistas. Avançamos no estudo de algumas variações no interior deste campo religioso até a atualidade, salientando seus aspectos sócio-políticos.

No terceiro capítulo, tentamos esboçar um quadro comparativo entre os significados cosmológico-rituais dos caboclos nos candomblés com outras agências similares em outros locais do território nacional. Explorou-se aí, sobretudo, as atribuições específicas de que se revestem os espíritos caboclos no sistema cosmológico, e suas distinções específicas com o princípio dinâmico e ambivalente de Exu. Já aí se introduz, com mais força, uma discussão sobre dádiva moderna, sobre as implicações políticas do discurso de de uma agência beneficente aparentemente desinteressada.

No quarto e último capítulo a intenção foi esboçar algumas considerações teóricas, avançando quando possível, acerca dos princípios de reciprocidade – do que se troca –, tal qual verificados no mercado ampliado de bens e serviços religiosos, por meio do discurso valorizador da “caridade”. Buscou-se discutir algumas implicações sócio-econômicas de um princípio que se apresenta, inicialmente, como algo desinteressado, ao mesmo tempo que atendendo a demandas materiais e/ou afetivas em esferas específicas do tecido social. As considerações suscitadas neste capítulo apenas são sugestivas para pensar o aspecto dialético da relação que se estabelece entre as esferas da produção simbólica-religiosa e do consumo dos bens religiosos ofertados no mercado religioso.

Capítulo I

O Debate sobre Religião e Magia nas Ciências Sociais: algumas apropriações

Neste capítulo pretende-se realizar uma breve incursão na dicotomia clássica acerca da religião e da magia nas ciências sociais. De modo mais específico, estarei tomando de empréstimo a discussão de alguns autores clássicos e contemporâneos, que tentam precisar melhor a definição conceitual de fenômenos que, porventura, possam vir a ser classificados enquanto “magia” ou “religião”. Veremos como, em muitos casos, os dois tipos de experiência, mágica e religiosa, se entrelaçam de modo inextricável, ou ainda, como a distinção entre uma e outra pode estar fundada, meramente, em estratégias simbólicas, no sentido de salvaguardar interesses políticos específicos de grupos que buscam reter para si o monopólio do poder simbólico e das práticas que agenciam.

Vejamos, a princípio, como Mauss procede analiticamente ao tentar diferenciar os ritos mágicos dos ritos religiosos. Segundo ele, primordialmente, devem ser consideradas mágicas as coisas que assim são consideradas por toda uma sociedade – lembrando o princípio de generalidade do fato social de Durkheim¹¹ – e não as que somente parte da sociedade assim as classifica. Além de serem gerais, os ritos mágicos e a magia são, antes de tudo, fatos de tradição, e daí que a forma dos ritos é transmissível e sancionada através da opinião e da reprodução de práticas e crenças.

Os atos rituais têm uma eficácia singular, na medida em que são capazes de produzir algo além das convenções, neste sentido se lhes atribui a peculiaridade de serem, sobretudo, atos criativos. Assim, também as técnicas são costeadas pela magia, como já foi possível verificar em atividades de pesca, na agricultura e na caça. Também o ato médico chegou, até os dias atuais, permeado de práticas mágicas, o que se revela nas preces, encantamentos, nas dietas receitadas pelos médicos, etc. (MAUSS, 1974, pp. 45-46). Na verdade, afirma Mauss, há uma tessitura de simbolismo. Neste ponto o autor já associa a magia a uma forma de produção intencional de efeitos, e estes resultam diretamente de coordenações sistemáticas dos gestos, dos instrumentos e dos agentes físicos, de modo que os produtos estejam em compasso com os meios empregados – da associação subjetiva de

¹¹Aliás, Mauss está se valendo diretamente da proposição metodológica durkheimiana em *As formas elementares da vida religiosa*. Ver mais: Durkheim, 1989, p. 76.

idéias produz-se uma associação objetiva dos fatos. Destarte, o valor e a eficácia dos ritos, endossados pela legitimidade da tradição, estão sendo constantemente postos à prova na experiência.

Outra preocupação central de Mauss está em distinguir os ritos e práticas mágicas dos ritos e práticas religiosas, pois que estes podem ser aqui e ali confundidos. Para ele, a distinção fundamental deve ser constatada no fato de que os ritos religiosos se caracterizam, principalmente, como atos públicos, obrigatórios, regulares, enquanto que os ritos mágicos podem ser identificados como aqueles que estão marcados pela interdição, mesmo existindo, dentre estes, aqueles que são tidos como lícitos – como é o caso dos atos mágicos devotados às práticas agrícolas. Em geral são práticas agenciadas às escondidas, sobretudo os ritos de malefícios, que devem, a rigor, ser punidos ou execrados pela religião e pelo direito. No entanto, chamara atenção o autor de que esta distinção não deve ser levada a cabo, porque existiria um conjunto de rituais mágicos devotados à cura que não seriam nem secretos nem proibidos.

Esta premissa da teoria maussiana pode ser facilmente rebatida se levarmos em conta, por exemplo, como, no Brasil, o conjunto de práticas devotadas à cura pelas religiões afro-brasileiras, e amiúde vistas como práticas de “feitiçaria” e “magia” por grupos “dominantes”, foram fortemente perseguidas, nos termos da lei na primeira metade do século XX. Estas práticas terapêuticas eram corriqueiramente taxadas de “falsa medicina” e “prática de charlatanismo”. Um fenômeno interessante foi aquele verificado por Renato Ortiz no interior da religião umbandista, cujo título do trabalho, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, já sugere as estratégias empreendidas. A Umbanda, em certo momento, promoveu uma dicotomia entre os “trabalhos” de malefício e os trabalhos devotados à promoção do “bem”, referenciados, respectivamente, nas expressões “magia negra” e magia branca”.

Notara Barros (2004: 53), argutamente, que a distinção entre magia branca e magia negra nem sempre coincide com as distinções entre legítimo e ilegítimo, aprovado e reprovado, bom e mau, posto que a magia branca é sempre aprovada por aquelas comunidades que delas fazem uso, enquanto a magia negra é por vezes aprovada e outras vezes reprovada, de acordo com as circunstâncias. No entanto, as duas têm em comum a missão de dar conta de problemas e necessidades humanas fundamentais que devem ser solucionadas imediatamente. Neste sentido, os atos mágicos empreendidos por estas

religiões difeririam radicalmente da proposta das religiões de salvação que prometem recompensas para o além-vida.

Voltemos então à distinção maussiana. O rito religioso exige por si só o dia pleno e o público enquanto que o rito mágico os evita, e mesmo que este último seja permitido, as práticas e gestos do curandeiro, por exemplo, são revestidos de um mistério peculiar. No fim das contas o que marca, para Mauss (1974, p. 53), o limite entre o rito mágico e o rito religioso é a interdição formal – se pudermos chamar assim – do primeiro. O segredo e o isolamento caracterizam e singularizam a magia. Pode ser visto, como define provisoriamente o próprio autor, como todo rito que não faz parte de um culto organizado¹² e que beira o proibido.

Portanto, para Mauss, a magia não se define enquanto tal exatamente pelas formas que tomam seus ritos, mas sim pelas condições nas quais se realizam e que marcam, como na acepção bourdieusiana, a posição, ou o lugar, por eles ocupados no conjunto dos hábitos e valores sociais. Ainda para este autor, seguindo os passos de Durkheim, a magia, mesmo sendo praticada por indivíduos isolados, constituiu um “fato social total”, ou seja, é objeto de crença “a priori”, no sentido de que é anterior e exterior a qualquer indivíduo em particular, o que lhe confere seu caráter coletivo. Mesmo que sofra sanções de caráter público, a sua eficácia é garantida por meio da crença em seus resultados “práticos” e “imediatos”. Assim, os princípios da ação mágica, a saber, o da continuidade e da contigüidade entre as partes – passíveis de contágio – e o da contrariedade – ou seja, de onde se espera uma alteração significativa e desejada sobre o objeto da ação mágica – dependem intrinsecamente da adequada manipulação do “mana” por meio de rituais prescritos.

Estaríamos, pois, neste ponto, diante do “primado da razão prática” de que falava Fichte, retomado por Bourdieu (1998:61) para tratar da noção de “habitus”. A retomada da noção aristotélica de “hexis” tem por fito indicar uma “disposição incorporada”, um “haver”, um “capital”. Deste Bourdieu parte de uma intenção teórica próxima às dos utilizadores do conceito de “habitus”, como o próprio Mauss, que é a de sair de uma

¹²Esta definição de magia parece ser a mesma de Durkheim, tio e mestre de Mauss, e substrato primário do qual Weber estará se valendo para avançar na análise do processo de racionalização e moralização das práticas religiosas, como veremos logo adiante. Diz Durkheim: “(...) Não existe *igreja mágica*. Entre o mago e os indivíduos que o consultam, não existem laços duradouros que façam deles membros de um mesmo corpo moral, comparável ao formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto.” (Durkheim, 1989: 76).

filosofia da consciência sem anular o agente como “operador prático de construções de objeto”.

Max Weber também se coloca no debate, inicialmente, em consonância com as proposições de Mauss e Durkheim, mas avança no sentido de esclarecer os fatores sócio-históricos que pesaram sobre essa distinção:

“(…) é possível distinguir a ‘magia’ como coação mágica, daquelas formas de relações com os poderes supra-sensíveis que se manifestam como ‘religião’ e ‘culto’ em súplicas, sacrifícios e veneração e, em conformidade com isso, designar como ‘deuses’ aqueles seres religiosamente venerados e invocados, e como ‘demônios’ aqueles forçados e conjurados por magia. A distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto ‘religioso’ contém por quase toda parte grande número de componentes mágicos. E o desenvolvimento histórico dessa distinção deve-se com freqüência ao fato de que, no caso de repressão de um culto por um poder secular ou sacerdotal a favor de uma religião nova, os antigos deuses continuaram existindo como ‘demônios’.” (WEBER, 1999, pp. 293-2944)

Podemos, neste ponto, reportar-nos à análise que Bourdieu (2004: 33-4) faz acerca da questão colocada por Durkheim a respeito das funções sociais que a religião exerce no “corpo social”, no que tange às funções políticas que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, dada a sua eficácia propriamente simbólica. Segundo a interpretação do autor, a hipótese de Durkheim da gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, e o fato da divisão em classes, pode nos conduzir à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (estruturas de poder) e as estruturas mentais. Guiados por esta hipótese, pode-se chegar a concluir que a religião contribui para a imposição dissimulada dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo social, mediante a imposição de um conjunto sistemático de práticas e de representações, em verdade pautada em um princípio de divisão política, que se apresenta como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Quanto a esta questão, Weber parece estar de acordo com Marx, ao perceber no sistema de crenças e práticas religiosas a função de conservar a ordem social, na medida em que contribui para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação

dos dominados”. Nesse sentido, para Weber, as práticas religiosas podem deixar entrever estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das distintas classes a que podem oferecer seus serviços.

Se para o estruturalismo, como para Lévi-Strauss, a mitologia é considerada um reflexo da estrutura social e das relações sociais, Weber não consegue visualizar a “mensagem religiosa do mundo” da mesma forma. Weber vai em sentido contrário ao de Lévi-Strauss, para quem a mensagem religiosa do mundo é produto de operações intelectuais – em oposição a operações afetivas e práticas –, ao colocar de súbito que as ações mágicas ou religiosas são “mundanas” e devem ser realizadas para se ter uma vida longa (ibid., p. 37). Estamos diante, neste ponto, de posicionamentos metodológicos radicalmente distintos. Pois, como o próprio Weber coloca, não é de seu interesse tratar da “essência”¹³ da religião, ao contrário, visa “apreender as condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos (o sentido), uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme”. Se para o estruturalismo levi-straussiano o sujeito tende a aparecer como “expressão” mais ou menos transfigurada da “estrutura”, em Weber o acento está posto na “ação subjetivamente motivada” do sujeito.

Todavia, ao mesmo tempo, Weber (1999, p. 279) encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Ainda para Weber, a ação religiosa ou magicamente motivada, primordialmente, está orientada “para este mundo” e, ademais, consiste em uma ação racional, ainda que de modo relativo, pois mesmo não sendo uma ação racional orientada por meios e fins, orienta-se pelas regras da experiência:

¹³Embora não cite diretamente Durkheim, tudo leva a crer que seja uma crítica direta à pretensão deste autor de encontrar princípios “elementares”, “essenciais”, “primeiros” de toda e qualquer ação religiosa, reduzindo-a quase a um tipo de categoria metafísica. E não restam dúvidas de que Lévi-Strauss, juntamente com Durkheim e Mauss, está inscrito na tradição neo-kantiana da escola francesa, para a qual o estudo das religiões, mais propriamente de sistemas religiosos “arcaicos”, constituía caminho imprescindível para uma sociologia do conhecimento. O apriorismo kantiano é deslocado para uma dimensão empírica, para o reino do simbólico, mas ainda assim voltada para a apreensão de “categorias fundamentais do entendimento humano”, logo pela busca de categorias universais do gênero humano. Roger Bastide (2001, p. 255) diria que as formulações de Levy-Brühl, quando esse parece insistir sobre as “diferenças” do pensamento humano, e as de Durkheim, que insistiria na sua universalidade, são antes complementares que antitéticas. Por outra via, que privilegia uma distinção entre representação e afetividade, Levy-Brühl teria chegado a uma posição análoga a de Durkheim, ao postular a afetividade como ingrediente do pensamento místico, ou mesmo religioso, não mais como elemento exclusivo das sociedades “primitivas”, mas da atitude geral do homem em geral frente ao sobrenatural (OLIVEIRA, 2002, pp. 149-163).

“Assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica ‘mágica’ do conhecedor faz cair chuva do céu. E as fagulhas produzidas pelo pau esfregado na madeira são, como a chuva obtida pelas manipulações do fazedor de chuvas, um produto mágico” (ibid.).

De acordo com o enfoque weberiano, neste caso, estamos diante de um tipo de naturalismo pré-animista, onde as coisas e os significados ainda não se apartaram e o “sentido do mundo” ainda não comparece enquanto problema existencial. Nesta fase, a maior ou menor quotidianidade dos entes é aquilo que é tomado como objeto da cognição mágica. O elemento apartado da familiaridade imediata do quotidiano é o que Weber chamará de “carisma” (SOUZA, 1999, p. 20). Haveria aí uma crença de que as criaturas determinam e influenciam o “comportamento” das coisas ou pessoas dotadas de carisma. Também aí podemos encontrar o núcleo da crença nos espíritos, para a qual o espírito representa (como um duplo) algo indeterminado e material. Em um momento posterior a este, é possível supor que a concepção de uma alma promove a transição do pré-animismo ao animismo. Com a crença das almas, na qual se baseia a prática dos magos, enfim se separam as entidades sobrenaturais dos objetos concretos, os quais, agora, passam à condição de receptáculos – habitados ou possuídos pelos entes (ibid.).

O desenvolvimento cognitivo seguinte é a passagem do naturalismo ao simbolismo, com uma cada vez mais crescente abstração dos poderes sobrenaturais, podendo já, neste momento, dispensar a relação com os objetos concretos. Como salienta Godfrey Lienhardt (apud SOUZA, 1999), a passagem do naturalismo ao simbolismo possibilita ao sujeito, pela primeira vez, mediante um ato de conhecimento, um modo de controle sobre o objeto da experiência mágica. Dito de outro modo, o conceito se autonomiza em relação à coisa.

À medida que desaparece a relação imediata com a realidade plástica e vital das forças naturais, estas forças deixando de ser imediatamente inteligíveis, transformam-se em problemas e a questão racionalista do ‘sentido’ da existência começa a se colocar, ao passo que a experiência religiosa depura-se e as relações diretas com o cliente introduzem valores morais na religiosidade do leigo.

Weber tem mérito, também, por haver salientado o fato de que a urbanização contribui para a “racionalização” e para a “moralização” da religião, apenas e na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da

gestão dos bens de salvação. E no mesmo diapasão, mediante o processo de racionalização e moralização da religião, voltamos à questão da distinção entre magia e religião:

“O aspecto sociológico da distinção está na aparição de um ‘sacerdócio’ como algo que cabe diferenciar dos ‘magos’. Para a distinção entre ‘culto’ e ‘magia’, é possível designar como ‘sacerdotes’ aqueles funcionários profissionais que, por meios de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos ‘magos’, que forçam os demônios por meios mágicos. Pode-se ainda denominar sacerdotes os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos (WEBER, op. cit., p. 294)”

Ainda observaria o autor que a aparição e o desenvolvimento das grandes religiões universais estão diretamente associadas à aparição e ao desenvolvimento da cidade, sendo que a oposição entre cidade e o campo marca uma ruptura fundamental na história da religião e, ao mesmo tempo, traduz uma das divisões religiosas mais importantes em toda sociedade afetada por esse tipo de oposição morfológica (BOURDIEU, 2004, p. 34).

Sobre isto, Marx escreveria, observando que a grande divisão do trabalho passa a existir efetivamente a partir da divisão entre trabalho material e intelectual, propiciada pela separação entre cidade e campo (MARX & ENGELS, 1999, pp. 77-8). Com isto, a consciência pode de fato imaginar-se a si própria como algo diverso da consciência da práxis existente, ou então, pensar que representa realmente alguma coisa sem representar alguma coisa de real.

Bourdieu (2004, p. 33) lembra as características da condição camponesa que obstaculizam a racionalização das práticas e crenças religiosas: “entre outras, a subordinação ao mundo natural que estimula a idolatria da natureza”, a estrutura temporal do trabalho agrícola, atividade sazonal, intrinsecamente rebelde ao cálculo e a racionalização, a dispersão espacial da população rural, empecilho às trocas econômicas e simbólicas, e, conseqüentemente, a tomada de consciência dos interesses coletivos”. Em sentido oposto, as transformações econômicas e sociais próprias da urbanização, sejam o desenvolvimento do comércio e do artesanato, atividades relativamente independentes dos imprevistos naturais e, por isso, relativamente racionalizados ou racionalizáveis, seja o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela reunião de

indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a “racionalização” e a “moralização” das práticas religiosas.

Deste modo, podemos pensar que se opera a passagem da esfera do “ser” ao “dever ser”, constituindo uma nova esfera moral, ou melhor, a esfera moral autonomizada, dotada de uma positividade própria. Nesse sentido, a religião passa a constituir instância mais diferenciada e complexa, relativamente autonomizada com relação às condições econômicas – ainda que a serviço delas – e voltada à produção, reprodução e difusão de bens religiosos de salvação. O processo de sistematização e moralização das práticas e representações religiosas opera a passagem do mito, do tabu e da contaminação mágica (ação simpática) ao pecado, bem como a substituição dos deuses “primitivos”, arbitrários e imprevisíveis, por um Deus justo e bom (positivo).

Mas é na atividade especializada dos sacerdotes, nos termos postos na divisão do trabalho mediante o desenvolvimento da crescente diferenciação, como já mencionado, que devemos buscar os “sentidos” fundamentais da nascente distinção entre magia e religião, bem como entre as esferas do sagrado e do profano¹⁴. A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, designados como profanos – enquanto ignorantes da religião e estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado –, constitui o princípio segundo o qual se funda a oposição entre o sagrado e o profano. Paralelamente a isto se funda a crença numa oposição naturalizada entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora do sagrado (magia ou feitiçaria), quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida) (ibid. p. 43).

Posto nesses termos, o conceito de magia e/ou feitiçaria coloca, invariavelmente, alguns fenômenos religiosos, considerados inferiores ou execráveis moralmente, em posição inferior e subalterna no interior de uma dada formação social. Destarte, como propõe Bourdieu, a religião, como todo sistema simbólico, atende a uma função de associação e dissociação (distinção). Tendo em vista, de um lado, a relação que une o grau de sistematização e de moralização da religião ao grau de desenvolvimento do aparelho

¹⁴ Sobre isto, Durkheim (1989, p. 72) diria que “as coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam, enquanto que as coisas profanas são aquelas em que os interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. (...) Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas”.

religioso e, de outro, a relação que une os progressos da divisão do trabalho religioso aos progressos da divisão do trabalho e da urbanização, compreende-se as razões através das quais a maioria dos autores tende a associar à magia características específicas dos sistemas de práticas e representações próprias às formações sociais menos desenvolvidas economicamente, ou então, específicas das classes sociais mais desfavorecidas das sociedades divididas em classe (BOURDIEU, 2004, p. 45).

Desse modo, toda prática ou crença dominada tende a comparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência, constitui uma contestação direta do monopólio do sagrado e, logo, da legitimidade dos detentores deste monopólio. Em verdade, a sobrevivência de certos fenômenos considerados mágicos constitui sempre uma resistência, ou seja, a recusa em deixar-se desapropriar dos seus próprios instrumentos de produção religiosos em prol de outros. Devido a isto, a magia, como alerta o autor supracitado, inspirada por uma intenção – ainda que subjetiva – de profanação é apenas o caso limite, onde a magia comparece como profanação objetiva. Deste modo é que Durkheim diria que a magia apresenta uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas, já que os seus ritos fazem justamente o contrário das cerimônias religiosas (Ibid.).

O feiticeiro efetiva a lógica da contestação do monopólio do sagrado quando reforça o sacrilégio provocado pelo relacionamento de um agente profano com um objeto sagrado, invertendo ou caricaturando as complexas operações a que devem se entregar os agentes da manipulação dos bens religiosos no intuito de legitimar tal relacionamento. Podemos nos utilizar desta elaboração teórica para pensar a relação da religião católica brasileira, sobretudo no período colonial, com as crenças africanas e ameríndias ao longo de todo período colonial e mesmo durante o período imperial e parte do republicano. Deste último, até pelo menos a década de 1940, onde as práticas afro-brasileiras foram fortemente perseguidas pela polícia e pelos jornais. As práticas africanas e ameríndias, ainda que fortemente reprimidas pela Igreja Católica, sobreviveram, por vezes mesclando-se estrategicamente aos ritos e simbologia católicas, principalmente no caso das religiões afro-brasileiras, as quais promoveram associações sincréticas dos orixás com os santos católicos.

No caso dos candomblés baianos, especificamente, até o momento da constituição da associação religiosa propriamente dita promovida no seio da Igreja da Barroquinha, os “agentes mágicos”, ou “feiticeiros” – na visão dos estratos dominantes – conseguiram

manter as práticas mágicas de origem africana, bem como as suas cosmologias correspondentes, sub-repticiamente. Por outro lado, depois de consolidado o campo religioso afro-baiano, e suas respectivas funções sacerdotais – o que, segundo a apreensão weberiana, poderia distingui-la enquanto uma instituição religiosa propriamente dita – as crenças e preceitos católicos já haviam penetrado com toda força no seio deste universo simbólico, conferindo-lhe caráter híbrido.

O antropólogo Ordep Serra (1995, p. 99) cita um caso emblemático dessas mesclas em Salvador, no início do século XX, onde o convívio dessas crenças era notável. Um dos seus informantes, filho da famosa ialorixá Tia Massi, contou-lhe que o pai desta, um “negro mulçumano endinheirado”, esforçou-se para dar à sua filha uma “boa educação” em um colégio católico, tendo o mesmo pago todas as despesas da iniciação no rito nagô após consulta com um parente babalaô no Rio de Janeiro.

É possível pensar neste ponto, a respeito dos interesses políticos distintos que estão em jogo, na relação que se estabelece entre especialistas e leigos. O mago ou o feiticeiro também aparecem como especialistas, agentes de um tipo de saber considerado “marginal”, deslocando o “sentido” daquilo que é concebido como “sagrado” em favor de grupos específicos. Destarte, conclui Bourdieu (2004, p. 51), quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo de receptores, tanto mais ampla será a reinterpretação da mensagem religiosa. Se, por um lado, uma ideologia religiosa se coloca de modo a justificar as posições e a legitimidade de classes privilegiadas em uma ordem estabelecida, por outro, as classes desfavorecidas demandam por compensações – ideais e materiais – dos sistemas simbólicos (campo religioso) disponíveis e concorrentes.

A despeito destas compensações, Weber irá salientar a função que, pouco a pouco, uma ética da salvação passa a desempenhar nas ideologias religiosas de sociedades de castas ou de classe. Alerta ainda o autor para a flexibilização das profecias – a princípio produtos de especulações intelectuais –, quando estendida aos leigos e às massas, frente a demandas afetivo-simbólicas destes últimos. As profecias são forçadas a adequar-se às necessidades das camadas menos privilegiadas. Desenvolve-se aí um tipo de concepção particular, a saber, a do salvador “pessoal”, sendo as relações com ele a condição de salvação.

Também há, no curso da autonomização da esfera religiosa, uma transformação do sentimento impulsionador da ação religiosa, onde o “sofrimento” passa a ser o fundamento de uma ascese da conduta individual, e por vezes entendido como parte de uma “missão” na terra. A teodicéia do sofrimento prega uma felicidade futura, abrindo as portas para a conquista do imenso público de sofredores e oprimidos em geral.

Não obstante isto, todas as religiões e éticas religiosas universais, com exceção do judaísmo e do protestantismo, tiveram que admitir, quando se adaptaram às necessidades das massas, o culto aos santos ou heróis ou deuses funcionais, ainda que fosse como “profanação tolerável”. Daí, por exemplo, o culto aos santos, aos quais se dirige devoção cotidiana das massas no catolicismo. (WEBER, 1999, pp. 331-334).

Poderíamos nos colocar a pergunta, neste ponto, de quais implicações efetivas sobre as crenças religiosas africanas trazidas para as Américas tiveram a associação entre as divindades africanas, antes cultuadas localmente e os santos católicos. Pois se as primeiras diziam respeito a representações de forças diretamente ligadas à natureza – e, portanto, ligadas à esfera do “ser”, no sentido de que os homens e seus atos não se encontram cindidos com o mundo circundante – os segundos representam forças personalizadas e de caráter salvacionista, organizados em um modelo legionário a serviço de uma empresa mais ou menos burocratizada, e, portanto, fruto de um processo de desencantamento do mundo. Leia-se desencantamento como desmagificação do mundo. Uma cisão significativa entre o mundo natural e as forças sobrenaturais. Cisão esta não verificada, como é sabido, entre os povos chamados pré-modernos. Ademais, tanto os santos, quanto a Virgem Maria e outras figuras bíblicas não constituem mitos propriamente ditos, pois todas as figuras cristãs foram moralizadas, passando a operar como referentes egóicos e, portanto, como modelos para a imitação voluntária.

Além disso, operou-se uma mudança significativa das práticas religiosas africanas através da diáspora e da experiência da escravidão. Pois, parte ritual da religião original na África, a de maior importância na vida cotidiana da tribo, era constituída de cultos aos antepassados familiares e da aldeia, o que se perdeu pela própria fragmentação deste tipo de organização social durante a escravidão. Com a dissolução dessas estruturas sociais, os antepassados que antes cuidavam da ordem e do equilíbrio do grupo – os *egungum* – perderam centralidade no culto, passando a comparecer de forma marginal nos novos cultos. Foi assim que as divindades de culto genérico, – os orixás –, responsáveis pela

manipulação mágica do mundo e pela construção da identidade da pessoa, passaram a ocupar lugar central nas práticas religiosas africanas em território brasileiro (PRANDI, 1998, pp. 153-154).

De algum modo, operou-se na construção do modelo de culto dos Candomblés a absorção de princípios associativos modernos, e operados no seio da própria igreja católica, sem os quais estas crenças e práticas religiosas teriam se dissipado gradualmente. Não podemos esquecer que esta associação foi possibilitada, primeiramente, pela situação onde pessoas provindas de distintos contextos étnicos africanos foram obrigadas a permanecer em reunião e colocadas, invariavelmente, no lugar-comum de “negros”, esmaecendo, no período escravista, o peso das distinções étnicas.¹⁵ Este foi um fator preponderante para que mais tarde, no início do século XX, se operasse a construção de um panteão de orixás que deu origem ao Candomblé. Podemos dizer que a formação deste panteão segue, em alguma medida, uma orientação moderna de organização.

Mas não de todo, certamente, se comparado, por exemplo, com a formação do campo Umbandista, mais fortemente influenciado pela racionalização e planificação das suas práticas. Renato Ortiz (1999, pp. 188-194) diz que enquanto a organização comunitária dos candomblés conserva de modo muito forte as relações de parentesco e uma atomização da autoridade e legitimidade conferida aos pais e mães-de-santo – o que torna os terreiros mais ou menos independentes entre si – a Umbanda promove um rompimento das relações de parentesco mais estreitas, tornando o campo umbandista uma “grande família”. Deste modo, comparativamente, a Umbanda promoveria uma identidade religiosa mais plástica e larga, na medida em que os umbandistas podem afirmar ser “irmãos entre si¹⁶”, do mesmo modo que os católicos se dizem irmãos no seio da Igreja, fundando um tipo de “dominação racional”, em contraposição ao tipo de “dominação tradicional” dos Candomblés, e por isto mais afeita aos ideais urbanos. A planificação das práticas umbandistas empreendidas pelas federações se apresenta como uma política típica de uma multinacional, apresentando um *continuum* de oferta, tornando-a mais eficaz na concorrência dos bens disponibilizados no mercado religioso.

¹⁵Não quero dizer com isto que as fronteiras étnicas africanas foram suprimidas, mas que houve uma tentativa de esvaziamento, por parte da empresa colonial-escravista, dos sentimentos étnicos e de seus valores correspondentes, com o fito de retirar-lhes o poder de organização e rebelião.

¹⁶Nos Candomblés existe de fato um significante claro para denotar o laço de solidariedade, de caráter mais estreito. No caso, a expressão “irmão de santo” é usada para se referir àquele(a) que foi iniciado no mesmo “barco”, ou seja, na mesma geração de iniciados em uma casa de Candomblé. Verifica-se mais uma vez o princípio de atomização entre as casas de Candomblé.

Mas há de chamar atenção aqui para outro fator crucial. A saber, uma homologia entre as estruturas em questão que pode ter permitido, ou ao menos facilitado, a assimilação de certos princípios pela nascente associação religiosa do Candomblé. Trata-se, pois, da analogia realizada por Bastide (2001, p. 69) entre o sistema dos eguns e os dos santos católicos para explicar como se realiza a entronização do “morto” e seu necessário afastamento do mundo dos vivos. Nas suas palavras: “o candomblé é também uma comunhão de santos e não unicamente de vivos”. Se nos cânones da Igreja Católica admite-se a santidade de alguém que já morreu quando um “milagre” – geralmente por cura ou algum outro feito miraculoso – lhe é atribuído, pelo menos em parte podemos encontrar semelhança com as cosmologias de vida e morte das religiões africanas. Pois para aqueles que estão sob sua influência há a crença de que estes espíritos desencarnados continuam exercendo forte influência sobre o mundo dos vivos. No entanto, constituem enorme perigo para a harmonia do grupo, de modo que ritos adequados devem ser agenciados à risca com o fito de afastá-los do mundo dos vivos.

Embora tal abordagem possa encontrar resistências por parte de alguns, que advogam a favor de uma “coerência supostamente africana” – ao nível de um revivalismo – chegando a defesas acaloradas contra as associações sincréticas, não parece haver para a maior parte dos adeptos dos cultos afro-brasileiros contradição entre estes sistemas simbólicos e o católico. Como chega a lembrar Segato acerca dos xangôs de Recife (2005, p. 272), e que reitera o que foi dito anteriormente, os adeptos se afirmam católicos, participam de procissões e praticam assiduamente muitas formas de devoção ao Deus cristão, ao próprio Cristo, à Virgem Maria e aos santos. A duplicidade de credos não é tida como fonte de desconforto para quem as pratica. Declaração feita à mesma autora é emblemática a respeito da discussão aqui empreendida: “No Candomblé não há céu, não há salvação; nós necessitamos, às vezes, de alguma esperança de redenção futura” (ibid.). Há, ao contrário, uma abertura e flexibilidade para transitar entre os sistemas – politeísta e monoteísta – pois haveria entre as práticas do catolicismo e dos cultos afro-brasileiros a equivalência já verificada em outros tempos, entre os fundamentos da religião católica e a razão de ser de “mitos pagãos”.

Weber diria, no entanto, que o progresso em direção ao monoteísmo encontrou resistências, em seu desenvolvimento, frente aos interesses ideais e materiais de cleros interessados no culto de deuses particulares, logo, avessos ao processo de concentração que

elimina as pequenas empresas de salvação. Por outro lado, este processo obsta o anseio dos leigos por objetos religiosos próximos, passível de ser influenciado magicamente. No entanto, parece ter prevalecido a tendência aos cultos monoteístas, ainda que as demandas mágicas tenham persistido, em determinadas classes. A possível explicação para isso pode ser encontrada no curso do desenvolvimento de uma crescente racionalização e complexificação propiciados pelo processo de diferenciação social, nos mais distintos níveis da vida. Surge, então, a demanda por uma mensagem sistemática capaz de dar um sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários – e com fins a conformação e dominação dos desprivilegiados – justificativas para a posição que ocupam no interior da estrutura social.

Deste modo é que a transmutação simbólica do “ser” em “dever-ser”, como já aludido neste texto, fundamenta uma ética propriamente religiosa, e de onde se torna possível uma ascese dos dominados em que prevalece a esperança na redenção do sofrimento e no apelo da providência capaz de conferir sentido à vida da forma que é, a partir do que virão a ser. Não é à toa que a legitimação das grandes potências hierocráticas (igrejas) encontra legitimação maior, ao mesmo tempo que cumpre sua função, na aliança com as grandes burocracias políticas.

Daí Weber chegar a afirmar que a burocracia se caracteriza por um profundo desprezo por toda religiosidade irracional, como, por exemplo, os oráculos com suas respostas ambíguas e enigmáticas. A ação do “profeta”, ao oferecer uma teleologia divina, fornece os meios necessários à igreja de inculcar uma visão duradoura e eficaz investida de legitimidade.

Uma ideologia religiosa só pode produzir efeito de mobilização – e a consagração – na medida em que o interesse político que a sustenta comparece dissimuladamente frente aqueles que a produzem, bem como daqueles que a recebem (BOURDIEU, 2004, p. 54). Deste modo, salienta Bourdieu, é a crença na eficácia simbólica¹⁷ das práticas e representações religiosas que a legitima e confere o poder simbólico que lhe é inerente. Ou seja, o efeito religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração de uma ordem) só encontra êxito quando o interesse político que a determina e a sustenta persiste dissimulado frente tanto dos produtores da ideologia religiosa quanto daqueles que a

¹⁷Bourdieu está tomando de empréstimo a acepção levi-straussiana da eficácia simbólica, segundo a qual a condição da cura, e dos poderes mágicos de um modo geral, está garantida pela crença no poder do xamã em manipular as forças da natureza. Ver mais em “A Eficácia Simbólica”, In: Antropologia Estrutural.

recebem. É condição primeira da eficácia simbólica das práticas e representações simbólicas a crença mais ou menos generalizada nela, de onde verdadeiramente se objetiva o seu poder como estrutura estruturada e estrutura estruturante do mundo sensível.

Sem pretender explicar completamente as relações entre a crença e a eficácia simbólica das práticas ou das ideologias religiosas, a intenção seria apenas sugerir que a explicação das práticas e crenças religiosas através do interesse religioso dos produtores ou dos consumidores pode dar conta (no sentido explicativo) da própria crença. Para tanto, tendo em vista que o efeito de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento, basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos.

Tentaremos verificar ao longo deste trabalho como um processo histórico específico propiciou as condições necessárias para o agenciamento de assistências religiosas específicas devotadas à cura na atualidade. Caberá então verificar sob que condições sociais específicas estes serviços se apresentam. Ou seja, cabe atentar quais as funções que cumprem, assim como verificar quais demandas estão postas. Subentende-se que elas são complementares e estão dinamizando um sistema de dádivas, ou seja, de trocas generalizadas entre produtores e consumidores dos bens religiosos.

Para tanto, será preciso trabalhar numa perspectiva sincrônico-diacrônica, tentando compreender as significações e a objetividade de parte dos fenômenos de cura verificados em uma casa de Candomblé de Salvador em consonância com fatores de ordem histórica que ajudaram a lhe conferir tais contornos na atualidade. Podemos adiantar parte do que se verá mais adiante. Podemos dizer preliminarmente que a configuração atual dos serviços de cura prestados pelos caboclos nos Candomblés adquire contornos específicos mediante processos de simbiose e trânsito simbólicos operados em função de necessidades específicas de grupos e/ou classes. No caso brasileiro, especificamente, é possível perceber princípios de estratificação fortes que atuaram significativamente na constituição do campo ampliado de bens e serviços religiosos, bem como na construção dos discursos que lhes ancoram e lhes dão substância.

Capítulo II

Quadro Sócio-Histórico: uma tentativa de sociogênese do processo de inserção dos caboclos no universo dos candomblés

Partir-se-á, nesta seção, do conceito de sociogênese, como proposto por Norbert Elias (1994), para tentar compreender as valências históricas que teriam fornecido as condições e os instrumentos simbólicos com os quais certos agentes religiosos teriam manipulado o imaginário social de modo estratégico. Deve estar claro que a seleção do material empírico de base histórica aqui utilizado foi guiada por intuições geradas no próprio processo de pesquisa e das muitas e imprescindíveis sugestões e críticas feitas por outros pesquisadores.

Assim, o quadro histórico aqui adotado serve apenas como uma construção típico-ideal da realidade que se pretende interpretar, logo, distante de ser esgotada em sua riqueza de detalhes, do mesmo modo que não pode ser tomado como a “realidade” histórica da trajetória do conjunto de fenômenos por ora observados. Recorrer-se-á a dados específicos da história nacional sempre que sugerirem evidências de possíveis conexões heurísticas. Para os propósitos específicos desta pesquisa, tentaremos nos concentrar na análise de algumas considerações acerca do contexto político e ideológico do período de independência nacional brasileira e de alguns desdobramentos no que tange às clivagens e no espaço aberto por estas na produção de uma pluralidade de símbolos e representações sociais.

II. 1. O século XIX e o processo de formação nacional brasileira: espaço aberto à construção de memórias

A escolha deste marco já aponta para uma das hipóteses centrais do trabalho de dissertação. Pretende-se, em estreita correlação com o objetivo principal do trabalho, averiguar se se sustenta a idéia segundo a qual alguns agentes religiosos teriam re-significado e se apropriado de algumas “imagens” acerca do elemento nativo (o índio), a princípio produzidas pelo movimento romântico brasileiro, em consórcio direto com os princípios vitalistas da Nação. Se reconhecermos nos símbolos e nas “idéias”, um poder de conformação objetiva da realidade, na sua capacidade tanto de agregar quanto na de

separar, certamente encontraremos na história nacional elementos suficientes para vermos tanto um movimento quanto o outro. Vejamos, então, sob que viés poderíamos interpretar a transmutação e metamorfose desses símbolos por parte de agentes religiosos.

Não obstante o liberalismo tenha conferido os fundamentos ideológicos para a superação do estatuto colonial, no Brasil a assimilação dos princípios de igualdade e liberdade se fez com reservas. Como bem demonstrara Fernandes (1976, pp. 34-35), as elites nativas sentiam-se social, econômica e politicamente espoliadas pela metrópole. O próprio estatuto colonial alimentava a neutralização das possibilidades de poder atreladas ao status das elites na ordem da sociedade colonial. O liberalismo assume aí, segundo ele, duas funções típicas: por um lado, conferir forma e conteúdo ao sentimento e às manifestações igualitárias emanadas da reação contra o esbulho colonial e, concomitantemente, redefinir, de modo aceitável para a “dignidade” das elites nativas, as relações de dependência que continuariam a vigorar na vinculação do Brasil com o mercado externo. Em verdade, a emancipação requerida se restringia aos estamentos senhoriais. Era antes um arranjo eficaz para essas elites e que só reafirma o caráter tosco, egoístico e limitado da adoção dos princípios liberais. Eficaz como projeto político de reprodução estamental porquanto mantinham a soma de liberdade, fraternidade e igualdade associados diretamente aos interesses do status deste grupo na estrutura social.

A própria idéia de soberania é posta como se ela existisse de fato, como interdependência vantajosa e consentida; e ainda, como resultante e corretiva ao mesmo tempo da especialização econômica internacional e da complementaridade da influência civilizadora das Nações. Mas, em termos objetivos, se tratou do forjamento de ficções toleráveis para encobrir modalidades de subordinação que continuariam a vigorar mesmo após a supressão do estatuto colonial. Assim, para Fernandes, as elites nativas passaram a encarar a construção do Estado nacional como meio e fim: meio de internalizar os centros decisórios e nativizar os círculos dominantes e fim, quando consubstanciasse a institucionalização do predomínio político daquelas elites e de seus interesses correlatos (ibid.).

Havia o temor de que os movimentos emancipatórios assumissem o tom de reivindicações populares em torno da liberdade e da igualdade, o que colocava em risco a propriedade escrava (ADORNO, 1988, pp. 45-46). Contudo, os movimentos emancipatórios não foram resultados exclusivos dos estratos sociais superiores e

dominantes. Ao contrário, a participação das camadas urbanas desprivilegiadas é fato confirmado pela historiografia, como no caso das quatro principais inconfidências brasileiras, entre o final do século XVIII e início do XIX: Mineira (1789), Carioca (1794), Baiana (1798) e Pernambucana (1801)¹⁸.

Em Salvador, os anos que antecedem à Independência são marcados pela intolerância crescente entre baianos e portugueses. Como nota o historiador João José Reis (1989, pp. 84-87), os baianos rapidamente rotularam os portugueses de “praístas”, uma alusão à freguesia da Conceição da Praia, a praça comercial de Salvador. Na troca de insultos os portugueses lançavam mão do dispositivo discursivo da raça. Assim, chamavam de “governo de cabras”¹⁹ a junta de governo, ofensa direta aos senhores de escravos que se consideravam brancos puros.

No ano de 1822, o clima de hostilidade aumenta na cidade e junto à repressão portuguesa. Em agosto do mesmo ano a capital baiana já se transformara num enclave português, reforçado por tropas portuguesas expulsas do Rio de Janeiro e do interior, e que para lá se dirigiram (ibid. p. 86). A aristocracia baiana já reconhecia então que uma conciliação com os praístas se tornava cada vez mais distante. No segundo semestre de 1822 está definitivamente configurada a disputa luso-baiana: Salvador ocupada pelos portugueses e o Recôncavo ocupado pelos baianos. Em Outubro, são enviadas tropas do Rio de Janeiro, comandadas pelo General francês Pedro Labatut, que logo promoveu uma unificação com as milícias do Recôncavo. Dos combates, o mais significativo deles foi que ficou conhecido como a batalha de Pirajá, ocorrida nos arredores de Salvador em 9 de novembro de 1822. No entanto, a paz só se efetivou no início de julho de 1823.

Com o processo de Independência, grupos de escravos e negros libertos acreditaram na possibilidade de obter ganhos reais no cenário político e de posições sociais da época, o que se revela através de pedidos organizados de liberdade, como na cidade de Cachoeira no Recôncavo baiano, as fugas, formações de quilombos e insurreições escravas, como o levante dos Malês ocorrido em 1835²⁰. Certamente, as camadas populares almejavam a

¹⁸Ver mais em Carlos Guilherme Mota (2000).

¹⁹“Cabra”, no vocabulário racial da época, era usado para se referir a alguém de pele mais escura que um mulato e mais clara que um negro. Para os portugueses, os brancos reais eram eles. Daí, também, os manifestantes baianos chamarem a eles de “caiados”, gente exageradamente branca como a cal. Destarte, no discurso patriótico popular, ser branco demais, caiado, se tornou um estigma, o principal insulto de negros contra brancos mesmo após a Independência (ibidem: 85).

²⁰ João José Reis e Eduardo Silva entendem que os grupos negros, das mais distintas etnias: haussás, nagôs, jêjes, malês, longe de se colocarem passivamente diante do processo de Independência, negociaram

conquista da liberdade e da igualdade. No entanto, não era essa a intenção da elite dominante liberal.

No Brasil, o liberalismo se torna cada vez mais conservador e distante dos princípios democráticos. Como sugere Sérgio Adorno (1988, pp. 54-55), se desenvolveu no Brasil, durante quase todo o Império, um modo de exercício da dominação que articulou, de modo contraditório, relações sociais típicas de uma dominação burocrático-legal com outras típicas de uma dominação tradicional.

Com a formação do Estado Nacional, o liberalismo pôs a nu seu caráter essencialmente instrumental, com uma clara dissociação entre seus princípios e os princípios democráticos. Ainda para Sérgio Adorno (op. cit., pp. 57-59), só foi possível acomodar o padrão de dominação tradicional com o modelo liberal de exercício do poder na medida em que se firmou um acordo de bilateralidade: os agentes da burocracia patrimonial estavam incumbidos de gerenciar o aparelho de Estado de modo a evitar ingerências do poder público na esfera privada, enquanto que as classes proprietárias rurais, ligadas a certos setores do comércio, através de seus representantes parlamentares, se comprometeram a salvaguardar o poder do príncipe frente à defesa das liberdades.

Embora tenso em alguns momentos, o pacto bilateral foi a solução para frear os liberais “radicais”, e suas reivindicações populares. Disso resultou a impossibilidade de democratização da estrutura política, confinando a participação política aos grupos sociais proprietários e dominantes e a naturalização da desigualdade na esfera pública.

Já neste ponto podemos correlacionar os desdobramentos políticos pós-Independência com a construção de uma literatura brasileira. Neste sentido não podemos deixar de frisar o papel desempenhado pelo movimento romântico no Brasil durante o século XIX. Como nota Ricupero (2004, pp. 22-9), o primeiro momento da independência complementa-se com o segundo, romântico. Três séculos de colonização, somados às grandes transformações do sistema capitalista na modernidade, preparam o ambiente propício para os processos de independência na América Latina. Após um período de guerras civis, onde finalmente se consegue monopolizar o uso legítimo da força em torno

constantemente com os senhores de engenho. Afigura-se, para eles, um contexto político mais amplo, onde as camadas mais populares, constituída quase que exclusivamente por negros e mestiços, se colocam na posição de classe. Os africanos recriaram na Bahia uma rede cultural e institucional peculiar, orientada nas tradições étnicas africanas, mas readaptada ao contexto da escravidão. Assim é que os cantos ou grupos de trabalho, as juntas de alforria, as práticas religiosas e lúdicas funcionavam como estratégias de sobrevivência e resistência cultural no reduzido espaço social lhe proporcionado pelo regime escravista. (Ibid.).

de uma autoridade central, faz-se necessário justificar ideologicamente, conferir um sentido teórico e moral, às novas associações políticas, bem como barrar os movimentos políticos de cunho democratizante.

A inspiração daqueles poetas era a mesma que animava o conjunto da sociedade naquele momento – a de fundar uma nacionalidade, a unidade, o sentimento de pertencimento comum. Como veremos, o Romantismo influenciou consideravelmente muitas de nossas expressões folclóricas, o que pode vir em favor da tese segundo a qual muitas das manifestações populares são formuladas a partir de resíduos das obras de artistas cultos e letrados. Ao que tudo indica, o Romantismo exerceu uma função pedagógica de primeira importância, anexando à sua narrativa algumas das modalidades típicas de nossa cultura e do nosso ambiente social (HOLANDA, 1939, pp. 13-4).

Na obra de Gonçalves de Magalhães – fundador do movimento romântico no país – é possível perceber uma linha tênue entre literatura e política. Ao se valer das obras dos mestres franceses, ele compensa o rompimento com a literatura portuguesa, não obstante o entusiasmo com o modelo português seja notável nos seus escritos. Com a obra *Suspiros Poéticos* (1999 [1836]), Gonçalves de Magalhães pretende dar o “Grito do Ipiranga” da poesia, como rotula Sérgio Buarque. No mesmo ano é publicada a revista *Niterói, revista brasiliense de ciências letras e artes*, não às margens do Ipiranga, mas nas margens do Sena, em Paris. Como nota Ricupero (2004, p. 92), a principal idéia da *Niterói* é que depois de realizada a Independência política, deve-se preencher o espaço que nos distancia de outros povos, “mais adiantados”. Para o grupo que compunha a revista prevalecia a idéia de que o Brasil, como país novo, precisava realizar progressos nos mais diversos campos, da economia às artes, na ciência e na literatura, para que então nos aproximássemos da civilização.

A construção de um mito²¹ nacional segue adiante com a obra de Gonçalves Dias. *Os Tymbiras* surge como a evocação de uma raça extinta, e ao mesmo tempo como hino à natureza esplendida e agreste (HOLANDA, 1939, p. 15). O índio brasileiro é o tema que recorrentemente irá exigir a atenção dos nossos românticos. É possível afirmar que tal escolha se deve a uma adaptação local do medievalismo do Romantismo europeu. Assim,

²¹Toda vez que nos referirmos a mito aqui, devemos entender por este aquelas construções de linguagem que dizem respeito às narrativas – posto que está na ordem da linguagem – que, embora visando expressar um sentido ordenado e coerente da história, varia de acordo com a manipulação criativa dos elementos que lhe constitui. A bricolagem empreendida pelo narrador está também imbuída de intencionalidade prática.

ao medievalismo francês e português adaptamos o nosso pré-cabralismo. As palavras tupis utilizadas por Gonçalves Dias em seus poemas são manejadas de forma a causar a impressão de um cenário típico da Idade Média. Se Gonçalves Dias preserva uma postura relativamente moderada, o mesmo não se aplica a Magalhães, que se inclina demasiadamente para o lado jacobino, haja vista sua grande inclinação para a literatura francesa. Por exemplo, quando, em *A Confederação dos Tamoios*, hiperboliza a idéia de que a luta pela Independência do Brasil prolonga até a modernidade a resistência do selvagem²² contra o conquistador luso. Podemos dizer ainda que a escolha do índio como símbolo da nacionalidade comporta, além do apelo às origens – dado que ele passa a ser identificado enquanto “dono da terra”, por ocupar as terras antes dos portugueses e dos africanos –, uma valorização da natureza local²³. Em síntese, no discurso pedagógico do romantismo, o “índio” quase não se dissocia da própria idéia de “natureza”.

Para Roberto Ventura (op. cit., pp. 32-43), a valorização da natureza local correspondeu a demandas ideológicas de uma nova *elite nacional* que ocupou as funções antes desempenhadas pela administração colonial. Deste modo, a nova elite visou legitimar a autonomia nacional face à antiga metrópole, bem como o domínio sobre os grupos de ascendência não-européia ou marginais aos centros de decisão política. Ainda sobre a escolha da figura do índio enquanto símbolo de genuinidade da nação brasileira, Sérgio Buarque de Holanda interpreta o raciocínio do autor da *Confederação dos Tamoios*:

“(...) essa idéia de que a luta pela Independência do Brasil apenas prolonga até os tempos modernos a resistência do selvagem contra o conquistador luso não surge como simples licença poética. É convicção, que insinua em uma grave memória oferecida ao Instituto Histórico, onde se defende a tese de que os brasileiros descendem sobretudo dos indígenas do tempo da conquista. (...) Partindo da idéia de que teriam sido introduzidos uns cinco milhões de africanos no Brasil desde o início do tráfico, o que deduz de uma referência de Balbi, e declarando que, no momento em que redigia o seu estudo (1859), não tínhamos sequer um milhão de negros, diminuição que lhe parece contrariar todas as regras de estatística, supõe ter sucedido o mesmo aos europeus. Restavam os índios

²² Como nota Roberto Ventura, em *Estilo Tropical – História Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil (1870-1914)*, “o homem selvagem e a natureza americana são percebidos de forma ambivalente pelo discurso europeu, que oscila entre a imagem positiva da felicidade natural e inocente dos habitantes de clima fértil, e a condenação dos seus costumes bárbaros”. A realidade do mundo selvagem é emoldurada numa rede de negações que expressa tanto o desencanto com a civilização, quanto o seu elogio (S/D: 22).

²³ Há de se verificar neste ponto se a valorização da natureza local não comporta uma sobrevivência do Arcadismo.

crescendo e multiplicando-se livremente. (...) Daí a conclusão surpreendente de que o elemento indígena, muito maior do que o branco e o negro, ao tempo da conquista, “será o que mais avulta em nossa população” (HOLANDA: 1939, p. 17).

Embora o romantismo brasileiro encontre no índio um instrumento para realizar a sua aspiração, servindo de mito fundante da nação, não se deve pensar que a imagem do índio permanece a mesma ao longo da história. A representação acerca dos “primeiros habitantes” varia durante o Império e mesmo após a proclamação da República. Como nota Ricupero (2004: 154), vemos o “bravo guerreiro” da Regência se mestiçar, durante a Conciliação, com os descendentes dos conquistadores europeus. A propósito, não parece ser mero acaso o tema da mestiçagem na poesia indianista, já que muitos dos autores românticos são também mestiços, como Antônio Gonçalves Teixeira e Souza e Antônio Gonçalves Dias. Este último, filho de português e mãe cafuza, identifica-se diretamente com a situação do índio, que é na verdade a sua e a de todos os homens livres pobres da sociedade escravocrata: Daí a sua pergunta:

“E os homens da raça indígena e os de cor mestiça disseram em voz alta: – E nós que faremos?

Qual será o nosso lugar entre os homens que são senhores, e os homens que são escravos?” (DIAS, GONÇALVES, *Meditação*, p. 747 apud RICURPERO, 2004, p.156).

Neste momento do país, ser mulato e livre não representava grande coisa. Quem não é senhor nem escravo pode apenas ser livre, o que não implica necessariamente em participação equânime na estrutura de posições, ao contrário, ocupa posição ambivalente. Talvez devido a isto Gonçalves Dias tenha experienciado a ambigüidade do intelectual brasileiro, nem senhor nem escravo. Neste cenário, de construção de uma orientação moral e ideológica que fundamentasse a unidade nacional em meio às fortes segmentações e clivagens étnicas e de classe, é que o recurso à ambigüidade lingüística servirá de suporte de conformação ideológica. Neste momento, podemos correlacionar a produção do mito indianista com a variante simbólica do índio, tal qual expressa na figura do *Caboclo* do “Dois de Julho”, data em que se comemora a Independência da Bahia do julgo português.

Algumas das considerações feitas por Zigmunt Bauman (1999, p. 11) servirão neste exercício para pensar acerca das ambivalências postas na construção do edifício classificatório. Como ele mesmo coloca, “classificar consiste nos atos de incluir e excluir”,

sendo que tal operação constitui, por si só, num ato de violência perpetrado contra o mundo que exige uma dose de coerção (ibid.). Assim é que certas entidades podem ser atribuídas artificialmente a uma classe para esta tornar-se mesmo uma classe – apenas na medida em que outras entidades são excluídas, deixadas de fora. Tal argumento se revela heurístico quando atentamos para o caráter que toma os movimentos nacionais no Ocidente, desde meados do século XIX, quando foi dada uma ênfase cada vez maior à origem comum e ao pertencimento, bem como, na mesma esteira, à posse de um patrimônio lingüístico e histórico-cultural (HOBSBAWN, 1997).

A experiência da Bahia no cenário da Independência nacional é emblemática neste sentido. Pretendo aqui, de modo sucinto, partir da análise do símbolo maior da independência baiana – o caboclo – para pensar o que ele representou enquanto projeto raciológico e desenvolvimentista das elites locais.

Vale a pena lembrar que o movimento nacional no Brasil está em consórcio direto com o movimento romântico, tal como na Europa, que fornecia as bases ideológicas para a conformação de uma comunidade imaginada, pensada enquanto unidade mais ou menos homogênea. Deste modo é que o movimento romântico brasileiro se vê obrigado a formular literariamente um mito fundante da nascente nação, como já discutido anteriormente. Aí está a base possível para a transmutação do herói mítico nacional em símbolo com fins de conformação ideológica. Assim, a figura do caboclo teria por objetivo sintetizar o caráter ideal da “raça” brasileira, do qual a herança biológica de origem africana tende a ser desprezada. Mais do que isso, a produção deste símbolo por partes de elites econômicas e intelectuais locais, visou suprimir, idealmente, as enormes discrepâncias de classe existentes na então recém-fundada “nação brasileira”. A escolha do “caboclo” hiperboliza e traduz o desejo e um projeto concebido em termos raciológicos desejáveis para a nação, posto que ele é mestiço de índio e branco.

Cabe, portanto, antes de prosseguirmos à análise, descrever rapidamente o que representou, naquele momento, a independência da Bahia no contexto maior de independência nacional e as posteriores estratégias agenciadas em torno do signo caboclo, por parte dos estratos populares, no sentido de deslocarem sub-repticiamente os significados da enunciação de símbolos nacionais em seu favor.

II.2. Alguns rebatimentos do mito nacional na Bahia

No dia 2 de julho de 1823, as tropas brasileiras que venceram os portugueses entraram triunfantes na cidade de Salvador. Desde então, todos os anos, celebra-se este acontecimento como verdadeira festa nacional. Talvez se possa afirmar que o Dois de Julho seja o principal mito de origem da Bahia, e não seria exagero dizer que o caráter da festa diz muito a respeito de um conjunto de práticas – disposições afetivas – que mais tarde se condensará na acepção largamente difundida como princípio de identidade local, a saber, a idéia mesma de “baianidade²⁴”. Como lembra o historiador João Reis, no início a festa era só do povo, mas pouco a pouco, as autoridades locais foram se apropriando de parte dela, e repetidas vezes tentaram dar o tom de uma “civilidade exemplar” – mais formal – à festa (REIS, 1989, p. 79). Na procissão cívica, os seus organizadores, ao longo de praticamente todo o século XIX, buscavam exibir uma determinada imagem da sociedade, ou pelo menos, propunham um modelo a ser seguido (ALBUQUERQUE, 1999, p. 59). Ao estabelecer quem participava e a sua ordem no cortejo buscava-se propagandear uma ordem social dada, de modo que a organização do festejo refletia a hierarquia social do período, fundamentalmente baseada no status e no prestígio.

A disputa pela natureza do mito nunca foi decidida, ao contrário permaneceu enquanto discurso inacabado, posto que em conflito contínuo. Salieta João Reis (op. cit., p. 80) que as lutas da independência na Bahia estão longe de representar, tão-somente, um conflito entre brasileiros e portugueses, mas também um conflito interno e latente dentre os primeiros, já que consistia num grande caldeirão com muitas divisões étnicas, ideológicas, políticas e sociais. O momento da descolonização representou momento ideal para que vários grupos negro-mestiços de escravos, libertos ou homens livres, tentassem negociar

²⁴Estou chamando aqui de “baianidade” um conjunto de práticas e representações sociais “típicas” daquilo que largamente é atribuído ao “baiano”, como quase uma natureza. Em se tratando de uma criação, a princípio idealizada como algo “essencial”, acaba por se substancializar enquanto discurso. Como atributos principais da baianidade podemos destacar a lhaneza no trato, a cordialidade, a alegria e a espontaneidade gestual. Esses traços, estandardizados, acabam por instaurar uma “aura mística” em torno da imagem da Bahia. Mais tarde esta noção desempenhará função central no conjunto de articulações do Governo do Estado no sentido de atrair maior fluxo de turistas ao cada vez mais crescente mercado de festas durante todo o ano, como o carnaval, as lavagens de bairro – como a da Igreja do Bonfim – e o lazer sexual.

uma participação no movimento de independência, ou subverter a própria ordem escravocrata no calor do conflito luso-brasileiro.

No plano simbólico é possível perceber um deslocamento significativo da “mensagem” posta no símbolo maior da independência, quando segmentos religiosos provenientes do estrato negro-mestiço incorporam o signo caboclo aos seus rituais e cultos, tornando-o divindade do panteão afro-brasileiro. Podemos pensar que o negro, ao receber em si o espírito do caboclo (índio), busca de algum modo se associar ao elemento autóctone, que passa a ser valorizado no discurso nacional. O sincretismo passa a ser, mais do que um artifício à sobrevivência cultural, constitui uma estratégia simbólica de retenção valorativa e integrativa de alguns segmentos da população destituídos de poder.

É interessante, neste momento, fazer uma reflexão do contexto a luz de algumas idéias sobre nação e etnicidade²⁵. Como atenta Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 54), o nacionalismo, enquanto conjunto de elaborações ideológicas da idéia de nação é o promotor da etnicidade. Para Hobsbawn, a única razão de se usar duas palavras está no fato de que o nacionalismo constitui um programa político e racional, enquanto que a etnicidade, não é um conceito político e não tem conteúdo programático. Lembram ainda que não obstante o termo etnicidade possa ser utilizado com fins políticos, a política da etnicidade não tem ligação direta com o nacionalismo e pode ser completamente indiferente aos objetivos dos programas deste. De modo contrário, o nacionalismo quase sempre se vale da etnicidade, no intuito de realizar o seu programa, já que lhe permite fundar a nação em uma continuidade histórica, ao mesmo tempo em que lhe fornecendo um sentido de “nós”, suprimindo assim a demanda pela identidade que lhe falta, posto que é uma criação recente (ibid.).

²⁵São várias as interpretações acerca do conceito de etnicidade. Trabalharemos, sobretudo, com as visões elencadas sobre a questão por Weber e Renan. Para Weber, a despeito das confusões entre os conceitos de raça e etnia, o que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira se funda “realmente” na comunidade de origem, enquanto que o grupo étnico funda-se na “crença subjetiva” da comunidade de origem. Quanto à nação, para Weber, assim como para o grupo étnico, ela é baseada na crença da vida em comum, mas se distingue deste último pela associação entre paixão e a reivindicação por um poderio político (apud Poutignat & Streiff-Fenart, 1998: 37). O valor da obra de Renan está em seu anti-essencialismo, e coaduna, pelo menos em parte o entendimento que Weber tem da nação, na medida em que entrevê na memória fundadora da unidade nacional o esquecimento das condições de produção desta unidade, ou seja, a violência e o arbitário originais e a multiplicidade das origens étnicas. Daí dizer que na base da formação das nações, encontra-se uma série de fatos contingentes, de divisões artificiais, de acasos de conquistas, e de modo algum de um princípio necessário ou natural (ibidem: 36). É preciso salientar também que, para Weber, a utilização do conceito de comunidade étnica é problemática. Segundo ele não se deve procurar a fonte da etnicidade na posse de traços, mas sim “na atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças, cujo peso objetivo não pode ser avaliado independentemente da significação que lhes atribuem os indivíduos no decorrer de suas relações sociais” (op. cit., p. 40).

Como alerta os autores, a etnicidade é um fenômeno produzido e difundido na época moderna, pois comparece como produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e desenvolvimento dos Estados nacionais. A própria universalização dos sentimentos nacionalistas e étnicos encontra seu veículo difusor no próprio sistema internacional de comunicação do mundo moderno, que permite, de modo crescente, o trânsito de idéias e pessoas e técnicas. Mas não se faz, senão, a partir de pólos irradiadores e hegemônicos, que forçam os Estados dependentes da economia capitalistas a participarem da nova lógica. No caso brasileiro, como de outros Estados latino-americanos, estão durante todo o século XIX em estado de dependência e influência direta da Inglaterra e da França. Não obstante adotem regras de gestão econômica e princípios políticos – com reservas, é certo – e ideologias nacionalistas e étnicas em seus programas de conformação ideológica acabam por produzir no próprio tecido social uma séria de ambivalências. O que acaba por se produzir são as identidades particularistas²⁶, regionalismos.

II.2. Trânsito e sincretismo religiosos e na virada do século XIX para o século XX: estratégias de retenção simbólica por parte das religiões afro-brasileiras

Nos últimos anos do século XIX e nas duas primeiras décadas do século XX, as elites intelectuais e econômicas do Estado brasileiro continuam a se arrogar à posição de “tutores” dos rumos da sociedade, ou seja, de manipuladores legítimos do espaço público e dos rumos da nação. Neste período coube, principalmente, à medicina esse papel. No dizer do médico Clementino Fraga, em 1914: “a medicina ocupava-se do ‘amparo às coletividades’, ‘do aperfeiçoamento das raças’, da ‘formação da nacionalidade’ e, mais ainda, do ‘destino do mundo’” (apud ALBUQUERQUE, 1999, p. 61).

Como observa Schwarcz (1993, pp. 202-218), cabia aos médicos desde a recomendação de hábitos alimentares e de higiene corporal até a prescrição de costumes e comportamentos adequados aos lugares públicos. Sem dúvida havia uma preocupação destes intelectuais em promover, também no desfile do Dois de Julho, uma pedagogia civilizatória que, através da exibição do espaço público de tipos sociais vistos como

²⁶Mas é preciso não esquecer que o apelo vitalista do romantismo, do exagero das particularidades, do apego ao local... , já comporta, em germe e princípio, a defesa das identidades particulares, haja vista que em consonância com os programas nacionais na Europa e mesmo na América Latina.

merecedores de crédito e prestígio, a exemplo dos médicos, buscava homogeneizar modelos de conduta urbana.

Como se sabe, na segunda metade do século XIX há o surgimento das idéias evolucionistas que tendiam a classificar a história segundo graus de desenvolvimento, dos quais o mais elevado até então era ocupado pelos povos europeus. Na montagem desta concepção estão em jogo interesses políticos que visam salvaguardar o prestígio “adscrito” dos povos tidos como os mais desenvolvidos intelectual e tecnologicamente. Assim, a etnicidade, neste caso, está diretamente associada a programas de montagem dos aparelhos ideológico e burocráticos dos Estados Nacionais, e dinamizada a partir de princípios biologizantes e “naturais” que atribuem a certas classes atributos negativos e a outras méritos por suas características adscritas e edificantes na promoção dos ideais de civilidade.

No Brasil, estas interpretações do mundo e da história se fizeram sentir de maneira muito forte, por duas razões. Primeiro, porque havia um interesse por parte do Império em afirmar o país, tornado independente recentemente, como uma nação inclusa no rol das potências civilizadas, o que, de certo modo, era obnubilado pela presença incômoda do elemento africano e da forte mestiçagem no país. Segundo, porque, por esta última razão, o país representava campo ideal para pesquisas sobre o tema, atraindo estudiosos interessados nos fenômenos propiciados pela forte mestiçagem no país, a qual, segundo os mesmos, provocavam degenerências físicas e morais.

É a partir desse amplo horizonte das teorias evolucionistas e racistas que nossos médicos – os “homens de ciência” – passaram a diagnosticar a sociedade brasileira, com especial destaque para a sociedade baiana e a orientação em voga na Faculdade de Medicina da Bahia. Para estes, urgia assegurar o progresso da civilização brasileira, bem como advertir a “população” das mazelas do cruzamento racial e orientar a ação política governamental no sentido de impedi-la. O diagnóstico da “imperfeição da hereditariedade mista” instala-se no horizonte teórico do século XIX, e mesclado aos princípios positivistas comteanos do progresso, fornecem a pauta da discussão sobre o futuro do desenvolvimento do país e seus empecilhos, sobretudo após a necessidade inexorável da abolição e a consequente fundação da República. Havia um temor latente, por parte das elites, diante da constatação de que a população mestiça e negra crescia vertiginosamente, como

demonstrado por Lília Schwarcz (apud BARRETO Jr., p. 16) nos dados do censo realizado em 1872:

“(…) a população negra e mestiça tendia a aumentar progressivamente, correspondendo, segundo o censo de 1872, a 55% do total. Na região Sudeste (devido, sobretudo, ao movimento imigratório europeu) a população branca predominava – 61% - já no resto do país a situação se invertia, chegando os mestiços a totalizar 46% da população local.

No mesmo recenseamento, os dados para a cidade de Salvador indicavam que a população constituía-se de 31% (33.672) de brancos e 68,9% (74.466) de não-brancos, dos quais 41,8% de mulatos, 17,2% de negros e 2,1% de caboclos (ibid.). Ainda que os dados do censo não sejam precisos, se tratando mais de estimativas, se depreende daí que a população da cidade de Salvador era majoritariamente negra e mestiça.

O crescimento da população negro-mestiça no país pode ser melhor visualizado no quadro abaixo, que cobre o período compreendido entre 1872 e 1890:

Composição racial da população do Brasil – 1872 e 1890

	1872 Número	%	1890 Número	%
Branco	3.783.512	38,1	6.306.923	44
Mulatos	4.190.662	42,2	5.934.241	41,4
Negros	1.956.304	19,7	2.092.752	14,6
Total	9.930.478	100	14.333.916	100

Fonte: SKIDMORE apud BARRETO JR. (2005).

É a partir de 1870 que se introduz, de forma quase simultânea, as influências do positivismo, do evolucionismo e do darwinismo social. Como já mencionado acima, tais teorias, modelo de sucesso na Europa nos meados do século XIX, chegaram um pouco mais tarde no Brasil tendo grande acolhida, principalmente nos diversos estabelecimentos de ensino e pesquisa, como no caso da Faculdade de Medicina da Bahia, que por ser a única escola de ensino superior da província durante quase todo o século XIX, constituía o espaço central de interlocução científica e ideológica da elite local. No final do século,

assiste-se a mais uma tentativa de modernização da província, seguindo os passos iniciais já dados pelo Império e pela nascente República, com a criação do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia – IGHBA²⁷ em 1894 (ALBUQUERQUE, 1999, p. 30). Assim, juntamente com a Faculdade de Medicina da Bahia, o IGHBA agora passava a representar mais um espaço de discussão e planificação do “progresso” e da “modernização” da província e do país, como nas declarações de dois integrantes da instituição no ato de inauguração da mesma, onde destacam a importância da instituição por apresentar-se como novo “marco nas letras e na sciencia da Bahia” e por orientar a sociedade baiana pelo “caminho recto da moderna civilização” nos anos republicanos (ibid.).

Assim é que esta instituição passara a ressaltar veementemente, o que já era feito pela Faculdade de Medicina, ou seja, a necessidade de “desafricanizar” a cidade para, enfim, abrir caminho para a modernização, livrando-a de seus “obstáculos”. Desta forma é que se transformaram também em baluartes das práticas eugênicas e profiláticas que livrariam a Bahia dos seus “males”, atribuídos, invariavelmente, aos costumes e à presença africana na terra. Esta concepção pode ser constatada no discurso de um dos membros do IGHBA, Tranquilino Torres (1896), para quem o futuro sonhado pelos associados do instituto tinha como condição para sua concretização a profilaxia de “uma enfermidade que, talvez, pelo *produto de raças degeneradas*, se inoculam no corpo inteiro do paiz e do estado principalmente” (ibid., op. cit., p. 35).

Embora os associados do IGHBA acreditassem que a sociedade baiana era um exemplo de degeneração racial, ainda vislumbravam a possibilidade de livrar a Bahia do “mal” por meio de uma medida profilática que julgavam eficaz: a imigração européia. Acreditavam alguns que a rota pela qual chegaria a modernidade na Bahia no mar, através do qual chegariam os imigrantes europeus. Deste modo se verificou uma verdadeira euforia entre os integrantes do IGHBA e de jornalistas que expressavam seus anseios pela eugeniização da população, como em manchete do jornal *A Tarde*, que alardeou em 21 de outubro de 1920: “Vem ahi a imigração!”. Na mesma matéria ainda se referia à reforma de um prédio, localizado no Mont’Serrat para hospedar os imigrantes, estímulo do governo do estado à vinda dos estrangeiros. Em matéria do dia seguinte a frustração dos entusiastas: “o Heerschel [navio alemão] passou carregado: 1 passageiro para este porto e 252 imigrantes para o sul!”. As intensas investidas governamentais não conseguiram atrair

²⁷A criação do IGHBA constitui uma restauração da proposta inicial do Instituto Histórico da Bahia (IHB), fundado em 1856.

um contingente significativo de imigrantes, que se dirigiam, sobretudo, para as cidades sulistas, que desde meados do século XIX incorporavam colônias estrangeiras a suas populações. Ademais, neste período, o Estado não oferecia nenhum atrativo, pois se encontrava desde muito sob forte estagnação econômica, superando, em muito, a emigração à imigração, de baianos que fugiam da crise econômica para os estados do Norte, animados pelo ciclo extrativista da borracha (op. cit., pp. 36-7).

É neste contexto político-ideológico da passagem do Império para a República, e das tensões sociais e étnicas suscitadas em torno do estatuto civilacional, que emerge tanto o conjunto de representações ligadas ao índio como símbolo de genuinidade nacional, como também as reapropriações seletivas destas na estrutura mítico-religiosa da nascente associação religiosa dos Candomblés. Não se sabe ao certo a origem dos candomblés de caboclo. Temos apenas algumas pistas fornecidas por diferentes informantes a alguns estudiosos que apontam o final do século XIX ou início do século XX, como períodos prováveis para o surgimento do fenômeno.

Vejamos algumas destes indícios. Nas palavras de Edson Carneiro:

“A origem desses candomblés, pelo menos na Bahia, traz a data muito vaga de fins do século XIX. Segundo as recordações do prof. Martiniano do Bonfim, o primeiro candomblé de caboclo da Bahia foi o de Naninha, uma mulata que dirigia um “terreiro” no Moinho da antiga roça do Gantois. Era ela, então, a única. Depois da sua morte, a negra Silvana, de Periperi, se esforçou por imitá-la. Daí, desses dois “terreiros”, de caboclo, nasceram todos os candomblés que estamos estudando.” (apud DOS SANTOS, 1995, p. 87)

Dos Santos critica a interpretação de Edson Carneiro, empreendida por meio desta informação do babalô Martiniano do Bonfim, de um possível “difusionismo cultural” a partir de um “pólo irradiador” dos cultos aos caboclos, que teria por epicentro os candomblés nagô, o que já anuncia a crítica posterior sobre um possível monopólio dos candomblés bantu na dinamização dos cultos aos caboclos. Isto, como veremos mais adiante, está ligado a fatores políticos específicos do campo religioso afro-baiano, que promoveram uma rejeição gradual, por parte das casas mais tradicionais e do desenvolvimento do chamado “nagocentrismo”, de elementos sincréticos com o catolicismo e com os “supostos” elementos indígenas. Outra informação fornecida por Edson Carneiro e por Menininha a Ruth Landes (2000, p. 237), sugere a emergência do

fenômeno a partir de um “cisma” no interior dos cultos nagôs: “Édison e Menininha tinham-me falado de Mãe Constância. Conhecida como vidente, era irmã de Silvana, a primeira a quebrar as tradições iorubá e fundar os cultos caboclos.” Ainda sobre Silvana:

“O rompimento mais importante se produziu há cerca de uma geração, quando uma mãe nagô, chamada Silvana, instalou o chamado culto caboclo. Naquela região *caboclo* significa uma mistura de sangue índio e branco; Silvana se apossou do termo porque alegava ter visões dos antigos índios brasileiros. Ela organizou o culto aos primitivos habitantes da terra, os índios(...) As idéias cismáticas de Silvana, de êxito imediato dado o seu prestígio de filha nagô, deram em resultado, hoje, dezenas de casas de culto caboclo na Bahia. Os deuses nagôs ainda são os principais no ritual caboclo e somente depois que são cultuados se invocam os novos seres sobrenaturais” (apud DOS SANTOS, 1995, p. 88).

Dos Santos também lembra uma transcrição feita por Nina Rodrigues do *Correio da Tarde* de 18/11/1901, sobre um “Candomblé da Cabocla ao porto dos saveiros” e outra transcrita do *Diário de Notícias*, de 09/05/1905, onde se diz que na Estada das Boiadas²⁸ se encontram “três antros de corrupção”. E a matéria continua, dizendo:

“Por muito tempo esteve ali na berra o candomblé, denominado de caboclo, de um tal Bernardino, por morte do qual passou o terreiro à propriedade de Manuel, vulgo Maneta²⁹, um indivíduo que passa o tempo, que podia aproveitar em um trabalho dignificante, a cevar a ociosidade, que lhe proporciona o seu papel de intérprete de *santos*, curador de malefícios, propocionador de ventura.” (op. cit.. pp. 87-88)

Mesmo que a origem dos “candomblés de caboclo” seja intrincada, o período provável de suas primeiras manifestações coincide com o momento de formação dos

²⁸Existe um marco da Estrada das Boiadas no “largo” (praça) do bairro de Pirajá, local onde se deu a batalha final pela Independência da Bahia e onde se encontra, também, o mousoleun, do General Pedro Labatut, que comandou as tropas de resistência contra os portugueses. Por coincidência é o bairro onde residi por quase toda a vida e onde se encontra o terreiro no qual fiz a pesquisa etnográfica. No mesmo bairro está situado o Parque São Bartolomeu, considerado por muitos adeptos das religiões afro-brasileiras um verdadeiro santuários dos orixás. Atualmente, muitos temem entrar no parque ecológico por ter se tornado um lugar muito perigoso, onde costuma ocorrer muitos assaltos e ponto de desova de corpos.

²⁹Em outra matéria, publicada pelo mesmo periódico, indica, segundo a definição de Nina Rodrigues, se tratar de um candomblé “jeje-iorubano”. Isto mais uma vez reforça a hipótese de que tais práticas –a dos caboclos – não era exclusiva dos candomblés bantus, como se verifica em maior número nas décadas seguintes.

próprios candomblés como associações religiosas e um dos de maior exacerbamento da figura mítico-nacional do índio brasileiro.

De todo modo, a apologia do indígena enquanto símbolo nacional extrapolou os limites da elaboração intelectual, para ser, então, reinterpretado pelas camadas populares da sociedade nacional. No Candomblé, há uma assimilação do mito em construção – do caboclo como homem livre, corajoso e guerreiro –, ao mesmo tempo em que ressaltam a primazia dos índios sobre o território brasileiro (DOS SANTOS, 1995). Há uma persistência destes princípios até a atualidade, no que tange à interpretação que agentes religiosos dão a uma suposta “natureza” dos caboclos, como pude verificar na fala de um informante, sacerdote de uma casa de culto da nação Angola:

Como você vê aqui, a nossa origem tem o quê? Um caboclo e uma Cabocla ali no Campo Grande³⁰, não é? É um casal... Então ta'í, mas a origem do caboclo é quem são índios, né? A natureza do caboclo é essa... Índio, ele (...) não sei se eu posso classificar ele... ele é bravo né? E ele é de guerra... e geralmente diz que o caboclo é ignorante. Não ignorante assim na natureza (...) ele é grosso, né? Ele dá o recado, fala o que tiver de falar. Ele tem a origem dele, né? (PAULO, 2003).

No ato de inauguração dos monumentos acima aludidos pelo entrevistado, no dia 2 de Julho de 1895, na Praça do Campo Grande em Salvador, *O Jornal de Notícias* assim os descreve:

“(...) Encimado a columna ostenta-se garbosamente a figura de um índio, com quatro metros e onze centímetros de altura, armado de arco e flecha, symbolizando o Brasil na attitude de desferir tremendos golpes sobre a serpente, alludida ao governo da metrópole, a qual procura esmagar debaixo dos pés (...) Do lado direito, encostada ao pedestal figura sobre o plintho a estatua de uma mulher de colol erecto envolvida em uma bandeira empunhada com vigor, que representa a Bahia proclamando sua liberdade.

Do lado oposto, uma estátua com cabellos soltos, coroa de louro e braços de mulher varonil, figura de Catharina de Paraguassu, tendo em uma das mãos uma arma em posição de defeza e na outra um escudo em que está gravado com letras de ouro aquellas memoráveis palavras pronunciadas nas margens do Ypiranga: - Independência ou Morte. Sobre essas columnas elevam-se trophéo de armas e objectos indígenas artisticamente combinados.” (*Jornal de Notícias*, 3 de julho de 1895 apud DOS SANTOS, 1995, p. 35).

³⁰ O Campo Grande é uma das praças mais antigas da cidade de Salvador.

No imaginário nacional em construção, essas características – ainda que estilizadas – não mais são vistas enquanto sinônimo de atraso civilizatório, mas sim como qualidades que propiciaram a desforra do indígena contra o “estrangeiro”, colocando-o na condição de possuidor de uma opulenta cultura espiritual. Parece ser esta a base a partir da qual os primeiros agentes dinamizaram os cultos de caboclos nos candomblés baianos. Esta é apenas uma hipótese de trabalho, sobre a qual pesam muitas divergências no campo de estudos afro-brasileiros desde os seus primórdios.

II.3. Algumas interpretações sobre a questão

Dos Santos (1995, pp. 13-18), já chamara atenção para duas interpretações que predominaram sobre o assunto, pelo menos até a década de 1970, na literatura afro-brasileira. Para alguns, a presença do caboclo nos candomblés baianos seria resultado de um processo de “sincretismo afro-ameríndio”, a partir do qual se operou uma apropriação seletiva de elementos da cultura indígena por parte de agentes ligados a parcelas específicas da cultura negra. Ainda segundo esta interpretação este sincretismo diferia significativamente do sincretismo afro-católico, na medida em que este último teria ocorrido por meio de uma relação de dominação cultural com a cultura religiosa ocidental hegemônica. Participaram desta linha de argumentação autores como Edson Carneiro (1937), Arthur Ramos (1961) e Waldemar Valente (1977).

Esta interpretação foi duramente rebatida recentemente pelo próprio Santos (op. cit., p. 21), para o qual, mesmo se admitindo que a preservação das divindades africanas tenha necessitado se dissimular morfológicamente nas representações dos santos católicos, está em jogo uma série de operações simbólicas que exigem uma série recodificações e traduções, que, sob nenhuma hipótese autorizam pensar esse sincretismo enquanto resultado de uma “dominação cultural”. Ainda, segundo este autor, na Bahia, em substituição à noção de sincretismo firma-se a de “paralelismo religioso”. Noção segundo a qual não existiria uma “fusão” das crenças católicas e africanas, mas sim a convivência paralela das duas crenças por parte daqueles que as praticam. Esta noção de paralelismo se inspiraria no “princípio de corte” fundado por Bastide em *As Religiões Africanas no Brasil* e que, na visão de Lépine (1978), marca uma renovação da noção de sincretismo que na

fase pré-bastidiana estava demasiadamente marcada pelas noções de “justaposição” e “fusão”.

Mesmo a penetração dos caboclos nos candomblés por meio de uma “cultura de contato” – produzida por possíveis relações interétnicas passadas entre índios e negros – parece insustentável. Pois os elementos tidos como “ameríndios” nos candomblés parecem mais traduzir um conjunto de representações simbólicas estilizadas sobre a cultura indígena, de uma construção ideal acerca do índio brasileiro, do que propriamente uma fusão provocada pelo contato entre tais culturas (DOS SANTOS, 1995, p. 13). Com isto, não queremos dizer que tais trânsitos culturais entre a cultura africana e ameríndia não tenham se dado, e ainda hoje se dêem. Por sinal, os trânsitos culturais só têm se acentuado desde o advento da modernidade e seu desenvolvimento, com as cada vez mais crescentes possibilidades de comunicação entre pessoas e grupos humanos e a facilidade dos trânsitos físicos nos mais distintos espaços. Mas neste caso específico, do surgimento destas representações mágico-simbólicas nos terreiros, dificilmente poderemos continuar sustentando tal hipótese.

Um outro modelo de interpretação diz respeito àquele que vê nos “candomblés de caboclo” uma variante da estrutura jêje-nagô. Esta perspectiva abriga uma série de problemas teórico-metodológicos, na medida em que se deixa influenciar por pressupostos ideológicos de uma suposta “pureza” ritual dos nagôs e dos jejes sobre as demais nações. Há aí uma forte valorização do elemento africano, que se justificaria por uma preocupação dos intelectuais envolvidos neste movimento com a integração da cultura negra no rol de contribuições culturais da cultura nacional. O problema está em que se adota, ainda que inconscientemente, os mesmos princípios etnocêntricos utilizados até então pela Igreja Católica e outros segmentos hegemônicos da sociedade para afirmar o elemento africano, reificando-o. Participaram intensamente deste movimento revivalista africano Edson Carneiro, Ruth Landes, Roger Bastide, Jorge Amado³¹ e Pierre Verger. Este modelo de abordagem teria permanecido em voga, com variações, até pelo menos os anos 1970³².

³¹Jorge Amado teria criticado agudamente esta atitude por parte dos demais intelectuais, presitiando com o mesmo entusiasmo os Candomblés de Caboclo, jeje, angola e congo (Serra, 1995: 129).

³²Mas já na década de 1950, Guerreiro Ramos começara a desmontar o chamado afro-brasilianismo, quando o questiona. Uma perspectiva diferente de análise também começara a se esboçar na mesma década, por iniciativa de Arthur Ramos, que assumira a direção do Departamento de Ciências Sociais da Unesco em 1947, e que implementado o programa de pesquisas sobre relações raciais no Brasil sob a coordenação de Alfred Métraux. Embora Ramos continuasse fiel à perspectiva freyriana, os estudos dos demais

Embora Dos Santos faça críticas pertinentes quanto a estas interpretações, tendo a discordar sobre a sua conclusão preliminar acerca do fenômeno. Vejamos então algumas das suas considerações.

Primeiro ele discorda das interpretações que tendem a ver a inserção dos caboclos a partir de causas externas ao Candomblé (op. cit., p. 24), o que por si só já é questionável. Não só os terreiros que estiveram mais abertos a influências sincréticas, mas também aqueles considerados mais tradicionais, como o Gantois, o Axé Opô Afonjá e a Casa Branca, foram obrigados a se posicionarem estrategicamente frente às pressões que sofriam diante dos preconceitos e perseguições da sociedade nacional. O próprio consórcio entre intelectuais, artistas e o povo-de-santo, no caso das casas de influência sudanesa, já apontam nesta direção. Além do mais, não parece viável uma interpretação que parta do pressuposto da completa autonomia do campo religioso afro-brasileiro no que tange à configuração de sua “lógica interna”, já que este se construiu, no Brasil, a partir de relações de poder muito específicas, sobretudo com relação à Igreja Católica e a visão hegemônica que esta detinha sobre as disposições de percepção da sociedade acerca da cultura negra, inclusive sobre parte dos estudos acadêmicos, como foi o caso de Nina Rodrigues. Aliás, a própria noção de lógica interna já me parece problemática para tratar de fenômenos de sociedades complexas.

Em seguida o autor, embora admitindo em parte a conjuntura política e ideológica que possibilitou a emergência de tais representações no imaginário social, diminui a sua importância, argumentando contra as interpretações que tendem a ver na emergência do fenômeno unicamente as influências do movimento pedagógico nacionalista na construção do arcabouço de representações dos caboclos no Candomblé, dizendo:

“Situar o Caboclo como simples reprodução e absorção da ideologia emergente à época colonial, significa ver simplesmente as instâncias culturais como tábuas rasas sempre prestes a serem mera construção da ideologia dominante. Se, por um lado, o discurso religioso espelha e incorpora valores presentes na sociedade, por outro lado, a prática efetiva um certo espaço de atuação onde esses mesmos valores são rearranjados, ganhando um sentido que, de certo modo, se contrapõe ao primeiro. O que significa dizer que o processo de

pesquisadores já conduziam a novos posicionamentos sobre a problemática do negro no Brasil. (Serra, 1995: 134-35) Voltaremos a tratar destes estudos mais adiante.

produção e comunicação de significados não é unidirecional, do dominante para o dominado (Op. cit, p. 26).

De fato, pode ter prevalecido na literatura, desde Edson Carneiro, uma tendência a explicar esta produção simbólica como uma apreensão do problema de forma limitada, atribuindo à presença do caboclo no Candomblé tão-somente uma transposição, em termos absolutos, do discurso romântico. Mas parece inviável diminuir o peso que a construção do romantismo teve sobre as reapropriações que foram feitas em momento posterior. O autor já aponta para os rearranjos empreendidos pela religiosidade popular. Ora, então por que menosprezar o peso do discurso romântico neste processo? De fato, não se trata de uma reprodução tal qual do discurso dominante. Muito pelo contrário, os sentidos manejados pelo discurso pedagógico do romantismo foram deslocados significativamente pelos agentes religiosos.

Ao mesmo tempo em que reproduziram seletivamente parte do imaginário construído hiperbolizando certos traços, como aqueles que colocam o índio na condição de “o dono da terra”, salientando o seu caráter nacional, e detentor de qualidades como as de “bravo”, “guerreiro” e “corajoso”, também promoveram uma re-significação da mensagem posta na pedagogia nacionalista do Império. Pois está subentendido, no processo de mitificação do índio brasileiro, certas características que deveriam ser valorizadas em detrimento de outras. Haja vista que a escolha deste símbolo de nacionalidade, tão explorada na literatura da segunda metade do século XIX, revela uma preocupação, ainda que velada, com a imagem representativa do país, na qual o elemento africano comparecia de forma indesejável. Já vimos inclusive como boa parte das discussões políticas e das instituições médicas da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX foram inteiramente devotadas ao “problema” da presença africana na sociedade brasileira, à qual, em grande medida, se atribuía o problema do atraso nacional.

Se levarmos isto em conta, podemos vislumbrar um outro enfoque para a questão da transmutação do herói mítico nacional em entidade mágica. Longe de tomar passivamente o discurso hegemônico produzido pelo romantismo, os agentes religiosos subvertem criativamente o discurso mítico nacional em seu favor. No caso baiano, em especial, os festejos devotados ao caboclo e à cabocla acabaram servindo de espaço para a apreensão e re-interpretação do mito. Assim é que o caráter nacional da figura do símbolo nacional venerado localmente serve de insumo para a produção de novas entidades

espirituais que passaram a compor, ao lado das deidades africanas, o universo mítico afro-brasileiro. Se tomarmos de empréstimo as considerações teóricas de Homi Bhabha (2004), logo veremos que as agências religiosas, neste sentido, situaram-se nos entre-lugares ou interstícios da cultura, subvertendo o plano original do discurso do caboclo em seu favor. Pois se a intenção implícita da exaltação do caboclo – mestiço de índio e branco – era justamente a de excluir o elemento africano da construção da imagem nacional, então não podemos atribuir ingenuidade por parte daqueles que operaram a transmutação e reprodução simbólicas dos caboclos nos candomblés.

Vale, neste sentido, submeter o problema empírico em questão à análise que Bourdieu faz sobre o estigma que pesa sobre os “dominados”, e das estratégias desenvolvidas pelos mesmos para lidar com ele, pois se trata de um “jogo” no qual disputa-se legitimidade:

Diferente destas estratégias que encerram o reconhecimento da identidade dominante e portanto dos critérios de apreciação apropriados a constituí-la como legítima, a luta coletiva pela subversão das relações de forças simbólicas – que tem em vista não a supressão das características estigmatizadas mas a destruição da tábua de valores que as constitui como estigmas –, que procura impor senão novos princípios de di-visão, pelo menos uma inversão dos sinais atribuídos às classes produzidas segundo os antigos princípios, é um esforço pela autonomia, entendida como poder de definir os princípios de definição do mundo social em conformidade com os seus próprios interesses. (...) O que está em jogo é o poder de se apropriar, se não de todas as vantagens simbólicas associadas à posse de uma identidade legítima, quer dizer, suscetível de ser publicamente e oficialmente afirmada e reconhecida (identidade nacional), pelo menos as vantagens negativas implicadas no fato de já se não estar sujeito a ser-se avaliado ou a avaliar-se em função dos critérios mais desfavoráveis (BOURDIEU, 2005, pp. 124-125).

Ao defender a importância do movimento indianista para a surgimento do fenômeno, em contraposição à tese contrária defendida por Dos Santos, não pretendo sugerir, nem de longe, que teria havido uma contaminação direta das idéias expressadas pela literatura junto às práticas africanas. Esta realmente seria uma hipótese pouco provável, haja vista que a grande maioria dos praticantes desta religiosidade popular eram

pouco alfabetizados³³ e tinham pouco ou nenhum acesso à literatura. Mas, certamente, a pedagogia indianista já era de domínio público e estava sujeita às mais variadas formas de interpretação, somado ao fato de que o espaço da festa constituía, por si só, momento oportuno para que o povo-de-santo tomasse conhecimento da pedagogia nacional e resignificasse a seu modo, e segundo seus interesses os símbolos ali ostentados. Por sinal, como alude o próprio Dos Santos, a participação do povo-de-santo sempre foi marcante no cortejo do Dois de Julho (*op. cit.*, pp. 43-51). Muitos adeptos de Candomblé de Salvador e de lugares próximos, como a Ilha de Itaparica e de Cachoeira – palcos de lutas pela Independência – frequentavam e ainda frequentam na atualidade o desfile cívico, muitos vestidos de índios. Também havia o hábito de se deixar oferendas e ebós³⁴ nos carros do caboclo e da cabocla, o que ocasionava a ira de muitos dos organizadores da festa e o repúdio à associação entre os Caboclos do Dois de Julho e o Caboclo dos Candomblés (*ibid.*).

Cabe ainda fazer uma última consideração acerca da interpretação de Dos Santos quanto à penetração das representações do caboclo nos Candomblés. Para este, como já defendido por Edson Carneiro, embora se atribua aos caboclos – em quase sua totalidade – uma “origem” indígena, estes são dinamizados tomando por modelo as práticas e representações – danças, preceitos e etc. – dos orixás africanos, de forma que constitui muito mais uma interpretação do “outro”, da forma que a sociedade nacional julga conhecer o índio brasileiro do que propriamente a marca de um contato e a fusão com as práticas xamânicas dos índios. O autor afirma assim a importância do discurso romântico para as conseqüentes re-apropriações feitas pelo povo de santo, mas de modo contraditório a diminuir em favor de uma tese demasiadamente estruturalista, segundo a qual tal incorporação poderia ter se dado a partir de uma “lógica interna do simbolismo religioso do candomblé” (*Op. cit.*, p. 27).

Não obstante tomem como pauta para a construção de tais representações os princípios dinâmicos da religião, há um diálogo com os fatores externos ao candomblé e com a própria idéia de nacionalidade que está sendo manejada mediante a figura mítico-

³³ Com excessão de alguns, como no caso de muitos malês, islamizados, que constituíam uma verdadeira “elite” dentre o conjunto dos afro-brasileiros. Não obstante, parece ter persistido até o século XX, e ainda hoje, uma baixa escolarização entre os negros e mestiços da sociedade brasileira.

³⁴ Nos últimos anos da festa não tenho notado a presença destas oferendas nos carros, mas ainda se verifica o hábito de jogar moedas e cédulas nos referidos carros, após o que os acompanhantes fazem preces e rezam, nos quais têm devoção como verdadeiros santos milagreiros.

nacional do caboclo. Também a alusão ao índio como “o dono da terra”, pelos adeptos do candomblé, já se encontrava no cerne do próprio discurso romântico, como salientado na primeira obra do movimento literário, de José Gonçalves de Magalhães – *Suspiros Poéticos e Saudades* – e destacado por Sérgio Buarque de Holanda no prefácio que escreve para a obra no ano de 1937. Há, portanto, uma apreensão da concepção, embora manejada pelos adeptos do candomblé por outras vias – performances mágico-religiosas – e, a meu ver, com uma intenção política, discreta, mas eficaz, no sentido de subverter a “ordem” implícita das intenções político-ideológicas contidas no discurso do Império.

Ao que tudo indica, a formação desta classe de espíritos nos candomblés foi contaminada também por princípios do kardecismo. Além de ostentar um traço de caráter fortemente nacionalista, os “donos da terra” se tornaram, sob uma série de influxos sociais, espécie de oráculos prontos a prestar serviços de aconselhamento para problemas cotidianos, limpezas de corpo e cura por meio da manipulação mágica de ervas. Estas práticas terapêuticas já faziam parte do universo mágico das crenças africanas transplantadas para as Américas e não é privilégio da ação dos caboclos. Contudo, alguns princípios kardecistas da atuação dos espíritos parecem ter deslocado, pelo menos em parte, seu sentido original em algumas expressões dos caboclos também nos candomblés.

Veremos logo adiante alguns desses possíveis movimentos na difusão de tais práticas. Embora os primeiros espíritos “caboclos” provavelmente tenham surgido na Bahia, fenômenos análogos podem ser verificados como no caso do surgimento da Umbanda. Tudo leva a crer que estas entidades tenham migrado do Nordeste para o Sudeste, se transmutado no Sudeste – Rio de Janeiro e São Paulo – em meio às transformações urbanas ocasionadas na região no início do século XX e ao rápido avanço do espiritismo sob as “classes baixas”, constituídas majoritariamente de imigrantes e negros, o que acabou ocasionando a conformação do campo umbandista. Ainda é muito difícil mapear em que sentido ocorrerem tais trânsitos, mas certamente ocorreram muitos fluxos e refluxos entre estes sub-campos das religiões afro-brasileiras. Tentaremos na próxima sessão mapear possíveis trânsitos na configuração do campo ampliado das religiões afro-brasileiras.

II.3. A entrada do espiritismo nas religiões afro-brasileiras

Bastide (1971, p. 436), se referindo ao surgimento da Umbanda argumenta que – ao nível de uma psicologia social –, o espiritismo forneceu ao negro um meio, ao receber em si o espírito do caboclo, de subir miticamente na escala de valores, identificando-se, em alguma medida, com o propalado “herói da liberdade”, ou mesmo por tornar-se um intérprete da valentia ou do orgulho nativo.

Bastide avança em sua interpretação, ao falar das associações entre representações indígenas e práticas africanas, sugerindo uma mescla entre o espiritismo e o “animismo” dos bantos:

“(...) os bantos, que dominaram o sul do Brasil, rendiam culto aos mortos, acreditavam na reencarnação dos antepassados e os índios, por seu lado, povoavam de espíritos a natureza. O espiritismo levava a esse animismo uma espécie de justificação científica. O fato de os brancos serem espíritas mostrava claramente que o animismo não era uma religião bárbara, o sinal de uma mentalidade primitiva.” (op. cit., p. 435).

Esta associação possível, entre o culto dos antepassados e a crença do kardecismo nos espíritos de pessoas mortas que se tornam “espíritos de luz” – desenvolvidos – e voltam para fazer o “bem”, como sugerida por Bastide é interessante para pensar a respeito da questão. Não se trata, para o autor, de “fusão” cultural, como defendido por certas interpretações dos fenômenos sincréticos, mas de um certo paralelismo entre crenças que possibilitam associações entre elementos de distintas cosmologias, como no caso acima referido.

De modo muito interessante Renato Ortiz (1999, pp. 95-98) retoma a noção de *continuum* religioso tal como esboçada por Cândido Procópio, a partir da qual este tentara entender as “funções” que, tanto o kardecismo quanto a umbanda desempenhavam socialmente. Tal como esboçada por Procópio, esta noção classificaria os diferentes rituais no interior de um gradiente religioso que teria por extremidades a Umbanda e o Kardecismo. Mas para Ortiz há uma confusão por parte de Procópio na medida em que identifica seu método funcional de análise da realidade com a própria realidade. Lembra ele que embora ambas desempenhem funções sociais análogas, tal aproximação não pode ser realizada de todo, pois que no que concerne ao papel do transe umbandista não há como estabelecer um elo de continuidade com o espiritismo kardecista, fazendo cessar aí a

proximidade entre ambas. Do mesmo modo, os kardecista rejeitam nos seus cultos a presença dos pretos-velhos e dos caboclos. Diferenças estas que serviram para delimitar os campos de atuação, na medida que marca diferenças cruciais entre tais práticas, servindo de insumo para reivindicações de legitimidade e depreciação das práticas umbandistas.

Ela também nos serve aqui para pensar tanto no elo que Bastide estabeleceu entre o culto dos antepassados dos bantos e a crença nos espíritos desencarnados do kardecismo, quanto para pensar nas associações sincréticas realizadas entre os santos católicos e as divindades africanas, pois não se trata de uma imbricação direta entre uns e outros, mas de analogias “possíveis” entre santos e orixás. Não podemos dizer que adeptos dos candomblés que acreditem nos orixás e nos santos ao mesmo tempo confundam ambos como sendo a mesma entidade, mas se trata da convivência de duas crenças distintas acerca da compreensão do mundo, possibilitada por características e atributos comuns a ambos. Assim, São Lázaro não é Omolu. A correlação estabelecida entre eles é possibilitada por estarem ambos ligados a representações sobre doença e cura, e por ser atribuído a ambos poderes mágicos de cura.

Ainda assim, a noção de continuum é aproveitada por Ortiz para pensar o fenômeno umbandista a partir da complexidade dos seus ritos, pois que possibilita pensar tanto nos elementos que passam a ser compartilhados quanto nos gradientes de classificação no interior do campo umbandista. Assim, Ortiz aponta para os movimentos realizados a partir de valores presentes na própria sociedade brasileira e de seus intensos diálogos com os mesmos e desenvolvimento de estratégias de retenção simbólica. Trata-se, pois, para o autor do surgimento de dois pólos do gradiente religioso umbandista: *o mais ocidentalizado* e *o menos ocidentalizado*. Assim, o pólo menos ocidentalizado se encontraria mais próximo das religiões afro-brasileiras, enquanto que o pólo mais ocidentalizado se encontraria mais distanciado delas (ibid.). Este pólos ainda podem ser referidos, respectivamente, como resultados de movimentos de “empretecimento” e de “embranquecimento” no interior do campo umbandista. Enquanto o movimento de empretecimento se refere àquele que tende a uma aproximação do espiritismo dos elementos africanos, o movimento de embranquecimento corresponde a uma gradual depuração da Umbanda dos elementos africanos, mais expostos aos preconceitos que pesam sobre as religiões afro-brasileiras – como os cultos de Exu.

Segundo informações de Kloppenburg (apud ORTIZ, 1999, pp. 40-41) a chegada do espiritismo no Brasil data de 1853, por meio de “mesas girantes”, mas teria se tornado uma religião propriamente dita em 1865, a partir da formação de um grupo em Salvador. Já neste momento teria tomado uma outra feição, se distanciando significativamente do pensamento racionalista de Allan Kardec. Em 1873 surgiria o primeiro movimento organizado (1873), no Rio de Janeiro, sob a denominação de Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio, cujas palavras de ordem seriam: “Sem caridade não existem verdadeiros espíritas”, possibilitando o início de práticas de homeopatia e da aplicação de “passes mágicos” para os doentes. Em 1876, o mesmo grupo passa a se chamar Sociedade dos Estudos Espíritas Deus Cristo Caridade, o que demonstra a acentuação da orientação terapêutica e da prática caritativa. A partir de 1877 assiste-se a dissensões internas entre tendências mais racionalistas e outras místicas. São justamente os dissidentes de orientação mística que viriam, mais tarde, fundar a Federação Espírita Brasileira. Daí por diante o médium se torna, antes de tudo um curandeiro. Outra informação de Cândido Procópio (1961), lembrada por Ortiz, é aquela que mostra que de um universo de 580 pessoas interrogadas na cidade de São Paulo (provavelmente no final da década de 1950 ou início da década seguinte, quando do lançamento do livro *Kardecismo e Umbanda*), 62% do total atribuíram como motivo para a adesão à religião o seu poder de cura. Este fator parece indicar o poder de cura como preponderante na forma de recrutamento dos novos adeptos espíritas. Também nos candomblés, como veremos adiante, a cura de alguma doença por meio da manipulação mágica de ervas e dos poderes atribuídos a orixás e caboclos, pesa decisivamente na escolha que os adeptos fazem por adentrar na religião. Algo verificado também amiúde nas religiões neo-pentecostais, que têm disputado adeptos diretamente com as religiões afro-brasileiras.

A penetração do espiritismo entre as classes desfavorecidas da sociedade brasileira começa a se acentuar desde os finais do século XIX, tomando um caráter eminentemente mágico, se comparado à teoria espiritual de Allan Kardec, para quem as cosmologias míticas são demasiadamente imóveis³⁵. No Rio de Janeiro, a presença desse “baixo

³⁵Segundo Kardec, a sua idéia do mundo dos espíritos se encontra, sob diferentes formas, nas crenças de todos os povos, diferindo apenas no fato de que certos atributos foram transformados em seres distintos. Deste modo, para ele, os espíritos, durante seus aprendizados místicos, percorreriam diferentes ordens físicas e morais, e uma vez cumprida a sua instrução espiritual, eles poderiam desempenhar outras funções (apud *op. cit.*, p. 80).

espiritismo” pode ser constatada já por volta de 1900, quando João do Rio, numa série de reportagens, assinala este tipo de prática em vários lugares da cidade (op. cit., pp. 34-35).

Processa-se, a partir de então, uma fusão do espiritismo com princípios mágicos, transformando-o radicalmente, ao mesmo tempo que o torna mais eficaz no novo meio, uma vez que propicia o reconforto espiritual a todos os necessitados por meio de soluções mágicas. Assim, negros, mulatos, portugueses desafortunados, e unidos pela miséria de cor e/ou de classe, contribuem para a formação de um conjunto organizado de práticas mágicas capazes de atenuar as agruras da vida.

Por outro lado, Bastide, em seu artigo *A Macumba Paulista* (1973, p. 203) chamara atenção para outro fenômeno interessante realizado neste processo de sincretização das práticas religiosas no Brasil. Ao estudar o processo de marginalização dos estrangeiros na cidade de São Paulo, teria notado o avanço do espiritismo e de outras “seitas” marginais entre aqueles, como também entre negros que ocupavam a mesma posição social que eles naquele momento. Mais uma vez lançando mão de um viés psicológico, Bastide diz que a ausência do seu meio original teria propiciado uma desagregação paralela da personalidade do imigrante, contribuindo para a adesão destes ao espiritismo e outras seitas religiosas, de forma a compensar a sua situação de desestruturação moral e construir quadros novos a partir dos quais pudessem se ancorar. Assim, os imigrantes teriam juntado ao vasto sincretismo católico-fetichista a sua bagagem cultural *folk*, sua magia rural e seus remédios caseiros.

Na Bahia, Edson Carneiro (apud ORTIZ, 1999, p. 36) também realizou uma análise sobre a penetração do espiritismo nos Candomblés de orientação banto, principalmente naqueles por ele denominados de “candomblés de caboclo”. Neste caso, em específico, o sincretismo não se limita em estabelecer correspondências entre os deuses africanos e os santos católicos. Opera-se uma mudança significativa do universo mítico dos candomblés, com a adesão de princípios kardecistas. Processa-se uma teodicéia do sofrimento, cujas soluções estão na agência sagrada, e caritativa, dos espíritos desencarnados. Em uma dessas “sessões de caboclo”, um fiel lhe teria feito a seguinte declaração:

“os espíritos habitam o *Invisível* junto de seus *irmãos do espaço* e velam por seus *irmãos sofredores*, estes pobres diabos que habitam este vale de lágrimas. Os espíritos descem para fazer a caridade e intercedem junto aos

santos em favor dos mortos que ainda não se libertaram do fardo do imundo da matéria, e podem assim viajar para outros planetas.” (ibid.).

Nesta seção teriam descido dois caboclos, o caboclo Flecha morto há 33 anos, Manoel do Espírito Santo, um negro africano de 34 anos, e o caboclo Itapicuru, de 135 anos. O ritual seria celebrado em português e teria por fito a realização da cura mágica (ibid.). O que há de comum nos três contextos em foco – Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia – é a realização do sincretismo de práticas africanas com o espiritismo e o catolicismo de modo a promover a cura, muitas vezes por meio da caridade.

Segundo Ortiz (op. cit.), opera-se na constituição do campo umbandista o esvaziamento, estratégico, de certos traços da cultura religiosa africana, sobretudo aqueles ligados à figura de Exu, que eram, segundo a visão hegemônica da sociedade, diretamente associados ao “mal” e ao “diabo”. Mostrara assim, comparativamente, que se na cosmologia do Candomblé a figura de Exu representa a ambivalência humana, e, portanto, a condensação dos princípios do bem e do mal na Umbanda, a mesma figura, passará a representar diretamente o mal. Assim, a dicotomização de tais princípios, acaba servindo de estratégia de legitimação e integração da religião umbandista no seio da sociedade brasileira, à medida que acata as críticas feitas pela sociedade global.

Promovem, deste modo, uma cosmologia de caráter dualista, contrapondo a prática da Umbanda à da Quimbanda, traduzíveis também por meio das expressões “magia branca” e “magia negra”, ou ainda, “prática do bem x “prática do mal”. As hierarquias místicas correspondentes poderiam ser classificadas como: missionários do bem e missionários do mal.

Aí os deuses afro-brasileiros são interpretados a partir de uma nova perspectiva religiosa, onde eles perdem suas características místicas – de grande peso para os candomblés – e se transformam em essências sagradas, conservando-se apenas o nome africano. Deixam também de se ocupar dos homens, pois, na nova ideologia religiosa, não mais se permite que eles incorporem nas pessoas. Só os caboclos “baixam” para “trabalhar”. No processo de racionalização das linhas³⁶, os orixás assumem o papel de preservar a unidade de cada uma delas, bem como garantir a intercomunicação entre elas. (op. cit., pp. 83-85).

³⁶São sete as linhas da Umbanda: Linha de Oxalá; Linha de Iemanjá; Linha de Xangô; Linha de Ogum; Linha de Oxóssi; Linha das Crianças e Linha dos Pretos-Velhos. Cada uma dessas linhas é composta de sete legiões de Caboclos.

Embora se conservem muitas aproximações com o universo religioso afro-brasileiro, inclusive muitos dos seus princípios mágicos, há todo um esforço por parte dos agentes no sentido de promoverem um distanciamento significativo de certas práticas deslegitimadas pela sociedade nacional. Ao que tudo indica, uma das principais motivações estava nas perseguições que os centros de umbanda, juntamente com os terreiros baianos e os xangôs pernambucanos e de Alagoas, sofriam nas primeiras décadas do século XX. Estes centros, renegados também pelos praticantes do espiritismo kardecista, e amiúde taxados de “baixo espiritismo”, desenvolveram re-interpretações do universo religioso afro-brasileiro e do catolicismo, sincretizando em consonância com a teoria da reencarnação dos espíritos, de modo a legitimar gradualmente, por meio de estratégias racionalizadoras e modernas as suas práticas.

Quanto à interpretação dada aos caboclos no seio da prática umbandista, herdada dos Candomblés, é provável que tenha se exacerbado o seu caráter nacionalista. Pois se levarmos em conta que a Umbanda se difundiu mais alargadamente no território nacional do que os Candomblés, ou qualquer outra forma de culto afro-brasileiro, e tendo em vista que os caboclos aí desempenham papel vital, é provável que a exaltação do seu caráter nacional também tenha constituído estratégia salutar e eficaz de legitimação da religião. Sobretudo se levarmos em conta que o momento de maior expansão da religião foi justamente o do nacionalismo exarcebado da Era Vargas.

Podemos entrever aí pelo menos dois resultados. Primeiro, o exacerbamento da figura do caboclo como elemento de genuinidade nacional – já herdado dos Candomblés – na Era Vargas, teria contribuído para o esmaecimento da política repressiva não só à prática umbandista mas ao conjunto das religiões afro-brasileiras. E segundo, uma possível contaminação das práticas umbandistas, como numa espécie de refluxo, sobre as cosmologias de alguns terreiros de Candomblé, sobretudo aqueles mais abertos a influências externas, o que não era o caso dos terreiros mais tradicionais da Bahia, nos quais, quando era o caso, os caboclos recebiam cultos apenas residualmente e de forma reservada.

A incorporação, no âmbito dos Candomblés, de um arcabouço de representações coletivas acerca do indígena pode ser entendida também como uma “reflexividade” da condição de subalternidade histórica a que estiveram submetidos tanto índios quanto negros. Portanto, seria lícito dizer que, na vida religiosa como no restante da vida social, os

grupos que cultuam caboclos expressariam a síntese, ou simbiose, historicamente produzida a partir do contato e da convivência de três etnias, em um contexto no qual índios e negros gozavam do status de excluídos e marginalizados. Trata-se, portanto, no plano discursivo, da constituição, por parte do povo-de-santo, de um elo de solidariedade com os povos indígenas justificado pelo compartilhamento das injustiças cometidas pelos colonizadores brancos.

Não obstante o Candomblé não tenha sido reconhecido no espaço público como religião, durante muito tempo, pelo menos até os anos quarenta do século XX³⁷, foi classificado como “conjunto de práticas religiosas fetichistas”, como atesta o médico e cientista Nina Rodrigues (2004, pp. 243-246). O autor tende a diminuir a importância dos cultos de procedência africana, assim como a capacidade de compreensão da maioria da população, constituída majoritariamente por negros e mestiços. Deste modo, e com a autoridade que a ciência lhe confere, classifica as associações religiosas existentes na Bahia no final do século XIX e início do século XX, como neste trecho:

“É este um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência. Aqui na Bahia, melhor discriminadas que por todo alhures, a psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendidos, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está , como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás com os santos católicos (...) está derramando na conversão cristã dos negros crioulos.

³⁷Somente no ano de 1937, após intensas negociações entre intelectuais, dos quais se destaca a atuação de Edson Carneiro, representantes das seitas afro-brasileiras e pessoas ligadas ao Governo do Estado da Bahia, é que irá se arrefecer o movimento de repressões policiais aos terreiros de Candomblé. Somente no Governo de Getúlio Vargas é que os candomblés serão reconhecidos enquanto conjunto de práticas religiosas legais. As décadas de 1920 e 1930 são as de maior repressão policial aos candomblés, o que revela aí toda uma preocupação dos dirigentes de Estado e mesmo dos formadores de opinião – no caso os jornalistas – no sentido de instaurar uma hegemonia da cultura ocidental na Bahia. Ver mais a este respeito em *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia* (1995) de Júlio Braga. É importante frisar também que a valorização dos rituais jêje-nagôs por parte dos intelectuais não serviu de orientação às forças repressivas no que tange à escolha dos terreiros. Do mesmo modo, não há indícios de que Edson Carneiro, Arthur Ramos e Nina Rodrigues e outros estudiosos da mesma escola admitissem a ação policial contra os terreiros Caboclos por considerá-los inferiores ou menos puros. Ao contrário, Edson Carneiro, por exemplo, ao organizar o II Congresso Afro-Brasileiro em 1937, pedindo a legalização do culto do candomblé reclamava pela liberdade religiosa das “seitas africanas”, inclusive os ritos dos “bantos misturados”. Ver mais também em Serra (1995, pp 48-65).

Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõe a abstração e análise e por toda parte se fundem e se penetram.” (ibid).

A visão de Nina Rodrigues, compartilhada por muitos estudiosos dos costumes africanos da época, tende ainda a associar as formas de culto segundo um estágio evolutivo, superior ou inferior. Para ele, a única forma de culto “fetichista” e “animista” que detém maior valor na escala evolutiva é a mitologia jeje-iorubana, sobretudo porque promoveu um tipo de sincretismo particular com o catolicismo. As demais formas de culto afro-brasileiro, como os candomblés bantos, que em sua grande maioria cultuam “caboclos” e “espíritos de índios”, tendem a ser descartados como objeto de estudo.

A geração que sucede Nina Rodrigues nos estudos de religiões afro-brasileiras, como Edson Carneiro e Ruth Landes, além de outros, também tendem a concentrar as suas observações em torno dos cultos iorubanos, por considerá-los mais próximos daqueles encontrados na África. Havia toda uma preocupação destes estudiosos com a “pureza” das tradições. Esta maior atenção de etnólogos e antropólogos em torno dos cultos jeje-nagôs³⁸ acabará, paulatinamente, fundando um princípio de distinção entre candomblés nagôs e as outras nações de um modo geral, sendo que os primeiros gozarão de maior “status” e “prestígio” no campo religioso afro-baiano. Aliás, o discurso da superioridade jeje-nagô parece ter sido, em grande medida, uma construção dos intelectuais do que algo que se verificava, e que se verifica, no universo dos candomblés. Sobre isto, são elucidativas as considerações feitas por Serra:

“Na verdade, não há um bloco de candomblés jeje-nagôs que se oponha a outro, angolano-conguês ou banto. Esses nomes podem designar apenas modelos construídos por abstração e vertentes históricas que assinalam formas originárias do culto. Nos terreiros não se fala nunca na superioridade do jeje-nagô sobre outro estilo de liturgia, nem o contrário. Cada um estima seu rito o mais precioso, importante e salutar; cada qual valoriza sua “nação” acima de todas e proclama sempre a sua pureza. A verdade, pois, é que essa ideologia assume contornos variados, pois existe uma pureza ketu, outra jeje, outra congo, outra angola, outra ijexá... Há, até mesmo, uma mística do Caboclo ‘puro’ (op. cit, p.61).”

³⁸ Segundo Serra (ibid., p. 48), a dicotomia entre jeje-nagô e outros foi instaurada por Nina Rodrigues.

A “mística do caboclo puro” aludida por Serra pode ser verificada, por exemplo, em um trecho das declarações feitas por um sacerdote da “nação caboclo”, durante o Segundo Encontro das Nações de Candomblé, realizada por iniciativa do Centro de Estudos Afro-Orientais³⁹ em 1981:

“Realmente, todos nós sabemos que existe a nação de caboclo, apesar de muitos dizerem que “caboclo não é nação”, mas o caboclo é brasileiro, nasceu no Brasil. Ali na Lapinha, tem a casa-de-caboclo. Aqui no Largo Dois de Julho, tem o caboclo. São Bartolomeu é uma originalidade do caboclo. Houve uma felicidade nesta terra, quando existia Maria do Sacramento Silvana, que era minha bisavó, quando existiu Miguel Arcanjo, quando existiu a falecida Naninha, que foram os únicos candomblés de caboclo que, aqui, existiram. Caboclo tem as suas obrigações, tem seu fundamento, tem o seu preceito e tem a sua terra. Existe caboclo em outro qualquer candomblé, mas não é candomblé-de-caboclo. Está existindo dentro do candomblé-de-caboclo, me permitam, uma perturbação, uma falta de conhecimento, que os próprios antepassados têm culpa, até nisso, porque não chegaram para explicar a todo mundo como se devia seguir. Se omitiram. Os pesquisadores também se omitiram. Não foram pesquisar, porque a nossa terra é Cidade Alta e Cidade Baixa, e esses candomblés-de caboclo, como os de angola-congo, ficaram mais na Cidade Baixa, por ser um lugar, talvez, que tivesse muito mato, longe do centro. (...) Do outro lado, ficou o candomblé de queto, mais perto, mais pesquisado.” (FERREIRA, 1981, Encontro das Nações de Candomblé)

Em sua fala tenta tornar evidente a existência de um candomblé de Caboclo autônomo, e que não se confunde com as outras “nações” nas quais se cultua caboclos. Podemos assim, seguir a interpretação sugerida por Serra (1995, p.65), segundo a qual “o discurso da pureza do rito evoca uma origem pensada como determinante exclusiva dos elementos que o informam, correspondentes a um padrão arquetípico”. As ideologias aí propaladas informam uma configuração original e meta-histórica que lhe define os limites de atuação. O teor ideológico dessas construções (da pureza ritual) se torna mais evidente à medida que reconhecemos, sociologicamente, os sentidos contingentes na manipulação dos elementos da tradição em que se inscreve com vistas a definição de identidades em termos absolutos. Contudo, o que a pesquisa nos apresenta não é senão um sistema de relações,

³⁹ Veremos mais adiante a importância que a fundação do CEAO desempenha na configuração do cenário político das religiões afro-brasileiras.

onde as identidades são definidas mediante um jogo de contrastes⁴⁰, e ,em última instância, político.

II.4. Tensões e disputas no mercado religioso

É, pois, no que tange às atividades, ao mesmo tempo produtoras de identidades e políticas no processo de consolidação das práticas religiosas afro-baianas que devemos nos concentrar. Pelo menos até meados do século XX, todas estas práticas foram vistas por grande parcela da elite e da classe média baianas como fenômenos espúrios, e execrados mediante uma pedagogia civilizatória que os classificavam como práticas de charlatanismo e/ou paganismo, atraso e patologia social. Neste ponto, e de acordo com um dos objetivos centrais deste trabalho, retornamos à questão dos serviços terapêuticos devotados à cura. Houve neste período uma tensão instaurada pela competição dos serviços religiosos.

Como atenta Braga (1995, pp. 147-152), estava em jogo a defesa da hegemonia do mercado religioso, sobretudo por parte dos adeptos do catolicismo, bem como das classes dirigentes da Igreja Católica que faziam questão de reafirmar a pureza de seus ritos e as possíveis associações sincréticas promovidas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. As autoridades eclesiais conservadoras da Igreja Católica sempre foram enfáticas em marcar a oposição entre “religião autêntica” – como a sua – e o sincretismo, marca atribuída às “seitas”, como a chamavam, cujo intuito era denotar uma pretensa falta de originalidade e de conteúdos “próprios”.

Este discurso, consiste apenas parte de uma estratégia de deslegitimação das emergentes religiões, que tendiam cada vez mais para a autonomização das suas esferas de atuação frente ao domínio, até então muito forte, da Igreja Católica sobre o conjunto da sociedade nacional. Não que ela tenha deixado de representar parte considerável da cosmovisão dominante. Só que agora passara a enfrentar forte concorrência do conjunto de religiões afro-brasileiras, já desgarradas das vias sincréticas sem as quais não poderiam ter sobrevivido no período da escravidão. Aliás, a novidade com relação ao sincretismo está no fato de que se antes a Igreja a condenava veementemente, após meados do século XX

⁴⁰Refere-se aqui, sobretudo, aos diversos trânsitos entre agentes provenientes de distintas nações africanas. Não obstante os nagôs e os jêjes tenham consolidado, a princípio, o conjunto de práticas rituais que passou a ser conhecido como Candomblé, o compartilhamento de experiências rituais entre pessoas de distintas nações é fato comprovado, como atesta o mesmo autor (ibid.): “Na Casa Branca Nagô, os caboclos não têm “assentamento” nem recebem culto, ainda que sejam considerados poderosas divindades da terra brasileira”.

assistimos a uma defesa de depuração dos traços sincréticos por parte de muitos membros dos Candomblés. Até então podemos dizer que a Igreja Católica apenas reiterava a visão depreciativa, mais ou menos geral, que pesavam sobre tais religiões, ao que se somavam as acusações por parte de outros setores “legitimados” da sociedade, como por exemplo, os jornais, os centros de estudo, como o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e a Faculdade de Medicina da Bahia, que viam nas práticas religiosas de procedência africana expressões de barbárie e patologia que deveriam ser expurgadas.

As práticas de “feitiçaria”, constituíam um perigo para a implementação do ideal civilizacional que se desejava para o país. Podemos até pensar que o projeto pensado pelas elites dirigentes do país almejavam a implementação de um projeto verdadeiramente dessacralizador e modernizador, e para o qual os elementos mágicos, entendidos como sinônimos de atraso, constituíam um óbice. Neste projeto de modernização nacional a Igreja Católica detinha imenso prestígio e funcionalidade para os fins pretendidos, porquanto representava uma *empresa* e, portanto, afinada com os princípios modernos. Pois, em termos weberianos, os cultos a deuses particulares e permeados de princípios mágicos são contrastantes com as intenções “racionalizadoras”. Ademais, contrastam também com os ideais de planificação dos meta-interesses enunciados pelos Estados nacionais, que tendem a suprimir, pelo menos idealmente, as muitas “diferenças” postas no tecido social em prol da unificação hegemônica em torno de símbolos agregadores. Nesse sentido, um culto que se apresenta sob a égide de uma força única, transcendente e impessoal é muito mais afinada às intenções de dominação e conformação requeridas pelos movimentos nacionais modernos. Por isto a persistência de uma aliança entre ciência e religião, funcionalmente imbrincadas para fins de controle político e social, muito embora se resguardasse as atribuições específicas de cada uma delas, como é o caso do exercício da medicina, legalmente resguardada à atividade científica.

Como medida de controle social, por exemplo, o Código Penal Republicano de 1890 proibia peremptoriamente o exercício do “curandeirismo” e o que estava definido como “feitiçaria”, ainda que a Constituição do Império, de 1822, partisse de princípios “laicos” que garantiam a “liberdade religiosa” (MAGGIE, 2001, pp. 59-60). Assim, o combate aos feiticeiros era regulado através de três artigos desse Código: 156, 157 e 158. O artigo 156 proibia: “Exercer a medicina em qualquer de seus ramos e a arte dentária ou farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem

estar habilitado segundo as leis e regulamentos”. O artigo 157 proíbia: “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancia para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis, enfim, para fascinar a credulidade pública”. O artigo 158 proíbia: “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício denominado de curandeiro” (ibid.).

A mesma autora alude que em 1942 o artigo 157 é transformado em artigo 282, mudando significativamente os termos postos na lei de 1890. O novo enunciado reza sobre charlatanismo, propondo o combate àqueles “que usam mal os preceitos da crença”. Agora se pune um “certo modo” de exercer o espiritismo, considerado produtor de malefícios. Não mais se proíbe ou pune todo espírita, curandeiro ou praticante de magia, como na antiga lei, mas somente aquele que usa o seu poder para o mal (ibid.). O ano de publicação desta lei coincide com o período da Era Vargas onde se começa a esmaecer a repressão aos terreiros e quando as associações de defesa e proteção às religiões afro-Brasileiras e de Umbanda já tinham promovido intensos debates com o poder público.

Também o espiritismo de influência kardecista via nas práticas devotadas à cura no candomblé e na Umbanda o que passou a denominar pejorativamente de “baixo espiritismo”. Além destes dois segmentos religiosos, também a classe médica via com desdém e desconfiança a “falsa medicina”, depreciando-o, com vistas a preservar a exclusividade do mercado de cura. Ademais, como já vimos anteriormente, os médicos estavam diretamente influenciados pelas teorias racializantes de origem européia que tendiam a uma visão preconceituosa com relação àquelas práticas religiosas, taxadas de atrasadas e charlatãs.

Podemos já aqui nos perguntar: então por que não lograram êxito os projetos nacionais de produção de solidariedade extensas e de supressão dos cultos particularistas a que desejavam alijar a participação no rol de contribuições culturais do Estado Nacional? Parte da resposta parece já ter sido fornecida pelas contribuições dadas por alguns dos nossos historiadores e sociólogos, como Sérgio Buarque de Holanda⁴¹. Podemos aproveitar a sua compreensão das frágeis estruturas sociais sobre as quais emergimos, sobretudo da herança dos colonizadores portugueses, que nos teriam legado um tipo de

⁴¹HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

mentalidade avessa a um espaço público que desse ao cidadão a plena emancipação e participação requeridas pela modernidade. Para além da realidade brasileira, em especial, podemos nos perguntar se de fato este ideal de emancipação, mesmo nos países em que o “indivíduo” de fato se libertou dos laços comunitários, corresponde a uma efetiva e equitativa participação nos produtos sociais gerados.

As condições objetivas de emergência de tais fenômenos religiosos, bem como das tensões sociais geradas, parecem encontrar explicação diretamente nas assimetrias sociais e econômicas da população brasileira como um todo. Além dos muitos choques já propiciados pelo encontro e choque de civilizações e concepções de mundo distintas, podemos apontar o parco reconhecimento produzido pelas mesmas no espaço público.

Parece sim que a emergência de uma sociedade de classes no Brasil nos seus contornos singulares pode nos dar aqui a chave para pensar como se gestaram as condições a partir das quais grupos heterogêneos se posicionam frente a interesses mediatos e imediatos de suas satisfações práticas de vida. No caso do mercado religioso são emblemáticos os rebatimentos da situação ora instaurada a partir da abolição da escravidão e da instauração da república. Adotam-se princípios liberais e de cidadania, mas não se produz equidade social e participação efetiva de todos. À margem dos produtos sociais gestados, muitos se vêem obrigados a forjar condições efetivas de sobrevivência, na maioria das vezes sem muito sucesso. O que dizer, especificamente, no caso dos negros e mestiços com relação, por exemplo, ao acesso dos serviços médicos no fim do século XIX e no início do século XX? Como confiar na ciência que via em si expressões de degeneração e patologia sociais? Neste momento, especialmente, os progressos da medicina estavam muito longe de constituírem alternativa viável para a solução de problemas físicos de grande parte da população brasileira. No caso da Bahia, isto é mais do que sintomático. E não muito diferente das realidades de muitos grupos negro-mestiços e de imigrantes europeus no Rio de Janeiro e São Paulo, onde se teriam verificado o crescimento vertiginoso da Umbanda ainda na primeira metade do século XX.

Convém então falar rapidamente sobre esse tipo de “medicina alternativa”. Além do atendimento ao nível da fé, os integrantes do Candomblé detêm enorme conhecimento na manipulação de ervas e as empregam com fins terapêuticos⁴². Muitas pessoas procuram ali

⁴² O exercício desta medicina alternativa não se restringe ao âmbito dos candomblés e de centros espíritas. É comum encontrar em zonas mais periféricas da cidade pessoas com enorme conhecimento sobre ervas

paliativos para os seus problemas existenciais, de várias ordens. Neste caso, e até onde podemos avançar sobre a questão, o elemento mágico completa a eficácia das plantas medicinais. Braga (ibid., p. 150) chega a afirmar que o conhecimento extensivo das plantas com fins curativos constitui uma “farmácia da pobreza”, ou ainda uma “medicina da pobreza”. As metáforas utilizadas pelo autor são sugestivas, à medida que chamam a atenção para a situação sócio-econômica de parcela significativa da população da cidade de Salvador, ainda hoje carente de assistência dos poderes públicos e privados do acesso a serviços vários.

Não é à toa que o crescimento das casas que atuam por meio de Caboclos desde as primeiras décadas do século XX foi significativo. Ao que tudo indica, sobre forte influência de princípios kardecistas e católicos, sobretudo guiados pelo princípio de caridade, é notável. Nos registros da União das Seitas Afro-Brasileira, de 1937, se registrava o total de 15 “candomblés ameríndios”, de um total de 67⁴³. Outros dois estudos, um realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, entre 1960 e 1969, e outro pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, em 1981, que nos fornece os seguintes números, de acordo com cada nação:

Ano	Ketu	Angola	Caboclo	Ijexá	Jêje	Congo	Umband a	Total
1969	107	61	105	16	14	01	02	306
1981	660	350	271	14	04	0	50	1.349

Como é possível perceber na tabela acima, houve um crescimento vertiginoso dos terreiros que se auto-identificavam como Ketu, Angola, Caboclo e Umbanda, ocorrendo o contrário com os terreiros jêjes e ijexá, o que se explica pela crescente tendência de fusão dos terreiros Ketu e Jêjes desde o final do século XIX (ibid., p. 21).

Santos ainda chama atenção, de modo interessante, para o fato de que os terreiros de origem sudanesa (Ketu) tendeu sempre a aumentar, o que encontraria explicação diante

medicinais, aptos a receitar a aplicação de ervas de acordo com o problema físico apresentado, e sem ligação orgânica com nenhum centro ou terreiro.

⁴³Apud Santos (1995, p. 20). Este número, no entanto, não é representativo, como alude o autor. Pois o próprio Edson Carneiro, à época, chama a atenção para o fato de que o número de terreiros que não eram filiados à União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia está longe de ser negligenciável. (33 de caboclo, num universo de 100, aproximadamente).

de dois fatores. O primeiro, pela presença massiva dos iorubás a partir do século XVIII e início do século XIX, o que teria contribuído para uma manutenção maior dos seus costumes com relação aos angolanos, chegados no primeiro ciclo do tráfico⁴⁴. O segundo fator, decorrente do primeiro, foi o de que muitos adeptos da nação Angola mudaram para Ketu (e raramente o inverso). Outro movimento parecido, parece ter sido aquele, através do qual muito terreiros que poderiam se auto-declarar como sendo da “nação caboclo”, por terem seu nome ligado ao caboclo do pai ou mãe-de-santo, denominam-se “Angola”, o que sugere uma preocupação maior em se associar à matriz africana (op. cit., p. 21). Isto nos sugere algo interessante, na medida que é demonstrativo de certas tensões nas definições das identidades dos grupos envolvidos. As fronteiras, e as estratégias utilizadas pelos agentes para a definição das mesmas, seguem tendências mais ou menos gerais, de alguma forma ditadas pela própria situação do campo político-religioso baiano.

II. 5. O papel dos intelectuais

O discurso da “brasilidade” do caboclo, tão reiterado na Umbanda e mesmo no interior dos Candomblés que lhe davam e dão maior suporte, de algum modo parece ter sido sufocado pela super-valorização do discurso do campo que estimulava a associação ao elemento africano entres as décadas de 30 e 60⁴⁵, estimulado por intelectuais e bem aproveitado por camadas dominantes – no sentido de legitimadas – do campo religioso afro-baiano.

Estamos diante, portanto, de um outro fator determinante para a definição dos contornos do mercado religioso brasileiro. No caso, uma re-orientação significativa das

⁴⁴VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987. pp. 27-29. O autor divide o tráfico escravista em, pelo menos, quatro períodos: o *ciclo da guiné*, durante a segunda metade do século XVI; o *ciclo de angola e do congo*, no século XVII; o *ciclo da Costa da Mina*, nos três primeiros quartos do século XVIII; e o *ciclo da Baía de Benin*, entre 1770 e 1850, no qual se inclui o período do tráfico clandestino. A chegada dos daomeanos – *ewes* ou *jejes* – fez-se durante os dois últimos períodos. A dos nagôs iorubás corresponde ao último. Por isto, como acreditaram Verger e outros, os jêjes e os nagôs teriam conseguido conservar mais que as outras nações diáspóricas o legado cultural de “origem”.

⁴⁵Prandi observara que o Candomblé teria chegado a São Paulo na década de 60. Segundo o autor, os anos 60 marcam profundas modificações no plano cultural e nas mentalidades do Sudeste, e sobretudo, da metrópole paulista. Este período caracteriza-se pela exaltação da contracultura, do exótico, do outro, pela busca das raízes, e quase tudo remete à Bahia, tida como reduto da tradição popular. Também é neste período que há uma maior penetração de setores da classe média nos Candomblés.

perspectivas de estudo acerca da “cultura negra” no país. A partir deste momento, como veremos, os costumes e expressões culturais do legado africano no Brasil não mais seriam vistos como expressões de atraso e barbárie. Ao contrário, passariam, cada vez mais, a representar uma parcela importante das contribuições étnico-sociais das distintas matrizes que formaram a composição social e cultural do país. Tal empreitada de valorização do elemento africano não se realizou sem conflitos, na relação com o Estado, com setores conservadores da Igreja Católica, com representantes da sociedade civil e com setores da classe média nacional, interessados em salvaguardar e monopolizar privilégios adquiridos e muitas vezes tidos como adscritos aos seus campos de domínio. Vejamos então como se processou esta relação entre os intelectuais, as religiões afro-brasileiras e outros setores da sociedade nacional e, mais especificamente, os seus influxos no campo religioso baiano, a partir de 1930.

Como alertara Serra (1995, p. 131), nos anos de 1930 começa a se esboçar os estudos “afro-brasilianistas”, para designar um movimento intelectual com forte orientação ideológica. Na mesma década, em 1934, foi publicado o primeiro volume da *Biblioteca de Divulgação Científica*, editada pela Civilização Brasileira e dirigida por Arthur Ramos, popularizando Nina Rodrigues e seus seguidores. Também na década de 30 acontecem os dois congressos afro-brasileiros, um realizado em Recife, em 1935, e outro em Salvador, em 1937. Na mesma década são lançados dois livros de forte repercussão sobre a discussão racial no país. Um de caráter literário, embora crítico, *Jubiabá* (1935), de Jorge Amado, e outro de “história social” ou “sociologia genética”⁴⁶ – de forte viés culturalista –, *Casa Grande & Senzala* (1933)⁴⁷, de Gilberto Freyre.

Na década de 40 se assiste à consolidação do regionalismo nordestino, de forte repercussão nacional, bem como o avanço das pesquisas que consolidam o campo de estudos afro-brasileiros, com especial destaque para os laços que se estabelecem entre os candomblés e os intelectuais.

Uma série de estudos realizados sobre “relações raciais” no Brasil, empreendidos entre as décadas de 1950 e 1970, por autores brasileiros e estrangeiros marcam a emergência de três ciclos de estudo devotadas ao tema. Entre 1953 e 1956, o ciclo de

⁴⁶Para usar os termos do próprio autor. Esta obra constitui um marco de introdução dos estudos culturalistas no país, tendo o autor sido fortemente influenciado pela Antropologia Cultural de Franz Boas.

⁴⁷No entanto, é interessante notar que a obra *Os Africanos no Brasil*, do médico Nina Rodrigues veio a lume no mesmo ano, muito embora as duas perspectivas contrastem radicalmente, haja vista que esta obra tem uma forte inclinação de cunho evolucionista.

estudos da UNESCO; entre 1950 e 1960, os estudos do convênio Estado da Bahia – Columbia University; e os estudos da escola paulista, empreendidos entre 1955 e 1972 (Guimarães, 2005/ pp. 75-6).

Esses estudos foram realizados em instituições diversas: Universidade Federal da Bahia, Universidade Federal de São Paulo, Escola de Sociologia e Política de São Paulo, Fundação Joaquim Nabuco, Faculdade de Filosofia da UFRJ. E tiveram a direção intelectual de pessoas como: Gilberto Freyre, Charles Wagley (1952), Donald Pierson e Roger Bastide (1955), na primeira geração; Florestan Fernandes (1955), Costa Pinto (1953), Thales de Azevedo (1953, 1956), Oracy Nogueira (1954), René Ribeiro (1956), Guerreiro Ramos (1954, 1957), Pierre van den Berghe (1967) e Marvin Harris (1956), na segunda geração; Fernando Henrique Cardoso (1959) e Octavio Ianni (1959) e Florestan Fernandes (1965, 1972), novamente, na terceira (ibid.).

Segundo interpretação de Guimarães, tais estudos teriam chegado a três interpretações diversas acerca das noções de preconceito racial e democracia racial. Naqueles realizados na Bahia, em Recife e no Norte do país, reiteraram-se as conclusões pioneiras de Freyre e Pierson, para os quais o preconceito racial era fraco ou inexistente no país. Já naqueles realizados em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Sul do país, houve um consenso quanto ao diagnóstico de que o Brasil é um país onde o preconceito racial é forte mas negado, e onde existira o “preconceito de não ter preconceito”, como deduziu Florestan Fernandes em *O negro no mundo dos brancos*, de 1972. O mesmo autor aponta ainda para uma possível discordância ideológica e política – em grande medida decorrente das distintas orientações metodológicas – entre a escola paulista, de um lado, e da escola baiana e dos nordestinos, de outro, quanto ao caráter da sociedade brasileira. Enquanto os primeiros teriam demonstrado o caráter crescente do racismo – ainda que camuflado – os segundo tenderam a se apegar ao credo de uma democracia racial brasileira.

Devemos também lembrar a importância que a fundação do CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais), no seio da Universidade Federal da Bahia, em 1959, representou para os estudos afro-brasileiros. Pode-se dizer que o CEAO corresponde a um antigo projeto de Edson Carneiro, embora a sua linha de orientação, a esta altura, já seja bem outra. Pois, no momento de seu surgimento, o Instituto Nina Rodrigues já estava bastante ultrapassado, haja vista que a Medicina Legal já, há muito tempo, deixara de representar o fulcro das abordagens universitárias acerca dos assuntos do negro na Bahia. No entanto, de

alguma maneira, o CEAO refletia a herança e os anseios de Edson Carneiro, promovendo intenso contato entre intelectuais e o povo-de-santo. O que há de novo na implementação do centro de estudos é o estreitamento dos laços entre os intelectuais e os adeptos do candomblé. Além da constituição de um canal de acesso direto dos últimos na Academia, mediante a frequência de muitos destes em cursos, primeiro, de Iorubá, e mais tarde, de Ewe e Quicongo. O Centro promove, então, um intenso intercâmbio entre o Brasil e a África, trazendo pesquisadores (para estudar, lecionar e pesquisar) e enviando outros para lá com o mesmo fito (Serra, 1995, p. 135).

Como alerta ainda Serra (ibid.), ao que tudo indica, os estudos do Centro tendem para a assimilação dos princípios da “democracia racial brasileira”; e vem a ser alvo de críticas severas do Movimento Negro, tal como teria acontecido com os Centros de Estudos de São Paulo e do Rio de Janeiro. Para Bastide (apud SERRA, 1995, pp. 135-136), desde à época da Frente Negra, davam-se conta do “racismo insidioso” da pesquisa afro-brasileira, ao passo que, durante a década de 1950, tais críticas por parte dos movimentos negros se agudizam sobre a Academia, sobretudo diante dos primeiros resultados das pesquisas empreendidas pelo Projeto Unesco no Brasil. Desde então, a relação entre os intelectuais militantes dessas associações de defesa e os estudiosos de tais centros de pesquisa oscila em meio a complexas relações, que vão desde o conflito aberto e declarado a alianças matizadas por muitas nuances.

Sem querer nos ater demasiadamente às especificidades de cada uma dessas discussões, sob pena de fugir do nosso foco, basta apenas apreender deste contexto as reconfigurações ensejadas no contexto ideológico e intelectual após a ditadura da Era Vargas. É possível afirmar que a partir da década de 1930, e nas três décadas subsequentes, se verifica uma guinada na agenda dos estudos raciais/culturais no país. Há uma tendência forte de tornar inaceitável explicações racialistas de caráter preconceituoso e conformador da situação de desigualdade sócio-econômica e sócio-cultural entre negros e brancos no país. Pelo menos no meio acadêmico. As idéias evolucionistas, ainda muito fortes até, pelo menos a década de 1920, são completamente abandonadas, ou, ao menos não encontram lugar na academia.

Ainda que hajam divergências metodológicas e de interpretação dos estudos relacionados às questões raciais, como pudemos verificar nas querelas entre a escola baiana e a escola paulista, parece haver um consenso dos estudiosos quanto a necessidade

de um compromisso político com a eliminação das clivagens sociais, raciais e regionais existentes no país.

Na mesma esteira, parece ganhar força, a despeito de interpretações que apontem no sentido contrário, a idéia da democracia racial/cultural brasileira, consumando-se, definitivamente, a re-apropriação, por parte dos setores sociais hegemônicos, elementos da “cultura popular”, incorporados à imagem da identidade nacional. Há aí a canonização de um enaltecimento das tradições que, no passado – após a independência nacional – se quis proscreever (ibid., pp. 131-134).

Em meio a este influxo de mudanças é notável a expansão dos candomblés, que passa a contar com a inserção de muitas pessoas provindas das mais distintas classes econômicas. Não obstante isso, o candomblé continua a ser uma típica “religião popular”, agregando em sua grande maioria pessoas provindas de classes de baixa renda, e em sua grande maioria, negros e pardos e que ocupam posições desprivilegiadas no mercado de trabalho. Esse processo de dinamização alcança o auge na metade do século, justamente após o enfraquecimento da política de repressão às práticas religiosas afro-brasileiras, entre o fim da década de 1930 e meados da década de 1940. Neste período já é possível notar um aumento de 30% do número de terreiros na cidade de Salvador, quintuplicando o número no período compreendido entre 1945 até 1967. Entre 1967 e 1989 a taxa de crescimento é menor, triplicando o número de terreiros. Em Recife, entre 1951 e 1961, o contingente aumenta mais de vinte e cinco vezes, enquanto na década de 1970 ele é duplicado⁴⁸ (op. cit., p. 132).

Como podemos notar, o crescimento vertiginoso se verifica, sobretudo, na segunda metade do século, e é possível correlacionar este processo ao aumento do número de estudos afro-brasileiros. Difícil é determinar precisamente este movimento de engate entre os dois movimentos, o que mereceria um trabalho mais detido. Ainda assim, tudo indica que houve uma reorientação significativa das perspectivas das políticas de Estado quanto à tolerância e aceitação das práticas religiosas e culturais afro-brasileiras, que até a década de 1930 eram fortemente rechaçadas, na medida em que compareciam como práticas vexatórias e vergonhosas para a imagem nacional que as elites desejavam ostentar. A partir

⁴⁸Ver também: ÓRGÃO CENTRAL DE PLANEJAMENTO. *Monumentos Negros da Bahia* (Coordenação de Ordep Serra). Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, 1978. E sobre Recife: MENDONÇA, J.H. O crescimento e a localização dos centros e terreiros de Xangô no Grande Recife”. In: *Ciência e Trópico*, vol. 3, janeiro/junho de 1975, n° 1. pp. 45-64.

de então (1930), há a consolidação dos estudos afro-brasileiras – sob uma ótica mais culturalista e menos preconceituosa, como na obra de Nina Rodrigues – e sua expansão vigorosa na década seguinte. Só a partir de 1960 é que se pode visualizar mais claramente os efeitos políticos dessa reordenação científico-ideológica, quando há uma penetração maior de pessoas das mais distintas classes nos cultos afro-baianos, bem como a expansão destas práticas religiosas por todo o território nacional.

Tal tendência se fará sentir também nas décadas subsequentes, como indicam as percentagens relativas aos candomblés ketu, que em 1969 representavam 34,3 % do total e saltaram, em 1981, para 48,9%, sendo que os “candomblés de caboclo” demonstram uma taxa de crescimento menor, 34,3% em 1969 e 20,1% em 1981. Se de um lado diminui o número de terreiros caboclos, por outro vemos o crescimento em massa da presença desta entidade em todos os terreiros. Deste modo, os terreiros que reivindicavam para si uma “tradição cabocla” diminuem em números absolutos, ao passo que a presença desta categoria de espíritos tende a se disseminar no conjunto dos terreiros, mais notadamente dentre aqueles que se auto-identificam como angoleiros. O conjunto de terreiros angola, que em 1969 correspondem a 19,9% e em 1981 a 25,9% dos terreiros pesquisados, pratica o culto aos caboclos. Como nota o mesmo autor, citando Frigério (1988), em um dos terreiros mais tradicionais de Salvador, o Axé Opô Afonjá, existe culto de caboclos – embora de caráter privado, sem cerimônias públicas (op. cit.).

II. 6. Alguns números sobre os terreiros de Salvador na atualidade⁴⁹

Do levantamento que está em fase de conclusão, executado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, um total de 1.296 terreiros foram identificados no interior da cidade. Destes, até o momento, 133 terreiros não foram entrevistados; dentre os motivos: ou porque o pai-de-santo ou a mãe-de-santo não foram encontrados, estavam doentes ou tinham falecido; ou porque o pai ou mãe-de-santo tinham mudado de religião; ou porque os terreiros estavam demolidos ou abandonados. A maioria dos terreiros ainda são liderados por mulheres, com um percentual de 64%.

⁴⁹Os dados apresentados a seguir são o resultado parcial de um levantamento que foi realizado entre 2006 e 2007 sobre a situação sócio-econômica global dos terreiros em Salvador e região metropolitana.

Os números sobre grau de escolaridade dos sacerdotes e sacerdotisas dos terreiros mostram que a maior parte destes têm, no máximo, até o segundo grau completo. Segmento este que registra a maior taxa, como podemos ver no quadro a seguir:

ESCOLARIDADE DO PAI E DA MÃE-DE-SANTO (*)	PERCENTUAL (%)
Sem Escolaridade	4,1
1ª a 3ª série do Ensino Fundamental	13,7
4ª série do Ensino Fundamental	13,3
5ª a 7ª série do Ensino Fundamental	15,2
Ensino Fundamental Completo	13,3
Ensino Médio Incompleto	8,2
Ensino Médio Completo	26,7
Curso Superior Incompleto	1,8
Curso Superior Completo	3,6
TOTAL	100

Fonte: pesquisa direta CEAO, SEMUR E SEHAB, 2006-2007

Dentre as ocupações constatadas pelos sacerdotes foram encontradas na pesquisa: açougueiro, alfaiate, ambulante, artesã, auxiliar de enfermagem, médico, auxiliar de escritório, baiana de acarajé, contador, cobrador de ônibus, comerciante, dançarina, doceira, diarista, enfermeira, gerente de loja, funcionária pública, músico, professor, policial militar, patologista, radialista, vendedor, programador de computação, tradutora, vigilante, segurança, produtor musical, historiador e desenhista.

Ainda segundo a pesquisa, o percentual de filiados por classificação de cor/raça está dividido da seguinte forma: 59,1% de pretos, 31,6% de pardos, 4,7% de brancos, 3,7% de ameríndios e 1% de amarelos. Neste ponto, especificamente, teríamos que ver quais foram os critérios utilizados para a definição do que está se chamando de “cor/raça”; primeiro se foi usado o critério de auto-identificação dos filiados; e se isto foi feito com base nas fichas de registro das casas filiadas em associações civis, que parece ser o caso, já que são definidos como “filiados” e não “adeptos”.

Do total dos terreiros somente 8,5% são registrados como associação civil. O número de seguidores do sexo masculino também cresceu, comparativamente aos dados da pesquisa realizada pela Secretaria da Indústria e Comércio de Salvador em 1983. Nesse ano eles representavam 28,9% da amostragem, enquanto que na pesquisa recente eles

passaram a representar 38,6% do total. Dentre as nações, a que teve a maior adesão de pessoas do sexo masculino foi a ketu, com 58,5%, seguidos pela nação angola, com 22,4% de seguidores deste sexo.

O que fizemos até aqui foi tentar esboçar um quadro histórico-evolutivo parcial de fenômenos religiosos processados na cidade de Salvador. Vimos como uma série de situações objetivas da configuração histórica brasileira e do contexto histórico e social da cidade de Salvador, especificamente, serviram de plataforma para aqueles que, mesmo em situações desfavoráveis, manipulassem de forma estratégica e criativa elementos tanto do discurso nacionalista oficial quanto da cultura religiosa dominante, o catolicismo. Além de demonstrar a virtude plástica da dita cultura popular na manipulação dos signos e símbolos, potencializando-os politicamente, a inserção dos caboclos, não só nos candomblés como em outras religiões, a exemplo da Umbanda, acabou por fundar novas pautas para a definição das fronteiras religiosas. Isto certamente torna ainda mais difícil a tarefa de precisar analiticamente esses trânsitos e re-significações, tornando ainda mais volátil a própria noção de “matrizes culturais”. Isto se levarmos em consideração que nenhuma das tradições reivindicadas têm um ponto zero de criação, pelo menos não de um ponto de vista laico. Podemos apenas apontar caminhos para entender como esses agentes religiosos se posicionaram e têm se posicionado diante das marés de contingências sociais, utilizando todo o arsenal mnemônico de que dispõem para concorrer pela retenção de capital social no intrincado mercado religioso.

Cabe então atentarmos para os arranjos funcionais promovidos pelos sacerdotes no sentido de criarem e dinamizarem uma série de práticas rituais devotadas ao exercício da assistência gratuita – e guiadas pelo princípio da caridade – em sessões abertas ao público em geral, como o são os cultos de caboclos. Veremos o que o exercício da caridade implica, tanto em termos de reciprocidade quanto de legitimação das próprias práticas religiosas. Tentaremos no próximo capítulo precisar melhor a experiência religiosa a partir de um tipo de culto dinamizado na periferia de Salvador, comparando-as, quando possível, com outras modalidades de culto que atuam por meio de incorporação de espíritos e/ou revivências míticas, algumas delas com espíritos também denominados “caboclos”.

Capítulo III

Encantados e Caboclos nas Religiões Afro-Brasileiras e Ameríndias: transitividade simbólica e re-significações mnemônicas

Neste capítulo se fará um exercício comparativo entre as distintas formas de culto onde se realizam agências religiosas por meio de encantados caboclos no território brasileiro. Por meio da comparação pretende-se chegar a uma maior especificação, ou seja, de objetivação do fenômeno que por ora nos propomos observar, no caso a atuação mágico-terapêutica dos caboclos no Candomblé.

Começaremos então analisando mais detidamente as homologias já apontadas por alguns autores no que concerne tanto às formas de manifestação e atuação quanto aos significados e interpretações que as primeiras traduzem. Deve estar claro que se opera aqui com uma seleção de fenômenos que está muito distante de ser esgotada em sua riqueza de detalhes e correlações possíveis. Mas, na medida do possível, tentaremos esboçar um quadro de possíveis relações e trânsitos entre estas manifestações que se aproximam deveras na forma em que se manifestam, ao mesmo tempo que erigem fronteiras entre as comunidades.

No mercado religioso ampliado de bens e serviços, é possível entrever certas clivagens que ora aproximam e ora distanciam grupos específicos em categorias mais ou menos genéricas. Estamos falando, sobretudo, de quadros ideal-típicos, como o são, por exemplo, ora o conjunto de igrejas evangélicas que se distanciam bastante dos católicos e afro-brasileiros, ou mesmo dentre os evangélicos certas tendências, como os pentecostais que se distanciam significativamente de outros segmentos evangélicos; ou ainda, dentre os afro-brasileiros, as próprias fronteiras que delimitam sub-campos específicos de conformação subjetiva do mundo.

Interessará, sobremaneira, um desenho analítico que leve em consideração certas configurações e re-configurações que parecem ter operado a partir da seleção de elementos das tradições africanas, católica e kardecista, e de certo modo, como já aludido, da incorporação de um discurso nacional. Tudo leva a crer que um certo amálgama, que se operou primeiramente na configuração de um campo religioso afro-brasileiro na Bahia, ao agenciar os caboclos, pode ter fornecido um modelo que teria sido apreendido

seletivamente por outros fenômenos religiosos do Nordeste, bem como incorporado na conformação do campo umbandista no Sudeste e no Sul. O que chama a atenção é a dificuldade que ainda temos para acompanhar esses fluxos e refluxos de significados, pois que a tendência possibilitada pela própria modernidade é de uma, cada vez maior, autonomização dos sub-campos religiosos, ainda que acompanhados, em alguns casos, de movimentos de racionalização, como, por exemplo, na constituição de federações que oferecem assistência jurídico-legal aos grupos-membros.

Não obstante estes processos de racionalização e planificação de algumas práticas, como se dá de forma mais nítida no caso da(s) Umbanda(s), persistem movimentos de proliferação, em âmbito nacional, de cultos e agências religiosas várias, completamente autônomas, umas com relação às outras. No entanto, certas características, como por exemplo, semelhanças rituais no que tange à utilização de preceitos, performances de dança e toque de atabaques, expressões em linguagem yorubá ou quimbundo, permitem tanto aos estudiosos quanto aos adeptos tipificarem cada culto em particular em categorias genéricas, como Ketu, Jêje, Angola ou mesmo “Caboclo”. Portanto, os Candomblés, mesmo muitos deles estando filiados a associações como a FENACAB (Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros), continuam avessos a padronizações mais rígidas.

Deste modo, para além da categorização genérica “Candomblé”, que tende a abarcar o conjunto das “nações”, as mais distintas, são acionados pelos sacerdotes e iniciados de cada casa os dispositivos “étnicos” que lhe conferem maior especificidade e identidade. Aliás, comparecem nos discursos como verdadeiros dispositivos político-identitários no intrincado mercado de “nações” do universo afro-brasileiro afro-baiano. Servem ao mesmo tempo para marcar posições, legitimando ou deslegitimando, conforme o caso, o poder de um ou de outro terreiro ou nação. Por exemplo, ouvi certa vez no terreiro Ogum de Uzambi, que se auto-identifica como de nação Angola, um sacerdote declarar que no “fundamento pra Caboclo, Ketu é da água suja”. Quando me declarou isto, conversávamos sobre as diferenças rituais entre as nações e sobre as querelas entre as distintas nações. De modo curioso, neste terreiro muitas das expressões utilizadas são de procedência Yorubá, bem como os nomes dos Orixás, que em linguagem banto poderiam simplesmente ser chamados de *inkices*. Isto é indicativo das tensões que ainda hoje persistem no universo religioso afro-brasileiro, no tocante à demarcação de fronteiras. Neste mesmo terreiro, muito recentemente, é possível verificar um afã por parte do

babalorixá (ou *tata*, como na língua angola) em recuperar os termos lingüísticos da língua banto, incentivando os integrantes da casa, principalmente os ogãs, a realizar pesquisas em livros, e mesmo na internet. Gradualmente começam a substituir alguns cânticos, nomes de orixás e de ervas.

Assim, se na maioria dos candomblés angola se utilizam elementos simbólicos oriundos da tradição ketu, o inverso também pode ser verificado. Por exemplo, o culto à divindade *Tempo*, provindo da tradição angola, representado por uma bandeira branca que demarca a existência no local de um “terreiro de Candomblé”. Muitas vezes não existem rituais específicos para esta divindade, justificando-se a representação de Tempo como uma forma de indicar que ali está um Candomblé e de atrair possíveis “clientes”. Do mesmo modo, já pude verificar uma bandeira de Tempo em uma casa de Umbanda, atualmente desativada, numa área rural do município de Buerarema – Bahia, próximo a Itabuna, onde o sacerdote, Seu Raimundo, fazia questão de frisar a distância do seu culto e de seus “trabalhos” com relação àqueles realizados nos Candomblés. Em sua fala, quase que, irremediavelmente, associava os trabalhos dos Candomblés aos Exus, salientando desta figura ambivalente apenas o seu caráter *trickster* e de malefício. Fôramos levados até este senhor por um membro de uma comunidade indígena em território contíguo à localização deste terreiro umbandista. Assim como ele, a referida comunidade faz questão de frisar a distância da sua religião com a dos candomblés, embora tenhamos motivos suficientes para verificar enormes trânsitos entre estas. Voltaremos a este caso mais adiante.

A intenção das breves linhas esboçadas acima é a de sugerir rapidamente sobre a dificuldade metodológica de operar com classificações estanques. Com isto estamos longe de sugerir que tais classificações sejam desnecessárias, muito ao contrário. Por um lado, dos pontos de vista dos muitos “nativos”, das mais distintas “tradições” reivindicadas, elas constituem verdadeiros e poderosos aportes, bem como estoques de memórias coletivas, ao modo de Halbwachs, que possibilitam os próprios processos de socialização, em suas relações dialéticas e constitutivas de objetivação e subjetivação. Constituem, por assim dizer, os substratos significativos que constituem as suas próprias experiências cotidianas, modos de percepção e interpretação da realidade vivida. Mas, por outro lado, não podemos reduzir a atividade e a observação sociológica ao exercício etnográfico, nem muito menos se submeter aos julgamentos axiológicos empreendidos pelos sujeitos sociais, sob pena de

deixar escapar sob nosso olhar a objetividade dos processos sociais que visamos compreender.

O que parece chamar mesmo a atenção neste exercício sociológico, de análise de parte dos processos históricos dessas religiões, como os Candomblés e a Umbanda, e de outras expressões religiosas que dificilmente poderão ser enquadradas nestas megatipologias, mas que delas se aproximam, é a ambivalência lhes constitutiva. Aliás, como sugere Zigmunt Bauman (2002), o próprio conceito de “cultura” está carregado de ambigüidades. A “cultura” seria a própria consciência da sociedade moderna. O que pensar então a respeito dos destinos históricos da modernidade que se pensou como caminhando rumo a uma existência cada vez mais secularizada mediante o exercício da razão, mas que sucumbiu à sua própria armadilha racionalizadora? A noção de cultura, ela mesma erigida mediante um projeto político-ideológico da modernidade, que visava dar conta das peculiaridades da “cultura popular”, reunindo-as em torno dos nascentes Estados nacionais, acabou por se esfacelar. As chamadas ciências da cultura, quando autonomizadas do campo político recuperaram a noção para conferir a “devida” legitimidade das peculiaridades locais, restituindo-lhes margem de liberdade e todo seu poder de criatividade. Não que a criatividade já não lhe fosse constitutiva, mas a partir de então passara a ser auto-consciente e, portanto, politicamente potencializada em suas intenções e efeitos.

Ao invés de realidades sociais planificadas e controladas, assistimos a vitória, como sugerida por Bauman, da contingência sobre o controle racional pretendido pelos gestores modernos, que pensaram poder direcionar os rumos da história. Ironia revelada nos próprios rumos tomados por ela, quando de fato parece ter se autonomizado diante dos muitos projetos culturais, *naturalmente* contrastantes e conflitantes. Lembremos, neste ponto, da compreensão que Weber tinha sobre a relação irônica entre as intenções humanas e suas conseqüências históricas. A mais significativa expressão da ironia para Bauman, as duas Grandes Guerras Mundiais e a experiência do Holocausto. Desde então, parece que, pelo menos em parte, houve a aceitação da contingência.

É neste contexto de reconhecimento das diferenças que o conceito de cultura pode adquirir o novo status de subjetividade objetivada. E é o que nos permite acessar, intelectualmente, por meio das interpretações individuais, as estruturas duráveis de determinadas formações sociais, em contínua mudança. É na ambivalência das relações

estabelecidas entre os sujeitos e das constantes re-apropriações dos significados manejados pelos distintos sujeitos em interação, mediante jogos de interesses dissimulados, mas objetivantes, que devemos nos concentrar. Por isto a escolha metodológica aqui adotada lidará diretamente com a ambivalência como revelada nos próprios discursos. Entendemos que os elementos da cultura são acionados de modo estratégico no curso da própria atividade produtora, que visa, não somente a uma reprodução e legitimação das suas estruturas duráveis, mas à necessidade latente de sustentar as próprias estruturas por meio de atos criativos e mais ou menos livres. Um habitus, no sentido bourdieusiano, qualquer que seja ele, artístico ou religioso, comporta estes dois aspectos, ou seja, o de possibilitar que as estruturas sociais se expressem no contínuo fluxo da experiência como reprodução e como criação. É o que possibilita que o mundo não sucumba ao caos primordial e desconhecido por todos aqueles que já passaram por processos de socialização. A bem dizer, todo “ser humano”, dotado da capacidade de construir linguagem e participe de processos integradores.

O que faremos aqui é, tão-somente, acompanhar parte de processos de construção e reconstrução das identidades religiosas no Brasil. A imensa gama de manifestações religiosas que atuam por meio de princípios mágicos parece indicar um re-encantamento do mundo. As muitas bricolagens, verdadeiras agências sincréticas, ora negadas ora reconhecidas, funcionam no mercado religioso de modo a atender demandas postas no tecido social. Que demandas sociais são estas? É o que tentaremos sugerir, pelo menos em parte, no decurso deste capítulo e do seguinte. Por ora nos ocuparemos com a observação da estrutura ritual e do manejo de significados de um terreiro de candomblé angola na atualidade. Em seguida tentaremos fazer algumas comparações entre o caso específico deste terreiro e outros fenômenos religiosos atuais a fim de precisar a posição ocupada pelas agências de cura dos caboclos neste mercado religioso.

III. 1 Homologias, Plasticidade e Trânsito

Chama a atenção como muitas dessas religiões mágicas se aproximam em muitos pontos, nas utilizações de muitos símbolos, performances rituais e concepções cosmológicas. Em meio à profusão de homologias estruturais entre rituais, bem como das clivagens que marcam as fronteiras entre elas, podemos apontar o signo “caboclo” como

um dos mais corriqueiros, e que carrega em seu significante a marca da ambivalência, porquanto nele se condensa uma polifonia extensa de significados e concepções distintas. Ao se referir ao termo “caboclo”, pode-se imaginar os mais distintos conteúdos semânticos, desde tipos físicos – indígena, sertanejo ou ribeirinho – até espíritos de índios, boiadeiros ou marujos desencarnados e/ou simplesmente encantados. Ademais, cada uma dessas classificações pode ser utilizada tanto para desqualificar grupos humanos quanto para enaltecer características físicas e/ou de caráter moral e ético.

Nos restringiremos a avaliar as confluências de significados dinamizados por meio deste signo nos fenômenos religiosos que lhes abrigam, no caso Candomblés, Umbanda e outros cultos no Nordeste. Interessa, particularmente, atentar para o caráter que toma nas chamadas “sessões de caboclo” ou “festas de caboclo”, como são chamadas nos Candomblés baianos, sobretudo os identificados como nação Angola. **Recorrer-se-á** a agências similares de outras religiões sempre que a analogia parecer pertinente e sugestiva para a objetivação da análise. Começemos, então, com uma breve descrição de algumas performances rituais destas entidades realizada com base em incursões de campo em um terreiro de Candomblé da Nação Angola, situado em um bairro periférico de Salvador.

III.2. Terreiro Ilê Axé Tata Ogum de Uzambi: um estudo de caso

O terreiro está situado no bairro de Pirajá, nos arrabaldes da cidade, próximo à Baía de Todos os Santos, estando separado dela apenas pela imensa área de preservação ambiental e verdadeiro santuário das religiões afro-brasileiras conhecida por Parque São Bartolomeu. No lado oposto, a leste, está a BR-324 e um complexo de depósitos de várias empresas conhecido como Porto Seco. O bairro tem importância histórica na cidade, porquanto lá se realizou a batalha final que culminou com a expulsão dos portugueses da Bahia em 1823. O evento ficou conhecido como a Batalha de Pirajá. Na principal praça do bairro existe o mounsoleum do general francês que liderou a resistência brasileira contra os portugueses, Pedro Labatut. O monumento figura como importante marco das comemorações da Independência da Bahia, juntamente com as cidades de Cachoeira e Itaparica, entre os meses de junho e julho.

O bairro constitui um exemplo bem acabado de ocupação desordenada e não planejada do território urbano. Muitas famílias não têm acesso a serviços básicos de infra-

estrutura urbana, como água tratada e esgoto, além de viverem em situações precárias de moradia e reprodução cotidianas. Constituída, em sua grande maioria, por uma população de baixa renda, não foge muito às características gerais da cidade, sendo que a quase totalidade dos moradores são pretos ou pardos⁵⁰, ocupam posições desfavoráveis e de grande instabilidade no mercado de trabalho. Muitos trabalham no comércio, em serviços domésticos, de transporte e segurança, ou ainda em atividades informais e autônomas. O bairro também apresenta um índice significativo de histórias de mortes violentas, ligadas na maior parte das vezes a extermínio de pessoas envolvidas com tráfico de drogas, quadrilhas de assalto a banco, ônibus e empresas. O Parque São Bartolomeu, por exemplo, é, há muito tempo, um local de “desova” de corpos. Inclusive, filhos-de-santo e sacerdotes deixaram de freqüentar o lugar, onde iam realizar rituais e colocar oferendas, por conta da crescente falta de segurança do lugar. Inclusive, o sacerdote do terreiro Ogum de Uzambi me relatou que há um projeto de revitalização da reserva ambiental, para fins de exploração turística, empreendido pela cantora Daniela Mercury. Mas não tive tempo de averiguar a informação. Sem dúvida, uma melhor percepção da realidade sócio-econômico do lugar poderia ser apreciada a partir da mensuração em dados quantitativos. De fato não contamos com estes dados nesta pesquisa, e que seria de grande valor. Mas acredito que possa falar com propriedade a respeito desta realidade, a partir da percepção que tive desta realidade, com o olhar qualitativamente treinado de um cientista social que nasceu e vivenciou muitas histórias de vida neste bairro, durante vinte e quatro anos.

O terreiro Ogum de Uzambi fica situado na Rua Nova de Pirajá, zona intersticial entre a Rua Velha e o Conjunto Pirajá. O acesso ao local não é tão fácil. É preciso descer uma ladeira íngreme. Quase ao final do caminho está situado o Ilê Axé. O terreiro foi fundado recentemente, em 2001. O babalorixá, Paulo dos Santos Neves, tem 36 anos e é natural da cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano. Segundo ele foi iniciado lá e sua mãe também era filha-de-santo. Antes de se dedicar exclusivamente ao sacerdócio exerceu, durante a maior parte do tempo, a profissão de cozinheiro. Conheci a casa em 2003, quando tinha apenas dois anos de fundação e assentamento. O espaço interno do barracão

⁵⁰Deve estar claro que esta classificação é dada a partir do ponto de vista do observador. As classificações cromáticas/raciais em Salvador são complexas e intrincadas. Se perguntássemos, por exemplo, a muitas dessas pessoas qual considerava ser a sua cor, mesmo se tratando de uma pessoa de pele escura, provavelmente ouviríamos as seguintes respostas: moreno; moreninho; marron e etc. É comum, muitas vezes, pessoas que facilmente poderiam ser classificadas como “negras” em outros contextos renegarem qualquer tipo de classificação do tipo. Há, literalmente, um “complexo” ligado a questões de “cor/raça” na cidade e que pesam decisivamente nas relações inter-pessoais.

era muito pequeno, mas tudo era feito com muito zelo. Em 2006 o barracão foi ampliado e a fachada da casa também foi reformada. Aos poucos, como chama atenção o próprio sacerdote, está crescendo, tanto no seu espaço físico quanto no número de iniciantes e clientes. Segundo o entrevistado, “a mudança” – querendo dizer, a reforma da casa – foi diretamente anunciada pelo Exu da casa, Tranca Rua: “ele chegou aqui, na virada do ano, e disse, esse vai ser o ano da mudança”. Dois meses, surgiu a oportunidade de começar a reforma:

“ (...)na última sessão antes do carnaval (...), porque tinha que parar pra o pessoal ir curtir suas festas lá e, pra mim, normal (...) então, houve uns trabalhos aqui e, de repente, apareceu um dinheiro extra, e eu disse: sabe de uma, vou mandar tirar logo esse telhado e pelo menos faz logo a frente da casa... (Paulo dos S. Neves, 2006)”

É comum este tipo de interpretação dos desígnios da vida no Candomblé. Para ele, prevalece a “força” dos Orixás para que as realizações se dêem de acordo com as suas vontades. Mas, para isto, é necessário que todos os envolvidos no axé (princípio dinâmico e vital – energia) da casa estejam em sintonia, e empenhados em cumprir as prescrições rituais e as vontades transcendente dos Orixás.

Estamos diante, neste ponto, de um aspecto importante da cosmologia dos candomblés e da relação de socialização conseqüente que ela envolve. Nos cultos afro-brasileiros a consciência se desenvolve no sentido de reconhecer que o ego é constantemente interpelado por outras figuras que com ele convivem constantemente, e que atuam e se expressam por meio dele, colocando-o sob o seu influxo (SEGATO, 2005: 311-12). O que se dá, portanto, é uma relação ritualmente regulada entre a pessoa e a divindade, do mesmo modo que a manutenção de relativa autonomia das duas agências (ibid.). Acredita-se que é necessário conhecer a identidade do próprio orixá – o dono do ori⁵¹ – e com ele adquirir intimidade – o que também se dá por meio de sonhos e oferendas – no intuito de barganhar em proveito próprio todas as possibilidades da existência que dele dependem (ibid.).

⁵¹Significa “cabeça”. Nos candomblés, além de outros cultos como o Tambor de Mina e o Xangô de Recife, a cabeça representa o ponto intersticial de ligação entre a pessoa e a divindade. Os principais rituais de iniciação são devotados à preparação deste canal de ligação entre ambos.

A compreensão que Segato tem a respeito da experiência mítica da pessoa é precisa e se reitera no contexto aqui analisado. Na mesma entrevista perguntei ao informante se era comum que pessoas fossem “levadas” para o interior do Candomblé, por “vontade do Orixá”, ao passo que me respondeu:

As coisas não podem ser por força nem violência. Porque eu tenho o meu querer. E o Orixá, também, como um espírito ele tem que respeitar o meu direito como ser humano. Como também, se eu abaixo, dou oportunidade pra ele, por quê ele não pode dar oportunidade pra mim também? **Eu não sou escravo do meu Orixá!** Não, não existe isso. Na minha concepção eu não sou dominado por ele. Não. Tenho os meus desejos, as minhas ansiedades. Lógico, tem momento em que eu vou ter que deixar o Candomblé de lado e seguir a minha vida. Como sempre eu faço e é desse jeito. Eu não aceito isso. (ibid.) (grifo nosso).

Do mesmo modo que é possível notar uma certa plasticidade entre as duas agências, existem “obrigações” que precisam ser cumpridas à risca. Caso deixe de cumprir uma obrigação o adepto pode ser punido diretamente pelo Orixá ou, simplesmente, compelido a cumpri-la, mesmo contra a sua vontade. Continua o informante:

Agora, existem pessoas que trabalham (...), **que cada casa tem uma forma de trabalhar...** Um exemplo que eu vou lhe dar, por exemplo: eu tenho um filho de santo aqui, que sabe que vai ter uma festa aqui, e por qualquer motivo esse indivíduo deixa de vim na festa, vai pra uma outra festa em um outro lugar. Existe alguns rituais feito, que aonde ele está, o Orixá de cabeça dele vai pegar ele e trazer ele aqui. É! Mas é a pura verdade. (...) aí torna uma **revelia. Um desrespeito** com uma coisa que a gente não faz todos os dias, ano, né? **Que cada obrigação é dada de ano em ano.** Então, se de repente, por um desejo qualquer, o camarada vai pra uma festa, deixa de vim cumprir, quer dizer, de estar junto aqui. Então ele não vem, eu chamo o Orixá dele pra trazer ele (ibid.) (grifo nosso).

A informação transcrita acima reitera algo já mencionado neste trabalho, no caso, a autonomia de cada casa na forma de agenciar a experiência mítica. De todo modo, persiste aí um padrão, quase invariável, no conjunto das casas de Candomblé, ou seja, a autoridade do pai-de-santo ou da mãe-de-santo no sentido de fazer com que todos se

curvem aos preceitos e obrigações rituais. E ele, neste caso, como centro dinamizador do culto, reencarna o carisma em favor da restauração da ordem.

O Ilê Axé tem por patrono e regente o orixá Ogum, seguidos por Oxóssi, Oxum, o Exu Tranca-Rua e o caboclo Trovezeiro de Vizara. As três primeiras entidades são os santos que acompanham o próprio pai-de-santo, sendo Ogum “dono da cabeça”, Oxóssi o “juntó” e Oxum o “dijuntó”. Tranca-Rua é o principal Exu do pai-de-santo, que junto com Trovezeiro, que o pai-de-santo também “recebe”, desempenham a dinamização dos “trabalhos” da casa. Veremos mais adiante que esses “trabalhos” são devidamente classificados por tipos de atribuições específicas de cada uma destas categorias.

A presença dos caboclos nos candomblés é intrincada, como já vimos. Não voltaremos a esta questão. Basta apenas aqui sanar a dúvida que ainda pesa sobre a sua nomeação mais adequada. Trata-se de “candomblé de caboclo”, ou simplesmente de caboclos nos candomblés? A dúvida acerca da nomeação, pelo menos do ponto de vista analítico, parece estéril. Deixemos para os próprios nativos a opção pela classificação. Existem sim aqueles que se identificam como “candomblés de caboclo”. E por outro lado, existe a tendência de muitos estudiosos de generalizar a classificação para todos aqueles candomblés que agenciam caboclos em ritos públicos, em sua maioria terreiros da nação Angola, mas não somente, pois já tive notícia de um candomblé que se identifica como Ketu e que toca abertamente para caboclos. O terreiro em foco aqui, o Ogum de Uzambi, se identifica como um “Candomblé” e confere aos caboclos um lugar importante no interior do seu sistema ritual. Esta interpretação preliminar reitera aquela desenvolvida anteriormente, na qual alertávamos para a relativa autonomia dos candomblés na dinamização dos seus tipos de culto, ou, simplesmente, como disse o sacerdote da casa, que cada casa tem o seu modo de trabalhar.

O que parece singularizar mesmo a presença do caboclo no universo dos candomblés, para além das diferenças e fronteiras que demarcam seus campos de atuação, é um conjunto de características que lhe são próprias e que os diferenciam, sobremaneira, dos Orixás. Principalmente o fato de que os primeiros são de uma natureza diferente da dos segundos. A sua penetração nos sistemas de culto dos candomblés marcou uma diferença crucial no estabelecimento da comunicação do mundo sobrenatural com as pessoas. Pois nenhum Orixá, com exceção de Exu, se comunica diretamente com um ser humano. Como

expressado pelo sacerdote, o caboclo desempenha função similar a de Exu, pois cabe a eles realizarem os “trabalhos”, já que “os Orixás não colocam a mão em nada”:

“(…) por exemplo, Ogum ele não é muito assim... ele não tá exposto todo tempo, certo? A festa dele é de ano em ano, certo? Ele pode responder, ou seja, vim no terreiro o tempo e o dia que ele quiser, mas isso ele não faz, porque justamente tem o caboclo pra fazer essas coisas, certo? O Orixá que é fino não vem pra cá fazer uma limpeza de corpo, quem tem que fazer é o caboclo. (...) então ele é o mensageiro do santo, é um dos mensageiros do orixá da casa. (...) a função dele é essa, é proteger, é aconselhar, é passar um remédio, é mandar avisar... enfim, proteger a casa”. (Paulo dos S. Neves, 2003)

O informante acrescenta, em entrevista mais recente, a distinção entre Exu e Caboclo, já correlacionando aos seus espaços de atuação, do mesmo modo que as suas respectivas “comidas” (ofertas). E ainda marca uma distinção da função exercida pelos caboclos na tradição de sua casa com relação àquela do ritual Ketu, ao mesmo tempo que reafirma a sua “brasilidade”:

Como é que eu posso fazer um ritual de Exu e botar o caboclo no meio pra responder no lugar do Exu? Não, você não vai responder por sua mãe, você vai responder por você. Então, se eu dei comida a Exu quem tem que vim e trazer o resultado é ele. Então o ritual naquele momento é dele. O pessoal nagô não aceita. Bota o caboclo pra vim trabalhar. O caboclo vive a mata e a encruzilhada pertence a Exu. Então existem maneiras diferentes de se trabalhar com cada espírito. A comida arriada pra Exu não é a mesma arriada pro caboclo. O caboclo come abóbora e frutas, e Exu não; Exu a gente trabalha mais com animal de pena, farofa, é o azeite. Embora o caboclo tome a bebida que é a cerveja, ou a malzebier, que também foi criada aqui no Brasil. (ibid.)

Mas se mantêm a diferença no tocante às atribuições dos Exus e dos Caboclos, pois eles têm “energias diferentes” e, portanto, atribuições específicas: Cabe aos Exus lidar com trabalhos que envolvam energias “negativas” e/ou “pesadas” que são de domínio da “rua”, pois não podem ser desenvolvidos dentro da casa, onde o equilíbrio deve ser mantido. E daí também a intervenção deste ser ambivalente ser estritamente necessária:

Aí não sou eu que vou escolher que tem que vim Tranca-Rua. **Naturalmente o Caboclo vai responder. Naturalmente ele vem pra responder aquele problema que é da alçada dele. Agora, se for de Tranca-Rua, o Caboclo não vem e quem vem, realmente, é Tranca-Rua resolver. É o que eu tô dizendo: é assuntos de rua! É assunto de rua que nenhum trabalho é colocado dentro de casa.** Ninguém trabalha com Exu pra arriar dentro de casa. Sim, há um **ponto**, que a gente costuma dizer, **que é a casa dele, que Exu não tem morada.** (ibid.) (grifo nosso).

A porta marca o ponto intersticial entre a casa e a rua. Parece óbvio, sem dúvida. Mas na cosmologia em questão há uma hipóstase simbólica, porquanto Exu, como representação e condensação de toda ambivalência humana e de suas cargas energéticas correlatas, cumpre a função de separar os dois domínios, de zelar para que energias da rua não venham interferir na dinamização das sessões. Não é por outra razão que o “seu ponto”, ou “casa de Exu”, como disse acima o informante, está localizado na entrada do terreiro, em área externa ao mesmo. Para entrarmos no terreiro se faz necessário passar em frente à casa do Exu, e é de bom tom se pedir licença a ele. Realmente o Exu age como um “estabilizador” dessas energias. Cumpre a ele fazer com que os “maus fluídos” não venham comprometer o próprio axé da casa. Para tal, no entanto, é necessário que todos os preceitos rituais ligados a esta entidade sejam cumpridos à risca, dos quais os sacrifícios a ele devotados é um dos principais. Pois como se diz, Exu é “interesseiro”, nada deve ser feito sem que antes ele “coma o dele”⁵². Voltaremos a este assunto logo mais. Começemos por hora com a descrição e análise do caráter híbrido de uma festa, ou sessão, de caboclo.

III.3. Festa de Caboclo

Neste terreiro, ao contrário do que costuma acontecer em muitas casas, as “festas”, ou sessões, não são realizadas à noite, mas sim de dia. As cerimônias públicas costumam acontecer aos dias de domingo, começando, geralmente, às 14:00 h. e se estendendo até às 21:00 h. ou 22:00 h. E cada festa é realizada a cada quinze dias, salvo as ocasiões em que

⁵²Tomemos por ora a releitura que Alain Caillé faz da teorização maussiana do *dom sacrificial*. Segundo ele, é possível designar pelo termo sacrifício “todo dom feito a seres superiores à pessoa que oferta”. E continua: Como esses seres são *a priori* e por definição de grau hierárquico superior aos indivíduos humanos, o dom assim efetuado sob a forma do sacrifício é visto como de grau hierárquico superior aos dons praticados entre humanos. Funciona, portanto como um amplificador, uma espécie de auto-falante do ser humano. Multiplica assim, e por isso, as suas possibilidades e suas contradições.” (Caillé, 2002: 168)

outras datas festivas que não aquelas estabelecidas pelo terreiro – como por exemplo, o carnaval, a páscoa, o natal ou reveilon – interferem na realização das mesmas, cabendo ao sacerdote, ogãs e ekedis pensarem na melhor forma de readequar as datas de realização das festas da forma mais conveniente⁵³. A última sessão de cada mês é dedicada aos caboclos enquanto a primeira é dos Exus. A escolha dos domingos para a realização das festas se explica pelo fato de que muitos adeptos e outros freqüentadores não poderiam facilmente participar delas se as mesmas acontecessem durante a semana, geralmente por motivos de trabalho. Mesmo que algumas pessoas trabalhem aos domingos, este dia acaba sendo mais conveniente para a grande maioria das pessoas, porquanto não precisam ir ao trabalho ou à escola.

Antes de começar a festa é possível notar grande movimentação dos ogãs, ekedis e do tata da casa, entre o barracão e a parte interna da casa, nos últimos preparativos para o início da mesma. Por vezes ocorrem atrasos, que podem estar relacionados aos mais distintos motivos, como o atraso de um dos alabês (ogã de toque), sem o qual não se pode começar a sessão, principalmente na parte em que se exige a música para que o transe possa ocorrer. As pessoas que lá vão esperam pacientemente sentadas no interior do barracão ou em frente à casa. Depois que tudo está pronto, um ogã chama aos que ainda se encontram na parte externa para começar a sessão. Com todos em pé, o pai-de-santo então começa pedindo primeiro a “Deus” e “Nosso Senhor Jesus Cristo” que ilumine os trabalhos e para que tudo transcorra bem. Deste modo começa a puxar orações de “Pai-nosso” e “Ave-Maria”. Pede-se que a cada sequência de pai-nosso e ave-maria, os presentes façam seus pedidos, ao que se reza novamente. As pessoas pedem, em geral, pela saúde ou pela melhora na situação de vida de parentes ou conhecidos, ou até mesmo pela saúde e felicidade do próprio pai-de-santo, como já pude presenciar. Numa das últimas sessões que assisti vi uma mulher pedir uma oração em prol de todas as pessoas que se encontravam nas ruas, nos presídios, nos asilos ou todas aquelas que se encontrassem em situação difícil. Pede-se também que os “espíritos obsessores” - de onde se depreende uma influência marcadamente kardecista – se tornem “espíritos de luz”. Depois de encerrado os pedidos o pai-de-santo pede novamente proteção e salienta que tudo é feito ali na “caridade”. Encerrada esta parte, o pai-de-santo ou uma ekedi, ou os dois, vem seguida com um “incensador” passando em torno dos corpos dos assistentes e sob as palmas das

⁵³Ver o calendário de festas do terreiro no Anexo 1.”

mãos; os mesmos costumam fazer um gesto trazendo a fumaça para os seus corpos, como trazendo os bons fluídos emanados pela fumaça do incensador; ao mesmo tempo se canta:

Estou lavando, estou incensando
Estou lavando, estou incensando
A casa do Bom Jesus da Lapa
X
Incensa Incensador
A casa do meu avô
Nossa Senhora incensou o seu altar
Para o seu bendito cheirar
X
Dá licença nessa aldeia
Mãe Santíssima
Pro mal sair e a felicidade entrar

Logo depois começa-se o ritual do Padê⁵⁴ ofertado a Exu, que constitui rito essencial, sem a qual a dinamização de energias desejadas seria mal-fadada. Nas festas depois de comer, pede-se a Exu que ele venha “despachar a porta”. Sobre isto diz o sacerdote:

Porque o pessoal usa muito “vou despachar Exú”. Eu não posso despachar Exú, se eu despachar Exú, minha casa vai ficar desprotegida. Eu tenho que despachar a porta, ou seja, qualquer junção de energia negativa. Aí eu vou pedir o dom, realmente, que é Mavilo, que tome conta da porta. Quer dizer, é pra evitar a confusão, pra evitar as energias negativas. Como tem pessoas que podem chegar aqui, de uma forma ou de outra, mandados por alguém, por algum tipo de energia negativa dessa pessoa, alguma inveja, vim fazer algum ritual aqui dentro pra essa festa se tornar em briga, ou seja, ter uma penetração de um espírito completamente obsessivo que não venha a se agradar com aquele momento (P. dos S. N., 2006)

Neste momento se cantam músicas pedindo a Exu (Aluvaia em Angola) que ele despache a porta, canta-se três vezes a música:

Pambu nijila já mukonge ia o reh reh

⁵⁴ Comida ofertada a Exu, e sem a qual não se deve iniciar as cerimônias públicas do Candomblé.

Pambu nijila já mukonge ia o reh reh
Pambu njila ku já kujangu...

Depois se canta quatro vezes para que Aluvaia traga proteção e paz durante o jamberesú (xirê), onde se invocam os orixás:

Mavilutamgo makuta dilê (bis)
Mavilê
Mavilutamgo makuta dilê
Mavilê
(Tradução: Mavilutamgo toma a
responsabilidade)
X
Ãe a Mavilê
Mavilê Mavilutamgo
Ãe a Mavilê
Mavilê Mavilutamgo
X
Toma lá zeku zeku
Olha zekuria
Toma lá zeku zeku
Olha zekuria
(Tradução: Toma lá, pra beber, beber com
alegria, toma lá pra comer, comer com
alegria.)

Depois disto uma ekedi queima fundanga (pólvora), sob a forma de um tridente – símbolo conhecido de Exu, na porta do terreiro e no centro do barracão, junto ao intôto⁵⁵;

⁵⁵ O intôto é uma pedra branca, retangular, assentada no chão, no centro do barracão, em nível mais baixo que o piso. Ela está na mesma direção da cumieira, um pequeno elevado de madeira onde está plantado o axé da casa. Segundo me informou o sacerdote, a cumieira é regida pelo Orixá de sua cabeça e regente da casa, Ogum. Me disse o sacerdote que o intôto pertence, invariavelmente, a Obaluaie . É interessante na medida em que esta divindade representa o poder das pestes e das moléstias em geral e, portanto, o aspecto precívél do ser humano, que à terra deverá retornar após a morte. Em um mito desta entidade, narra-se que certa vez no Daomé (atual Benin), onde era chamado Xapanã, foi expulso de lá por ter provocado guerras, tendo se exilado com a sua família em Oiô, e lá incitando o alafim (rei) a guerrear contra o Daomé; o alafim recusou-lhe a proposta dizendo que ele já tinha provocado muitas guerras e que a sua presença era indesejável; como tendo a sua proposta rejeitada pelo alafim partiu furioso do palácio; no momento de sua saída, contudo, espalhou grãos de sésamo pelo solo e logo em seguida tocou o mesmo com uma tesoura e uma corrente; feito isto se abriu uma fenda e Xapanã desapareceu terra adentro; após isto a varíola se alastrou entre a população de Oiô; o alafim, com o intuito de salvar a população consultou o babalaô, que o instruiu a realizar uma oferenda a Xapanã; tendo isto sido feito aplacou-se a fúria do deus e a partir de então oferendas

em seguida, a mesma vem com uma quartinha de água e uma toalha limpando as manchas produzidas pela queima. Enquanto isto cantam: “E fundanga e inã, fundanga inã, inã...” Depois para pemba, pó ritual e de grande valor mágico no Candomblé. Enquanto se canta, o pai-de-santo passa a pemba nos atabaques e nas mãos dos alabês, os quais a espalham sobre os couros; sopra pemba entre a cumieira e o intôto e na porta:

O kipembe o kipemba o iza,
Kasanji o iza d’angola
O kipembe sambagola...

Em seguida começa o xirê. Todas as filhas de santo e ekedis começam a dançar ritualmente em torno do intôto e da cumieira da casa. Cantam ao todo para dezesseis orixás, sendo três cânticos para cada um. Na ordem ritual do xirê, necessariamente se canta primeiro para Exu – sendo três para o homem (Tranca-Rua) e três para a mulher (Maria Padilha) e uma para pedir proteção; com isto, os cânticos para Exu também completam a soma de sete. Também ao “dono da cumieira”, o regente da casa, Ogum, para quem se deve cantar sete músicas. Além do fato de ser o dono da cumieira, em outros terreiros, o xirê costuma começar sempre por Ogum, pois é ele “quem abre os caminhos” segundo um mito no qual este Orixá teria limpado um terreno com o seu facão, fornecido o segredo do ferro aos outros orixás e se tornado rei. Uma das músicas é:

Nkosi (Ogum) e roxi mukumbi
tala mansa dilê
Go e ae ae, go e ae ae, go e ae ae
X
Oluande Nkosi, o sitalange

periódicas passaram a ser feitas em homenagem a ele naquele local, com o intuito de que a população não mais sofresse com as pestes (Prandi, 2001: 219-220). Ainda segundo um ogã do Ogum de Uzambi o “ntoto” representa uma qualidade de Obaluaê, no caso, aquela que o liga aos mortos. Nos candomblés mais ortodoxos (ketu) da Bahia existe uma estrutura similar, o “poste central”, onde está plantado o axé da casa (segredo), também localizado no centro do barracão. Bastide (2001, pp. 83-85; 1973, pp. 325-333) aponta para estruturas similares no Piauí (a guma) e no Haiti e Trinidad (o poteau-mitan). O autor sugere para estas, duas re-interpretações míticas possíveis, uma ligada a Iroco (árvore consagrada) e outra, mais verossímil, ligada ao mito de criação do céu e da terra, representados pela união mítica de Obatalá (Oxalá) e Odudua – céu e terra. Dessa união teria nascido Aganju (o firmamento) e Iemanjá (as águas). Ver também, sobre os mitos de separação do céu e da terra, Elbein dos Santos (2002, pp. 53-59). De todo modo, a cumieira e o intôto, bem como o poste central, a guma e o poteau-mitan, simbolizam o canal de comunicação energética entre o mundo sobrenatural e o mundo terreno.

Oluande nkosi o sitalanga...

X

A nkosi e... tata keualembe

A nkosi e... tata keualembe

Nkosi e e...

Canta-se em seguida para Cabila (correspondente a Oxossi em Angola), que junto com Ogum, rege a cumieira da casa:

Si, si a koke ia ia

Si, si a koke ia ia

A koke gongobila,

A koke iaia

Nesta cantiga diz-se que Cabila (Oxossi) é o inkice (orixá) da fartura. Depois canta-se para Catendê (Ossãe), o inkisi das folhas, e que teria ensinado todos os segredos das ervas a Cabila: "katendê, e e, katendê, katendenganga, katende, a luanda ê...". Depois canta-se para Angorô, Kaviungo (Obaluaiê): "panzuê, azuêlo, nganga miro, azuelo, nganga miro" (corajosamente quem fala é o senhor da medicina). Canta-se para Tempo, inkice que rege as estações do ano e as condições climáticas; para Nzazi (Xangô), o "advogado" e "juiz", o "dono da justiça"; para Matamba (a guerreira Iansã). Para Ndanda Nlunda (a charmosa e vaidosa Oxum); para Kaiala (Iemanjá, a deusa e rainha dos mares); para Zumbaranda (Naná).

Faz-se uma pequena pausa após o encerramento do xirê, que dura em média uns quinze minutos. Durante este tempo as pessoas saem do barracão para fumar, conversar sobre o andamento da festa e assuntos do dia-a-dia. Pouco tempo depois os atabaques começam a tocar novamente e uma ekedi, ou um ogã, vêm até o lado de fora e chamam as pessoas para que retornem ao interior do barracão. Então se canta:

Ó, abre-te campo formoso

Ó, abre-te campo formoso

Cheio de tanta alegria

Cheio de tanta alegria

Onde mora seu Trovezeiro

Onde mora seu Trovezeiro

E a hóstia consagrada

E a hóstia consagrada...
X
Estrela no céu brilhou
A mata escureceu (bis)
E cadê Trovezeiro de Aruanda
Que até agora não apareceu...
Aqui nessa aldeia tem um caboclo
Que ele é um real
Ele não mora longe
Mora aqui mesmo nesse zanzuá...
X
Maré já encheu
Maré já vazou
E de longe, bem longe
Avistei ira ira
Na sua casinha coberta de sapé
Seu arco e sua flecha
Sua cabana sadimé
Ô ira, ira, ira rá rá
Ô ira, ira, ira rá rá...
Cadê seu Trovezeiro,
Que não vi ele chegar...

Com isto invoca-se o caboclo da casa, Trovezeiro. Este baixa no seu cavalo, o tata da casa, e junto com ele os caboclos dos filhos-de-santo: Caboclo Oxóssi, Sultão das Matas, o Caboclo Eru, Sultão das Matas, Pena Branca, Seu Capangueiro, Rei das Ervas. Pode ser também que outros caboclos baixem em pessoas que não são da casa, mas que estão na festa e não resistem aos apelos dos tambores. Dentre eles, já vi baixar Boiadeiro e Flecha de Prata. Todos, sem distinção, são recolhidos para o interior da casa, voltando em seguida devidamente vestidos, ao passo que se canta em saudação:

Toté, toté de maiangá
Maingolê
Toté de Maiangá
Maiangolê (bis)

São cantadas músicas para todos os caboclos que estão na festa. Para Sultão das Matas:

Sultão, sultão
Sultão é bom irmão
Ele é um caboclo bruto
Mas tem bom coração

Para o Rei das Ervas:

Ele é caboclo, é rei das ervas
Pai divino espírito santo nas horas de deus
Amém,
O divino pai eterno
Ele é caboclo...

Para o Caboclo Eru⁵⁶:

Eru não pisa no chão,
penetra no ar
Que nem gavião....

Mas na maior parte do “sambador” são as músicas devotadas ao “dono da festa”, Trovezeiro, que são entoadas:

Trovezeiro
Vejo no céu o brilho das estrelas
Vejo no mar as águas de Ohara
E no ar sinto o perfume da floresta
De onde vejo Trovezeiro trabalhar

O “samba”, como é chamado, assim transcorre, em um clima alegre e festivo. Todos os presentes se envolvem na aura fêérica instaurada no ambiente, batendo palmas e

⁵⁶O Caboclo Eru se singulariza no complexo gradiente da categoria “caboclo”, já que ele representa a imagem do “caboclo selvagem”, “bárbaro”, “não-domesticado” e que, ademais, é um canibal. Por isto, quando ele baixa deve-se afastar crianças e cachorros do ambiente, para que aquele não os coma. A presença do caboclo Eru também pôde ser notada dentre os índios da Serra do Padeiro, como veremos adiante.

cantando junto com os ogãs e ekedis. Ao contrário do xirê, no momento em que os caboclos estão em terra é permitido a qualquer pessoa puxar um cântico. Como já mencionado, o caráter dessas sessões se diferencia sobremaneira daquele verificado na presença dos orixás, marcada pelo tom cerimonioso. A música e a dança desempenham papéis centrais na dinamização de qualquer candomblé, inclusive na indução do transe, ou “êxtase”, místico. Mas nas sessões de caboclo elas adquirem um outro tom, onde todos são convidados a participar ativamente da festa. Os três alabês (ogãs de toque), em seus respectivos tambores – rum rumpi e lê –, e mais alguém que toca um gã (instrumento metálico), estão atentos a todos os movimentos, por vezes atendendo a um sutil olhar do “dono da festa” que sugere algo, por vezes aumentando a intensidade das batidas para a indução do transe em um cavalo que a ele resiste. Diferentemente dos candomblés ketu onde se tocam os tambores com aguidavis (baquetas), nas casas da nação angola toca-se com as mãos.

Enquanto a relação de comunicação das pessoas com os Orixás deve ser necessariamente mediada por um ogã ou pelo próprio Exu, o mesmo não acontece com relação aos caboclos. É comum que durante as festas os caboclos se comuniquem diretamente com os presentes, e até, por vezes, estes brinquem com aqueles provocando risos generalizados. Neste ponto se aproximam, pelo menos em parte, das sessões de Exu, também demasiadamente informais. Contudo, ao contrário de Exu, os caboclos nunca xingam, com exceção de Marujo o qual, embora subsumido à categoria “caboclos”, nada tem a ver com a imagem do índio brasileiro, do mesmo modo que o Boiadeiro. Deste modo, podemos dizer que a dimensão *trickster* de Exu também pode ser verificada na atuação de alguns caboclos, como os marujos, mas nem todos, pois alguns são demasiadamente sérios, como por exemplo, o Sultão das Matas.

É possível sugerir que a dinamização desta aura envolvente e participativa a qual todos os assistentes são submetidos, mesmo os mais incrédulos e que ali vão por mera curiosidade e atraídos pela alegria da festa, os preparem para a agência profilática que constitui a própria função dos caboclos nos candomblés e a finalidade a que se dirige a sessão. Penso que esta parte da festa, além de dinamizar o próprio axé da casa, envolve a todos psicologicamente, agindo por uma espécie de contágio das “energias positivas”, que desde o início estão sendo dinamizadas pelos “pés-de-vento”. Não constitui, senão, um “meio” para alcançar a finalidade última que é a agência profilática exercida pelos caboclo,

que consiste em retirar dos corpos dos assistentes, por meio de manipulação mágico-ritual, as energias negativas, seja para cura, para uma limpeza corporal ou para o aconselhamento. Continuemos com a descrição da sessão.

Após um longo período de “samba” há um novo intervalo, calando-se os tambores. Os caboclos continuam incorporados, transitando entre o barracão e a área externa, conversando com as pessoas, portando os seus charutos e segurando uma garrafa de cerveja (quente). Neste intervalo sempre é servido algum alimento, que pode ser: mugunzá, milho, arroz doce, amendoim cozido. Por vezes também é servida cerveja (gelada), em copos plásticos, às pessoas. Assim como tudo mais, os alimentos também estão prenhes de axé e não devem ser ingeridos como qualquer outro alimento. Após este intervalo todos retornam ao interior do barracão, para o “sacudimento”. O “dono da festa” e algum outro caboclo se posicionam próximo à porta, cada um de um lado, ao que lhe são entregues pelas ekedis dois amansis – ramos de folhas⁵⁷ (ensabas). Segurando os amansis eles chamam um a um os presentes para que possa ser feito o sacudimento. As pessoas devem retirar todos os acessórios, como calçados, brincos, colares, óculos e etc. Feito isto, a entidade passa os amansis nos braços, no tórax e nas costas, em volta da cabeça, sempre de cima para baixo, em direção ao solo; por vezes, faz-se um gesto simbólico de expulsão dos maus fluídos absorvido pelas folhas, movimentando os ramos em direção à porta do barracão; quando feito este último gesto quebram-se os talos das folhas e em seguida são jogadas para o lado de fora do barracão. Tais gestos podem ser traduzidos, simbolicamente, como a retirada das energias negativas. Se trata de uma limpeza de corpo. Após o sacudimento, por vezes, são servidas frutas. No dia 2 de julho, data da comemoração da Independência da Bahia e quando em todos os terreiros que tocam para caboclo realizam-se festas em sua homenagem, dispõe-se no barracão de uma “cabana”⁵⁸, onde estão dispostas muitas frutas: banana, maçãs, mamão, melancia, melão, uva e etc. Na última festa de caboclo do dia 2 de julho, em 2006, o caboclo Trovezeiro de Vizara chamou a

⁵⁷ Os amansis têm sete, ou três, tipos de folhas. Um informante de Dos Santos (1995, p. 120) diz que “tem que ser sete folhas diferentes, sendo três galhos de cada”. Podem ser elas: capianga ou pelegum (lansã); abrecaminho ou arueira (Ogum e Oxóssi); corana; folha-do-velho (Obaluaiê); [Taglota] e São Caetano (Nanã); muricí e brilhantina, mal-me-quer, mirra (Oxum); arruda e etc. A escolha das folhas também pode variar conforme o caso, pois os sacudimentos também são feitos em pessoas fora das sessões ou em casas onde tenham morrido pessoas recentemente, ou que estejam passando por dificuldades financeiras.

⁵⁸ Os assentamentos dos caboclos estão localizados em área externa da casa (nos fundos) que também é chamada de cabana. No dia de festa a eles dedicados há, portanto, um deslocamento do espaço a eles reservado para o interior do barracão. Nos dias normais, contudo, seus assentamentos devem permanecer ao ar livre, já que são espíritos “livres”.

mim e a um colega que convidei para assistir à festa e nos ofertou frutas dizendo: “comam esse comedor sabendo que ela tem axé”. Em seguida pegou mais frutas na cabana e depositou nas mãos do meu colega dizendo que ele as colocasse numa mata qualquer e fizesse os seus pedidos.

No Ogum de Uzambi não pude verificar a presença da “mesa da jurema”, da qual se tem notícia em outros terreiros que tocam para caboclos. O tata me informou que o ritual da jurema é realizado na casa, mas não no dia da festa principal dos caboclos no dia 2 de julho, e sim no dia anterior durante os preparativos para a festa, constituindo em ritual privado ao qual só podem participar os membros orgânicos do terreiro, quando a bebida é servida. A presença da jurema nos candomblés representa mais uma associação destes grupos com elementos de rituais religiosos indígenas do Nordeste brasileiro. Um trabalho recente, *O Tronco da Jurema* (1995) do antropólogo Marco Tromboni Nascimento, analisa a utilização ritual da jurema (*mimosa hostilis*) em rituais xamanísticos de vários povos indígenas do Nordeste, a qual tem a função de facilitar a incorporação dos encantados. Dos Santos (1995: 105) nota que a utilização desta bebida nos candomblés é antiga, citando uma referência da mesma publicada no *Diário de Notícias* de 9 de maio de 1905, quando da invasão da polícia de um Candomblé, onde foi encontrado, dentre outras coisas, “um vaso com uma bebida a que dão o nome de *jurema*”. Contudo, tudo leva a crer que o modo de preparo da jurema dos candomblés não é a mesma verificada entre os povos indígenas. Entre os índios Kiriri, por exemplo, a bebida é preparada a partir da infusão da entrecasca da jurema com um fermentado de milho, enquanto que nos candomblés, ao que parece, é preparada com a entrecasca da jurema, vinho tinto, mel e o sangue de algum animal sacrificado; também me disse o sacerdote do Ogum de Uzambi que pode se utilizar ao invés do vinho suco de uva, ambos representando o sangue de Cristo⁵⁹. De todo modo, a utilização da jurema nos candomblés parece constituir mais uma associação simbólica com os elementos indígenas.

Após a realização do sacudimento, os caboclos continuam em terra para realizar consultas individuais, quando orientam as pessoas sobre os problemas cotidianos, e por vezes lhes sugerem fazer “limpezas de corpo” mais elaboradas.

⁵⁹Depreende-se disso a forte influência católica dos rituais de caboclo. Muitas vezes estas entidades são associadas a Oxalá, que no sincretismo representa Jesus Cristo. Algumas vezes os caboclos são tidos como filho de Oxalá.

III. 4. Novamente Exus e Caboclos: diferentes atribuições e formas de intervenção no sistema

Daí se depreende mais uma diferença da atuação destas entidades com relação àquela desempenhada pelos Exus. Os Exus lidariam com energias “mais pesadas”: inveja, problemas relacionados ao amor, problemas financeiros e etc. Os caboclos, por sua vez, desempenhariam funções profiláticas e curativas e dinamizariam outras energias, mais “puras”. Mais uma vez o sacerdote salienta os domínios de atuação correlacionando-os aos espaços de atribuição de cada categoria: a rua e as encruzilhadas para Exu ; as matas para os caboclos:

No tempo certo, Exu pega aquilo ali e coloca no local de origem, que é a encruzilhada. Que é o local certo de se colocar aquela comida (...) Se eu vou com Exu eu não vou apanhar essa comida de Exu e arriar no mato, não vai resolver nada. A mata pertence aos Caboclos. Então cada um corresponde às suas origens. Se o seu problema é um problema que o Caboclo pode responder, ele vem. Uma limpeza? Exu vai fazer limpeza em quem? Exu não trabalha com limpeza. Exu é uma coisa mais pesada, mais pesada no sentido assim... A própria energia já é diferente, é completamente diferente (Paulo dos S. Neves, 2006).

Dos Santos (1995: 140) contrapõe Exu e Caboclo dizendo que enquanto o primeiro é o elemento primordial de comunicação com os deuses, nada se fazendo sem a sua intermediação, o Caboclo é a comunicação direta com as pessoas presentes, adeptas ou não. Na sua interpretação, os caboclos se diferenciam dos orixás pelo grau de proximidade que estabelecem com as pessoas nas suas festas. Estou de acordo com isto, no entanto, os Exus, assim como os caboclos, estabelecem intimidade similar com os seres humanos. Diz ele que enquanto a comunicação com Exu é intermediada pela ação do pai ou mãe-de-santo, com os caboclos ela é imediata. Vi inúmeras vezes, em festa de Exus, estes se comunicarem diretamente com os presentes, de forma similar à relação verificada entre caboclos e as pessoas, conversando com as pessoas sobre os seus problemas. Ademais, na cosmologia dos Candomblés, Exu é, por si só, um elemento individualizante. Assim como todos os seres sobrenaturais têm um Exu, cada ser humano e todas as coisas têm o seu próprio Exu. A respeito diz Elbein dos Santos (2002: 131):

“Ele é um princípio, que como o axé que representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de *Ifá* (oráculo) “cada um tem o seu próprio Exu e seu próprio *Olórun* (**protomatéria do universo**), em seu corpo, ou “cada ser humano tem seu *Èsu* individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio *Èsu*”, e mais, “se alguém não tivesse *Èsù* seu corpo não poderia existir, não saberia que estava vivo (...)” (grifo nosso).

Se Exu representa o ponto de mediação entre os Orixás e as pessoas, assim como dinamiza potencialmente toda e qualquer transformação pessoal, de modo similar o caboclo desempenha um papel de ligação energética vital para as casas que lhe abrigam. Poderíamos arriscar uma interpretação na qual as duas figuras em questão – Exus e Caboclos – representam o “ponto zero” da dádiva, o elo de ligação que dinamiza um sistema de trocas generalizadas. Mas os caboclos, no caso, somente na medida em que portam os seus próprios Exus. Mauss, ao atentar para o princípio de reciprocidade, percebeu algo para além da obrigação implícita de retribuir o presente dado. A tríade dar – receber – retribuir estava em função direta de um “bem” que estava muito além de cada objeto dado e reciprocado. Este bem era social e “total” no sentido de que constituía uma cadeia que reforça a cada ponto dela uma “energia” - o *mana* polinésio e melanésio, a *orenda* dos iroqueses, o *manitu* dos algonquinos – que sustenta o próprio grupo, a sua coesão e recompõe, ininterruptamente, o seu ciclo integrador. O dom é, realmente, agonístico.

É interessante a este respeito como um informante de Dos Santos (*Op. cit*, pp. 140-141) define a ligação de Exu e Caboclo em termos energéticos:

“Caboclo tem Exu. Se o Caboclo não tivesse Exu, ele não seria uma energia. A energia é o equilíbrio, é a direita, é a esquerda, a frente, o verso. Nem a própria energia é pura. Não existe pureza de religião, do cosmos, de energia, porque a própria natureza não é pura. Aluvaia é um Exu do Caboclo Apavenã. Os Exus de caboclo e de Orixá diferem, porque o caboclo é diferente do Orixá. Em termos de energia é a mesma.”

Como vimos acima, os caboclos, assim como todos os Orixás e tudo mais, portam Exu e, conseqüentemente, axé, cuja manipulação mágico-ritual dos seres humanos deve colocar em equilíbrio – em termos sociológicos – o “caos primordial” do universo. Trata-se, pois, de uma manipulação objetiva da realidade, onde os símbolos, como condensações de significados, tornam possível a própria interpretação da existência e das realidades específicas em que vivem as pessoas. Por isto, como no dizer de Peter Berger (2005: 56), a religião, onde quer que exista, continua a ser significativa na medida em que torna possível a interpretação da existência e, para tanto, “suas definições devem ser capazes de explicar as diferentes esferas da realidade na experiência de cada um”. Esta é a relação dialética de objetivação e subjetivação que torna possível a legitimação da religião. Ela só se torna legítima quando demonstra eficácia, tanto na interpretação quanto na possibilidade de promover mudanças significativas de estado, seja ele físico e/ou afetivo dos seus membros.

No caso em questão, o da incorporação do panteão dos caboclos no universo dos candomblés, nos deparamos com um movimento histórico onde ao quadro explicativo legado pela cosmologia do Candomblé, de herança africana, há um acréscimo ou uma adesão de símbolos propriamente “brasileiros”. À memória religiosa legada pela cosmologia africana incorporam-se elementos mnemônicos “nacionalistas”. Estes elementos de caráter laico foram “magificados” e agora dinamizam uma “energia” de outra natureza. A este respeito é emblemática a distinção que o sacerdote do Ogum de Uzambi faz de Exu e Caboclo:

O caboclo é parte de qualquer desenvolvimento de trabalhos. O caboclo é essencial para trabalhar. Porque, então, os caboclos e os Exus fazem o que o Orixá não pode fazer. Os Exus são chamados escravos. A única diferença que existe entre escravo e caboclo é que um veio da África e o outro é da terra (P. dos S. Neves, 2006).

Atualmente, no Ogum de Uzambi, a cada quinze dias, sempre às quartas-feiras, se realiza uma sessão de consulta com o Exu da casa, Tranca-Rua. A sessão é aberta para quem quiser ir. Pede-se que os consulentes levem em troca duas cervejas ou um champanghe. Na semana que não tem consulta com Exu, se realiza às quintas-feiras um jogo de búzios; pede-se que os consulentes levem, em troca, um pacote de muíla (vela). Até onde pude ver, a sessão não é concorrida, tendo em média seis a dez pessoas para a

consulta. Em consulta particular com Seu Tranca-Rua, perguntou-me diretamente o que eu queria dele. Falei-lhe, de modo excitante, de alguns problemas pessoais, ao que me explicou que isto se devia aos “olhos grossos”, se referindo à “inveja alheia”, e em seguida disse: “isso é o dendê quebrando!”, ao mesmo tempo que fazia um gesto com as mão como se estivesse espremendo o próprio caroço do dendê. Também sorria sarcasticamente. E acrescentou: “mas você pode ficar despreocupado, que tudo vai ficar odara (bonito)”. A consulta foi realizada na casa dos Exus, ou, como disse o tata, no seu “ponto”. Tranca-Rua mostrou-me as suas oferendas – comidas e bebidas – e me apresentou os seus “colegas” ali representados em imagens e símbolos, os “assentamentos” dos Exus: uma pequena imagem de “Seu Zé Pelintra”, Maria Mulambo e Sete Rosas. Ao final sugeriu-me que realizasse uma limpeza de corpo para que me livrasse das energias negativas que pairavam sobre mim. Depois falou que iria mandar que o “seu sacana”, se referindo ao seu cavalo – o tata da casa – preparasse uma conta para que pudesse me salvar e barrar das energias indesejáveis. A mesma foi colocada em meu pescoço em um dia de festa pelo próprio Tranca-Rua. No mesmo dia me foram passadas algumas instruções sobre os preceitos rituais de utilização da conta. Isto significava que a partir de então meus laços com o axé daquela casa foram estreitados, pois passava a carregar comigo o axé e fundamentos a ela atrelados. Nas suas festas, após a chegada da entidade, é recolhido para o interior da casa, para logo em seguida voltar devidamente paramentado – calça e chapéu pretos, uma capa vermelha e preta e empunhando uma grande chave; assim adentra no barracão dançando cadenciadamente sobre o som dos atabaques, e com a chave faz o gesto de quem está trancando e destrancando.

Como pudemos perceber até aqui, não existe candomblé sem axé. E a “ação” dos homens, por meio de ritos propiciatórios e mágicos na manipulação de ervas e objetos outros não fazem senão dinamizar o mundo sagrado – mítico – por meio da experiência mística, cuja finalidade última consiste em produzir efeitos diretos e duradouros sobre os indivíduos e a própria comunidade, ajustando-os. A atuação dialética de Exu, como elemento de intermediação indispensável entre o mundo sobrenatural e o mundo dos homens, sacralizado, é invocada para a promoção do equilíbrio do próprio sistema, que necessita constantemente de sua ação, pois que dinâmico. Ao mesmo tempo abre flancos de possibilidade de novas intervenções no próprio sistema por meio da participação ativa das pessoas. Estas recorrem ao candomblé e a ele na medida em que consiste em “meio”

necessário para o atendimento de demandas postas pelas “situações de vida” específicas. Assim o são com os trabalhos que são levados às encruzilhadas, pois que estas simbolizam as zonas intersticiais da circulação de energias, e de onde serão solapadas pelas próprias fricções a que estão sujeitas para então produzir os efeitos esperados pela manipulação mágica. Podemos dizer que por meio dos “trabalhos” Exu coloca em constante movimento as próprias vontades individuais: a correspondência de um amor desejado, conseguir um emprego, a derrota individual do inimigo, sucesso na carreira profissional, a cura de alguma moléstia, a realização da contra-magia, com a qual se defende de trabalhos de malefício ou os manda de volta.

Com isto também chegamos à discussão sobre participação. Sobre isto, tomamos de empréstimo a noção tal qual esboçada por Bastide (2001, p. 226), segundo a qual “o homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhe na cabeça”. Exu não faz senão ligar as diferentes esferas do cosmos, unindo em um sistema dinâmico, a estrutura mítica e as experiências de vida. Estas comparecem então como revivências míticas e, ao mesmo tempo, como possibilidade de manipulação dos próprios mitos. Ora, a participação, independentemente dos estados afetivos, só podem se formar e se desenvolver a partir de categorias preestabelecidas, de estoques de memória que lhe dão substância laboral (ibid., p. 255). Em termos bourdieusianos, diríamos que o carisma só pode se realizar em toda sua potência por meio de esquemas mais ou menos institucionalizados, que conferem legitimidade e sentido ao habitus que, criativamente, e de modo ad hoc, poderá manipular eficazmente, por exemplo, a ação mágica, qualquer que seja ela.

Assim, a eficácia mágica está circunscrita, relativamente, aos âmbitos de participação dos próprios candomblés. Não valendo, portanto, para aqueles que não lhe depositam crença e legitimidade. Os etnógrafos já teriam demonstrado, neste sentido, que as magias africanas não funcionam contra o homem branco, e que, mesmo numa tribo, as magias de um clã nada podem contra os homens de outro clã (ibid. pp. 257-258). Deste modo, a estrutura social nada mais faria do que reproduzir a estrutura mítica, e a divisão dos homens prolonga a multiplicidade dos deuses, dos heróis civilizadores, ou dos antepassados totêmicos. Assistimos na sociedade brasileira a esta “guerra de deuses”, por assim dizer, quando vemos, por exemplo, católicos ou protestantes renegarem, deslegitimando, as manifestações religiosas de candomblecistas e umbandistas; ou ainda

daqueles que se identificam como ateus e agnósticos e vêm em todas as práticas religiosas manifestações de alienação e/ou histeria. Estes últimos, de fato, devem estar fora do campo de influência das ações mágicas das religiões afro-brasileiras, porquanto não lhe depositam reconhecimento e legitimidade e, ademais, estão, invariavelmente, “protegidos” por seus outros tantos “deuses”. Neste tocante Weber diria que a modernidade instaura uma ordem de encontro e choque entre muitos “deuses”, mesmo daqueles que, como a ciência, tendem a abandonar ou negar a existência do sobrenatural e exaltar a experiência do “concreto” e do “racional”.

Voltemos então, ainda sob o viés da participação, à questão dos caboclos nos Candomblés. Antes, façamos uma retomada da comparação empreendida por Bastide (ibid. pp. 72-73) entre algumas crenças de Cuba e da Bahia. Em Cuba persistiria a crença tenaz na espiritualidade da floresta; nela estão os *Santos*; nela eles nascem assim como a própria religião; nela residem Eleguá, Ogum, Oxóssi, Ocô, Aiê, Xangô, Alaguna; assim como os eguns (mortos) – Elecô, Icu, Ibaiê. Não que nos Candomblés se negue o “encantamento” das florestas e das matas em geral. A diferença, para Bastide, estaria no fato de que na Bahia os orixás não vivem no mato ou na floresta, mas sim na África, e de lá viriam atraídos pelo sangue dos sacrifícios e pelo toque dos tambores, seja para comer, seja para dançar encarnados nos corpos de seus cavalos. Assim, a primeira oposição entre sagrado e profano nos candomblés, segundo o autor, corresponderia à oposição entre África e Brasil. Sugere o autor, de modo romântico, que o sagrado nos candomblés, como em outras religiões afro-brasileiras, só pode existir na medida em que a África é transportada de um continente para o outro. Haveria aí, portanto, uma consagração da pátria de exílio por meio da sua africanização e o candomblé seria assim transformado em um pedaço da África.

Talvez a interpretação do autor seja heurística do ponto de vista êmico de alguns candomblés, comprometidos com o movimento revivalista africano, mas de modo algum parece demonstrar sustentabilidade a hipótese de uma homogeneidade desta abordagem. Tanto que o seu livro, explica ele, se restringe à análise daqueles candomblés que mantêm maior fidedignidade dos ritos africanos. Daí ser titulado no singular – *O Candomblé da Bahia*. Procedeu deste modo a um enaltecimento de “traços tradicionais africanos” em detrimento de outros, supostamente mais sincretizados que os primeiros, como o são os “candomblés de caboclo”.

Neste sentido a presença dos caboclos nos candomblés parece incidir em um contraponto interessante ao africanismo expressado na cosmologia erigida a partir da experiência da diáspora. Ao lado das entidades sobrenaturais africanas surgem as entidades propriamente brasileiras, identificadas como os “donos da terra”, associadas diretamente ao elemento indígena e enaltecidas como elemento de genuinidade nacional. Ainda que adaptado apenas idealmente à imagem do índio e modelado segundo os padrões cosmológicos e de performance ritual africanos, estas entidades “brasileiras” afirmam no interior do culto a identidade híbrida da própria associação religiosa que lhe abriga. Neste sentido, podemos pensar em um gradiente diferenciado que os cultos de caboclos introduzem no conjunto das casas de candomblé. Enquanto alguns terreiros tendem a se identificar em maior grau com os elementos africanos, admitindo apenas em parte a presença dos caboclos (como no caso dos terreiros mais ortodoxos que tocam reservadamente, mas já admitindo-lhe algum reconhecimento), outros tendem a salientar o caráter híbrido da identidade, com o compartilhamento aberto das significações africanas e brasileiras.

A transmutação do “herói civilizacional” da Independência Baiana para o herói mítico nacional do candomblé opera a construção de zonas intersticiais e porosas no universo político candomblecista como um todo. O que Bastide nos relata a respeito da identificação tenaz dos Santos de Cuba com a floresta e a mata também pode ser notada, de forma similar, na ligação estreita entre os “caboclos” e os elementos da natureza. Nas concepções correntes sobre estas entidades nos Candomblés, eles são vistos como seres diretamente ligados às matas (índios) e ao meio rural (Boiadeiros), detendo um vasto conhecimento das ervas e de suas formas de manipulação para fins terapêuticos. Em parte os caboclos passam a desempenhar uma atividade antes tão somente exercida pelo sacerdote conhecido como babalaô (antigamente encarregado do culto de Ifá – o oráculo – e hoje advinho) e, por outro lado, pelo babalossaim (pai-de-santo e sacerdote encarregado da colheita e manipulação das ervas) (ibid. pp. 124-125).

Nos candomblés, o babalorixá ou a ialorixá não podem dispensar as ervas sagradas, as quais são indispensáveis em quase tudo que se faz: nos processos de iniciação, no batismo dos tambores e e mesmo na existência cotidiana dos(as) iaôs, em que são obrigados a recorrer à virtude das ervas. Neste caso, em geral uma vez por semana, no dia dedicado ao “dono da cabeça”, tomam um banho com folhas, em cuja composição estão

ligados simbolicamente ao respectivo orixá, “o banho de amansi”, ou seja, de purificação. É o Orixá Ossaim que representa a conjunção das forças mágicas emanadas das ervas. O babalossaim é um sacerdote direto de Ossaim, e cabe a ele, como vimos, colher as ervas e prepará-las ritualmente para cada finalidade específica. Assim como Ifá, Ossaim não se encarna, do mesmo modo que o babalaô e o babalossaim não entram em transe.

Deste modo, se pensarmos nas qualidades e nas funções encarnadas pelos caboclos nos candomblés, podemos sugerir uma interpretação interessante acerca do fenômeno. Há na produção destas entidades uma condensação das funções exercidas pelos dois sacerdotes – o babalaô e o babalossaim. Diferentemente destes, os caboclos não pertencem a este mundo, são “pés-de-vento”, e estão diretamente ligados a Ossaim e a Oxóssi⁶⁰. Pois todos eles vivem na mata. Ossaim é o rei das matas e a ele estão subordinados os caboclos, nada se fazendo sem a sua permissão. A associação é permitida pelas características típicas dos índios, como aquele que usa arco e flecha e cabaça, assim como Oxóssi, e como Ossaim detêm conhecimentos das ervas. E é deste reino encantado, do reino mítico de Aruanda, não-urbano e não-civilizado, que os caboclos vêm para exercer a sua agência profilática e oracular. É vigente também a concepção de que este encantou, se tornando em entidade livre, que vive imiscuída na natureza. Como Ossaim não pode existir onde a urbanização se desenvolveu, e também os caboclos não podem aí existir. São do domínio da natureza, do semi-selvagem, não completamente domesticados, com exceção do Boiadeiro.

O Boiadeiro complexifica ainda mais a reflexão, pois que ele não é selvagem, já tendo sido “domesticado”. Mas, no entanto, a categoria não está inclusa completamente nos ideais comportamentais da civilização e da urbanidade. A categoria caboclo, então, passou também a abrigar personagens tipicamente regionais – além do Boiadeiro, Marujo (beberrão e mulherengo). Muito embora quando se refere à categoria Caboclo esteja se

⁶⁰Em um mito se descreve o rapto de Oxóssi por Ossaim. Oxóssi era destemido e independente e em outros mitos que envolve esta entidade é comum encontrar referências de seu descomprimento com tabus relacionados à caça. Neste, especificamente, sua mãe Iemanjá teve maus pressentimentos, ao que consultou o babalaô; o advinho então lhe disse que proibisse Oxóssi de caçar nas matas, pois Ossaim, rei das florestas poderia lá aprisioná-lo; Assim o fez Iemanjá, dizendo-lhe que nunca mais fosse à floresta; mas Oxóssi desobedeceu-lhe e foi caçar assim mesmo; um dia encontrou Ossaim que lhe deu de beber um preparado; Oxóssi perdeu a memória e Ossaim banhou o caçador com abôs misteriosos e ele ficou morando no mato com Ossaim; Ogum saiu à procura do irmão, tendo-o encontrado e trazendo-o de volta para casa; mas Iemanjá não perdoou o filho desobediente e não o quis receber em casa; com isto ele voltou para a floresta e lá mora até hoje com Ossaim; Ogum por sua vez brigou com a mãe e foi morar na estrada. Iemanjá, muito triste, chorou tanto que as suas lágrimas ganharam volume e curso até se transformar num rio (PRANDI, 2001, pp. 120-121). Oxóssi também é tido como caçador de Ossaim.

referindo quase diretamente aos índios, ainda assim se admitem estas outras entidades. Assim, surge a classificação: “caboclos de pena” e “caboclos que não são de pena”. De todo modo, todos eles – índios, vaqueiros e marinheiros – expressam características em comum, que também são exaltadas nas suas performances do transe: gestos largos em contraposição ao auto-controle do modo de vida civilizado; a ausência de cerimiosidade e exaltação do caráter falador e brincalhão do homem simples; a liberdade e a integração com elementos da natureza – as matas para os índios, o campo e o convívio com os animais para os boiadeiros e o mar e a vida desregrada para os marujos. Todos eles, no entanto, representam o meio-termo entre a natureza e a cultura, e no caso dos índios, entre o selvagem e o civilizado. Propõe Dos Santos (1995 p. 144) que o caboclo é da natureza bruta que se culturalizou, ao passo que os Orixás pertenceriam ao domínio da cultura. Daí a relação com o mito de transformação de Odé (homem) em Oxóssi (Orixá); daquele que a despeito das restrições impostas à caça no dia da festa de Ifá, e não obedecendo aos conselhos de Oxum, instintivamente saiu para caçar, ocasionando a sua morte e um conseqüente processo de depuração a partir do qual se transforma em Orixá.

Do mesmo modo, ainda que os caboclos mantenham as características do não-civilizado (destemido, valente, livre), por outro lado passam por um processo de “lapidação” e “desenvolvimento” espiritual, que o tornarão aptos a desempenharem as funções de “conselheiro” e mestre terapeuta.

São estas entidades associadas ao “homem simples”, mas, e por isto mesmo, dotados de uma opulenta cultura espiritual, que descem em terra por meio de seus cavalos para realizar “boas ações”. Fazem tudo na “caridade”, quase desinteressados, em prol daqueles que como eles são pessoas simples e precisam da sua assistência. Neste ponto os caboclos parecem se afastar deveras da figura de Exu. Se compartilham de características similares no que tange ao desempenho de suas funções no sistema religioso, já que Orixá não “trabalha”, do mesmo modo se distanciam na medida em que os caboclos não carregam consigo os aspectos ambivalentes de Exu, sobretudo aqueles ligados aos malefícios, e não atendem a pedidos meramente utilitários, à lógica do “toma lá dá cá”. Se Exu representa a reunião de todos os sentimentos humanos e de suas ambivalências constitutivas, o que torna por si só, o sistema dinâmico e aberto, o caboclo, ainda que prene de Exu (poder transformador) é agenciado a serviço, exclusivamente, das ações

profiláticas e um desenvolvimento espiritual positivo: limpezas de corpo, cura religiosa e orientação para a vida.

Com isto parece haver um movimento não só de depuração, como de racionalização das próprias práticas religiosas no seio dos candomblés que lhe abrigam e dinamizam abertamente. Daí talvez se depreenda, com toda força, a assimilação de princípios católicos – como o da caridade – e kardecistas (como o de desenvolvimento e a distinção entre “espíritos obsessores” e “espíritos de luz”). Mas ao contrário de grande parcela do campo umbandista, que tendeu a retirar a figura ambivalente de Exu, exarcebando-lhe o caráter do malefício, esses candomblés parecem ter conseguido manter, criativamente, a coexistência dos princípios cosmológicos de legado africano e outros construídos à luz do racionalismo cristão e do positivismo kardecista.

De todo modo, pode se dizer que a coexistência de tais princípios não só é possível, como do ponto de vista da criatividade com que se processaram as analogias entre estes se demonstra extremamente profícua e eficaz. Mais interessante por ter se processado no interior de uma típica associação popular a apreensão de elementos da “cultura popular” constituída no imaginário social – índios, boiadeiros, marujos. Transformados em entidades místicas e míticas que vêm do reino sobrenatural em socorro dos filhos e filhas na terra, colocando em prática um sistema de compensações para as demandas que estão postas na vida cotidiana dos mesmos. São as figuras estereotípicas de homens simples que baixam para fazer o bem a pessoas simples e necessitadas. Daí o princípio de caridade ser tão reafirmado nessas sessões.

O princípio de caridade, contudo, não é exclusivo dos terreiros que agenciam por meio dos caboclos. Em geral, as casas de candomblé se constituem como associações de ajuda mútua, dentre elas as casas mais tradicionais, como o Gantois, onde a sua mãe-de-santo mais célebre, Mãe Menininha, sempre fez questão de salientar a “caridade” desempenhada pelo seu Ilê Axé. Um informante dissera-me recentemente: “não existe casa de candomblé que não faça caridade; se não fizer caridade não é candomblé” (Robson, 2006). Mas ao que parece, nos terreiros onde os caboclos têm cerimônias próprias e abertas, houve uma institucionalização de suas funções nestes termos.

III.5. Algumas comparações com outros fenômenos religiosos

Nascimento, em *O Tronco da Jurema*, atenta para as muitas semelhanças entre rituais xamanísticos indígenas do Nordeste e os cultos aos caboclos realizados em *casas* de candomblé angola. Para tal, relembra e cita alguns cânticos e reverências aos caboclos, os quais deixam transparecer evidências de vários elementos simbólicos originários da tradição indígena nordestina, como por exemplo:

“Seu curandeiro
Sua mesa é pura
Senhores mestres
Saber curar”
(DOS SANTOS, 1995)

Do cântico citado acima, podemos perceber a presença de dois elementos compartilhados pelos diferentes contextos observados: os termos “mesa” e “mestres”. Existem indícios muito fortes que autorizam acreditar que o elemento “mesa” seja tributário de uma influência espírita no xamanismo indígena, mais particularmente nos *Torés*, e, de alguma forma, já incorporado também ao universo de significação dos candomblés de origem angola. Por sua vez, o termo “mestre”, na acepção indígena, designa tanto os *encantados* – entidades sobrenaturais – quanto os agentes religiosos que os incorporam.

Ainda para Nascimento, outra similaridade que pode ser notada entre o chamado “candomblé de caboclo” e as expressões religiosas dos índios nordestinos é a concepção dos “caboclos” como entidades vivas, e não espíritos de mortos, como ocorre no espiritismo, evidenciando mais um traço de contigüidade e homologia das estruturas simbólicas observadas. Assim, para ele, só nos terreiros em que existe a preocupação em demarcar uma maior distância dos orixás em relação aos “caboclos” – sobretudo aqueles tributários da tradição “nagô”, – é que este último é visto como um “egum” – espírito de morto, o que não ocorreria, como já foi dito, nos terreiros que cultuam abertamente o “caboclo” – quase sempre herdeiros da tradição angola.

Mas tendo a reiterar ainda mais a porosidade no interior dos cultos de caboclo nos candomblés sobre esta concepção. Nos candomblés de Salvador parece não existir

consenso neste ponto. Por vezes acredita-se que ele encantou para se constituir em entidade, algo próximo das cosmologias indígena dos encantados, assim como da própria cosmologia mítica africana da transformação de homens em orixás. No entanto, se diferencia, sobremaneira, do tipo de ligação estabelecida entre Orixá e pessoa, na medida em que para receber caboclo a pessoa não “raspa”, ou seja, não passa pelo processo de iniciação que fixa o Orixá na cabeça do iniciado. Como me disse um informante de um outro terreiro – o Ilê Axé Oiá Simbalé⁶¹: “Caboclo já nasce pronto” (Robson, 2006). Assim, a ligação estabelecida entre a entidade e a pessoa se dá de modo quase natural. Ele começa a se manifestar, e pode ser, inclusive, uma entidade com um nome até então desconhecido, que veio de alguma tribo distante e desce em terra para “fazer o bem”. No entanto, a sua passagem pode estar condicionada pela ligação estabelecida entre um Orixá e um caboclo. O mesmo informante acima mencionado me disse que o caboclo Laço de Couro (um boiadeiro) é de Ogunjá, Flecha de Prata é de Oxum, Serra Nova é caboclo do inkice Tempo, tendo este permitido que ele “passasse”:

“Serra Nova é de Tempo, foi Tempo que trouxe, permitiu que ele passasse (...) Caboclo é mata, né? É floresta. Então Tempo permitiu aquele caboclo incorporar, deu vida né? Na verdade cada Orixá vai buscar o seu próprio caboclo. Orixá é vivo, né? Dentro da mata ele é vivo. Ele vai buscar seu próprio caboclo, seu próprio erê. É como quem dissesse assim, ele escolheu de dedo quem ele queria que fizesse parte da família dele (Robson Nascimento, 2006).

Quando perguntado ao informante se ele recebia mais de um caboclo, ele respondeu: “na verdade é uma aldeia!”. Primeiro teria recebido o caboclo Flecha de Prata, na primeira casa que freqüentou, e na outra, em que estava quando da realização da entrevista, foram invocados Marujo e, por último, Serra Nova. Entre todos, sobressai o caboclo ligado ao dono do seu orí (cabeça), no caso, o caboclo Serra Nova ligado a Tempo. Ainda faz uma distinção interessante entre Flecha de Prata e Serra Nova – enquanto o

⁶¹Este terreiro está localizado no bairro da Valéria, próximo a Pirajá e que não difere muito deste em suas características gerais. Sobre o nome do terreiro: Oiá é a mesma Iansã e Simbalé se refere a uma qualidade desta entidade, que está ligada aos eguns (mortos). Em mito descrito por Prandi (2001, p. 308) Oiá recebe de Obaluaê, como recompensa por ter dançado com ele numa festa, a primazia sobre o reino dos mortos, tendo se tornado “Oiá Igbalé - condutora dos mortos”. O informante ainda dissera que o terreiro por ele frequentado, quando da entrevista é de Ketu, mais propriamente, “Alaketô”, e que dificilmente se encontra hoje em Salvador um terreiro keto ou jêje “puro”; e mais, que quase todos os terreiros tocam para caboclo.

primeiro é um “caboclo menino, caboclo novo, mais agressivo, que bebe mais, caboclo de samba”, o segundo é “calmo, gosta de conversar, caboclo de consulta, pra orientar”. Vemos aí também outro princípio classificatório, dentre os caboclos, que introduz outros gradientes e matizes. O que é “mais novo” gosta de samba e também é mais agressivo e bebe mais, enquanto o outro é mais calmo e próprio para consultas e orientação em geral. A referência a idade do caboclo é sugestiva para se pensar sobre a própria noção de “desenvolvimento” de ambos, sendo que o segundo denotaria um maior preparo para lidar com a resolução dos problemas alheios.

Também, na sua concepção, caboclo é o espírito de alguém que já viveu, morreu, e se transformou em espírito de luz; e completa a explicação dizendo que o caboclo é uma herança do espiritismo de Umbanda. Ao mesmo tempo reproduz as concepções de brasilianidade e de africanismo, associando-as diretamente a matrizes, respectivamente a Umbanda e os terreiros mais ortodoxos de Ketu e Jêje:

“Caboclo é vivo, eu acredito que caboclo seja vivo, mas vivo assim, ele vive na mata, não dizendo assim: que ele tá vivo! Vivo porque... Na verdade ele é o espírito de alguém que já morreu, né? É espiritismo, é umbanda. Caboclo é Umbanda. Porque não existe caboclo no ketu, não existe caboclo no jêje. Angola tem muita influência de Umbanda. Porque caboclo é brasileiro. Porque em outros países onde existe candomblé não existe caboclo. Caboclo é uma coisa originária do Brasil. Então a nação que cultuou caboclo foi Angola, a nação que trouxe caboclo pro candomblé foi o Angola, mas caboclo é de Umbanda. Porque caboclo é o espírito de um índio, ou de um pescador [martim-pescador], ou os que são chamados “de couro”, que já eram curandeiros, que saía de um lugar pra outro em cima de um cavalo, com uma capanga, né? Morreram, aí passaram a incorporar. Caboclo cura, caboclo conhece folha, conhece tudo que é ligado a cura. Entendeu? E os índios também tinham essa influência de curar com ervas (ibid.).

O mais interessante da concepção deste adepto é que ele, quando da entrevista, era iniciante de um terreiro por ele denominado de nação “Alaketu”⁶², mas onde os caboclos têm enorme destaque e estão também institucionalizados como curadores. Vi algumas vezes o informante incorporado com o seu caboclo Flecha de Prata no terreiro Ogum de Uzambi, tendo imaginado que ele era filho-de-santo daquela casa. Mas ele me explicou o

⁶²Com isto o informante estava querendo dizer que não era de ketu, e sim um terreiro de tradição mista. Faz questão de frisar que dificilmente se encontra um terreiro de ketu, ou jeje, puro, em Salvador.

motivo de estar frequentando aquele terreiro. O motivo era que o seu Exu estava pedindo para “comer”, mas seu pai-de-santo se negava veementemente a “dar comida a Exu” na sua casa, tendo-o instruído a procurar uma casa onde ele pudesse ofertar o sacrifício exigido por Exu. Diante da concepção que o adepto tem acerca dos caboclos como “espíritos de mortos” e do fato desta casa afastar o culto de Exu da sua dinâmica, é possível imaginar que ela esteja muito próxima de uma tradição umbandista menos africanizada. Mas de forma alguma acredito que seja possível taxá-la de umbanda “disfarçada” de candomblé, pois que o princípio de auto-identificação já lhe confere identidade própria. Muito recentemente tive a notícia surpreendente de que o “santo” deste informante “fugira da casa”, tendo se negado a ser “feito” lá; exigiu que fosse feito em outro lugar e o mesmo já está recolhido para ser feito do inkice Tempo em um terreiro angola, situado no bairro da Liberdade.

Mais uma vez nos defrontamos com a extrema plasticidade das fronteiras entre as nações. Os trânsitos dos adeptos entre as mais distintas “tradições” tornam os sub-campos e tradições extremamente permeáveis a re-interpretações por parte dos próprios agentes religiosos, sejam eles produtores (sacerdotes) ou consumidores (adeptos e clientes). Aliás, a própria dicotomia produtores X consumidores, deste ponto de vista, demonstra fragilidade diante de tais fenômenos.

Cabe aqui fazer referência a um tipo particular de expressão religiosa encontrada entre os índios Kiriri até um pouco antes do processo de re-organização política e re-afirmação étnica ocorrida entre o final da década de 1970 e princípios de 1980⁶³. Várias pessoas da comunidade mencionam D. Romana – já falecida –, como sendo uma das principais agentes de um tipo de “sessão”, para onde muitas pessoas acorriam em busca de cura para problemas vários. A própria Romana descreve o caráter das sessões:

Tinha era festa minha filha, fazia era festa lá em casa com esses... esses trabalho, quando era tempo de, de fogueira, [PI] botava água, de, de abóbora, de batata, de tudo, de aipim de tudo, era uma festona em minha casa (...) Também um... tudo de graça, tudo na caridade, não peguei num tostão, graças a Deus! (...) curou e muita gente mesmo e na força de Deus, tinha muita gente doente, que nesse tempo tinha muita gente sem saber o que é [PI] doía uma perna, doía um braço, doeu uma coisa e... corria lá pra casa, chegava lá [sentava] o ramo, rezava, rezava, rezava e fazia assim: parece que já tô bom; eu digo:

⁶³Ver Brasileiro, Sheila (1995)

Graças a Deus! Deus é mais né não? Que Deus é mais. Graças a Deus eu sarei muita gente. (D. Romana, 2002)

Nascimento (1994, p. 96) também atenta, argutamente, para o fato de que a concepção do “caboclo” como curandeiro e conselheiro é a mesma dos catimbós nordestinos de Pernambuco, da Paraíba e do Rio Grande do Norte, dos “Torés misturados” de Alagoas e Sergipe, dos xangôs pernambucanos, dos Torés dos índios nordestinos, e a mesma nos candomblés baianos.

No Maranhão encontramos uma boa síntese desses trânsitos. A Casa de Fanti-Ashanti foi fundada em 1954 por um “curador” (pajé) e em 1958 foi “assentada” como Casa de Mina quando da inauguração de seu barracão; em 1980 passou a responder também por Candomblé. Na casa de Fanti-Ashanti as entidades caboclas são recebidas, então, nas suas variantes Tambor de Mina, Cura, Candomblé (de caboclo) ou Samba Angola. Esta última, em especial, pelas descrições do autor, se aproxima demasiadamente dos rituais de caboclo realizados nos terreiros Angola de Salvador, e foram ali introduzidas pela influências de Candomblés baianos, após 1981. Também se encontra no Maranhão a presença forte de caboclos na Umbanda Omolocô, do Pai Ribamar. E recentemente tive notícias desta variante de Umbanda, mais africanista, em Fortaleza no Ceará. Ao que parece, o peso da presença dos caboclos só é diminuído nas casas Mina-Jêje, mais atreladas aos ideais de preservação africanas, e onde se fala mais dos “voduns” das pessoas do que nos seus caboclos, embora estes também baixem ali (FERRETI, 1991).

Pelas descrições feitas por D. Romana, os “guias” – que correspondem igualmente aos termos *caboclo*, *encantado* e *mestre* – incorporavam nela para “trabalhar” e o marido dela auxiliava na “mesa”. Podemos aqui notar a proeminência de mais uma homologia com o modelo de culto kardecista. D. Romana continua dizendo que o seu “guia” de “trabalhar” – curar e resolver problemas espirituais – se chamava “Jaguarará”⁶⁴, enquanto que o de seu marido se chamava “Defensor” – que era o caboclo que doutrinava os “espíritos sofredores”: Jaguarará era o meu, deu trabalhar, passar remédio pro povo, rezar, de quem precisava, e o outro era de doutrinara ... (ibid.) Os guias descritos por D. Romana

⁶⁴Interessante o relato de D. Romana, na mesma entrevista, acerca do processo de iniciação pelo qual passou antes de começar a “trabalhar” por meio de seus guias. Pois teve que passar por um processo de “limpeza do guia”, tendo procurado, para tanto, um mestre chamado Antônio. Passou por uma série de banhos para limpar o guia. Tendo isto sido feito o mestre disse-lhe que a partir de então já poderia colocar a sua própria “mesa”.

se assemelham e muito aos encontrados em qualquer sessão umbandista, e chegam a ser referenciados por adeptos de candomblé.

Julieta, filha de D. Romana, complementa na mesma entrevista:

Ela recebia... [TI] e agora, o marido dela que era meu pai, adoutrinava, perguntava pra eles o que é que eles queria... se queria o perdão, se queria [PI] alguma promessa, alguma coisa, aí ele falava, doutrinava.

Também no Ogum de Uzambi há uma classificação dos caboclos quanto ao seu estágio espiritual, como relata o sacerdote:

“(...) tem pessoas, tem pessoas que pode até vir esse caboclo antes de fazer, antes até mesmo de fazer, como já pude contemplar pessoas que não chegou a fazer o fundamento, mas que freqüentava e esse caboclo teve a oportunidade de... dele se desenvolver e a pessoa já saber quem é. Ele não tá lapidado, talvez você pode... possa até usar assim... um caboclo pagão, ele ainda não foi... não recebeu aqueles cuidados que deveria ser.” (P. dos S. Neves., 2003)

A descontinuidade da semelhança reside no fato de que, no candomblé, cada iniciado é regido por um caboclo individual, sendo que este – seja ele “lapidado” ou “pagão” – “baixa” em seu respectivo “cavalo”, enquanto que no tipo de “sessão” anteriormente citado, todos os espíritos, “sofredores” ou “doutrinados”, encontram agência naquela que preside a mesa (D. Romana), sendo esta auxiliada pela ação doutrinadora que seu marido exercia.

Ainda recentemente, entre dezembro de 2006 e fevereiro de 2007, estive por dois curtos períodos numa área indígena localizada no município de Buerarema, próximo a Ilhéus, no Sul da Bahia. Trata-se de uma comunidade que se auto-identifica como “Índios Tupinambás da Serra do Padeiro”. Eles também, como os Kiriri e muitas comunidades do Nordeste, passam por um processo político de re-afirmação identitária, que parece ter ganhado força após a controversa comemoração dos 500 anos do Brasil realizada em Porto Seguro em 2000. Nesta comunidade é possível notar um tipo de organização religiosa extremamente híbrida também, com elementos do catolicismo e da umbanda desafricanizada. A “casa do santo”, como é chamada, tem em seu teto fitas dependuradas de cor azul e branco, um altar contendo muitas imagens católicas – Nossa Senhora, Cosme

e Damião, a santa negra Nossa Senhora do Rosário, dentre outros –, uma foto de Seu João de Nô, pai de Seu Lírio (o atual pajé) e que teria passado o seu poder de cura e vidência ao filho pouco antes do seu falecimento; em cima do altar se encontra um cocar que é usado por seu Lírio nas festas e em outros momentos. Numa salinha, localizada logo atrás do altar que está na sala central, constam outras imagens de entidades também cultuadas no local, dentre elas Preto-velho e Martim-pescador. Assim como nos Candomblés e na Umbanda também comparecem os encantados Sultão das Matas, Caboclo Gentil, Tupinambá e o canibal Eru. A religião local é chamada de “sessão de encante” e oferece a quem quer que seja – índios e não-índios – tratamentos espirituais. Como nos Candomblés, sobretudo as ações curativas e profiláticas ofertadas pelos caboclos, a sessão de encante se dirige a uma luta contra as muitas enfermidades do corpo, transtornos psíquicos – muitas das vezes tendo por causa a ação de um espírito obsessivo – por via do tratamento medicinal com ervas, que abundam no próprio território. Dona Maria, esposa de Seu Lírio, tem um conhecimento extensivo das ervas e dos preceitos religiosos a elas atrelados, e é responsável tanto pela colheita quanto pelo preparo das infusões e chás. Numa das vezes que estive na Serra do Padeiro pude presenciar o tratamento de um rapaz não-índio que tinha problemas de alcoolismo. Lá fora levado pelo pai e pelo irmão (que já passara pelo mesmo tratamento) para ser tratado pelos encantados. Permaneceu alguns dias no local, tomando banhos de folhas, chás e infusões; a explicação para o problema foi a de que um espírito desencarnado e obsessivo de um parente haveria nele “encostado”, depois de crises conjugais. Quando foi embora da Serra do Padeiro, já em melhor estado, Seu Lírio explicou-lhe que parte do problema era da sua alçada, pois que de natureza espiritual, mas outra necessitava de intervenção médica, instruindo a ele e a seus parentes que buscasse acompanhamento médico. Aí também o exercício da caridade é exaltado como uma das virtudes da religião local.

Os índios da Serra do Padeiro fazem questão de frisar a diferença de sua religião com a dos candomblés e dizem, insistentemente, que ela nada tem a ver com esta. Em parte, a afirmação recorrente se explica pelo processo político de afirmação da sua identidade indígena, mas também pela forma como são vistos por regionais que fazem questão de frisar a sua não-indianidade, dada a presença marcante de caracteres fenotípicos que acusam a presença da mestiçagem com negros entre a população. Este tipo de preconceito é corriqueiro com os índios do Nordeste, mesmo por parte de povos

amazônicos que muitas vezes se utilizam dos mesmos argumentos para afirmarem um grau mais elevado de indianidade, e ainda por parte de instituições governamentais. De todo modo, é possível notar grande conhecimento dos índios da Serra do Padeiro acerca dessas “coisas de negro”, dessas “coisas de candomblé”, como, por exemplo, quando D. Maria fala que eles não se utilizam de nada com os números 3 ou 7, pois esses números são do Candomblé. Quando têm de se utilizar de folhas, nunca usam três ou sete galhas, mas sim quatro, seis ou nove.

A despeito de todas essas afirmações de afastamento com relação ao candomblé, contudo D. Maria nos fornecera um relato emblemático dos trânsitos existentes entre essas religiões. Mesmo que isto implique na construção das próprias fronteiras, que, acredito, estão sendo constantemente re-arranjadas em função de situações políticas nas quais os mais distintos grupos estão imersos. Relatou-nos o evento, no mínimo curioso, de como Seu João de Nô descobrira o seu poder de vidência e de cura. Em certo momento da sua vida teria ficado louco, pelo menos era o que todos acreditavam, pois gritava e se debatia, chegando ao ponto de terem-no amarrado de corda. Certo dia, enquanto estava amarrado, alguém teria dito algo a ele que o teria desagradado, ao que romperia a corda com uma força extraordinária e inexplicável. Sem saber o que fazer, levaram-no até Ilhéus e de lá seguiram de navio até Salvador, para a casa de Menininha do Gantois. Chegando lá, Menininha teria olhado para ele e dito: “por que vocês trouxeram ele aqui? ele não é d'eu curar dele não, é mais dele curar d'eu; o que ele tem é muito poder”. Mesmo assim Menininha teria aceitado tratar dele, tendo-o recolhido para tratamento espiritual. Após uma estadia naquele terreiro teria voltado para a Serra do Padeiro e começado atuar como curandeiro e vidente de grande poder. Conta-se que ele, nas suas atribuições, adquiriu fama e prestígio na região, sendo procurado amiúde por muitas pessoas para resolver os mais distintos problemas, tudo na caridade⁶⁵. Seu filho, Lírio, que herdara o seu dom, admite que não tem o mesmo poder de vidência que o pai detinha.

É possível notar uma convergência das formas de culto vistas até então – seguindo o modelo kardecista – no que concerne à distinção entre espíritos “desenvolvidos” e “não-desenvolvidos”; entres espíritos de “energia limpa” e os “obcessores”. No caso do

⁶⁵Uma vez por ano, no dia 19 de janeiro, na Serra do Padeiro, a comunidade realiza uma grande festa em dedicada a São Sebastião, onde, além de outras coisas é servido um grande carurú. Há relatos de que neste dia o lugar é hiper-habitado por pessoas de toda a região. Embora estejam em processo de afirmação identitária indígena, o que é válido, tendo a acreditar que têm muitas heranças culturais africanas e bem poderiam se afirmar como quilombolas, que não é o caso. E que assim seja.

candomblé, no entanto, podemos supor, como propõe Santos (1995, p.58), que tal distinção implique, também, numa tradução, por parte dos membros da religião, de concepções acerca do indígena. Desse modo, os caboclos desenvolvidos e não-desenvolvidos expressariam no plano religioso, a distinção que a sociedade nacional usualmente faz entre índios civilizados e índios não-civilizados⁶⁶. Mas não seria a chamada “cultura erudita” que estaria fornecendo muitos dos elementos ideativos que comparecem largamente na visão de mundo das camadas populares? Concepções como as de “atraso” e “progresso”, “selvagem” e “civilizado” são arquétipos universalizados, construídos desde a instauração do debate sobre o que representava o novo mundo e qual era a natureza dos seus habitantes. Os europeus só podem se definir como “civilizados” e as bases de sua “superioridade cultural” quando definem seu justo contrário, paradoxalmente o paraíso idílico nos trópicos e a barbárie dos habitantes do Novo Mundo.

Segundo Bastide (1971, pp. 432-436), o espiritismo chegou ao Brasil por volta de 1863, obtendo êxito imediato. A razão do sucesso com que elementos da tradição kardecista se amalgamaram a diferentes formas de expressão religiosa no Brasil parece encontrar explicação na correspondência que se estabelece entre o seu sistema de valores, calcado nos ideais de fraternidade, amor e caridade, e a condição de penúria a que estavam submetidos alguns segmentos da população brasileira – tanto urbanos quanto rurais. O espiritismo, seguindo a interpretação bastidiana, responde a um desejo de saúde física e espiritual, a uma luta contra a doença e a miséria, contra as enfermidades do corpo que se cura por meio de receitas ditadas pelos espíritos que atuam nos médiuns. Para o mesmo autor, o espiritismo atende a certas necessidades das classes proletárias e deserdadas, tendo sido transformado no meio brasileiro – meio que ainda se confiava mais na eficácia do curandeiro do que na ação do médico, sobretudo se levarmos em conta a função eugenista que este profissional exercia no século XIX⁶⁷. A doutrina desempenha, deste modo, uma

⁶⁶Vimos no anteriormente como a noção de “civilização” adquiriu centralidade no discurso político-cultural do romantismo latino-americano. Após a independência política, todos os esforços foram direcionados no sentido de tornar a América Latina “civilizada”, entendendo-se civilização como uma nova forma de relacionar-se com o mundo, principalmente o centro capitalista. Ver mais em Bernardo Ricupero, *O Romantismo e a Idéia de Nação no Brasil (1830-1870)*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, (pp. 27-8).

⁶⁷Atenta Lília Schwarcz (1993, p. 236) que, enquanto na Bahia o discurso eugênico representou uma acomodação, haja vista que a raça tinha uma solução no branqueamento, no Rio de Janeiro levou a uma atuação cada vez mais agressiva. Assim, levaram adiante amplos programas de vacinação compulsória. Tratava-se de uma modalidade de controle, já que estava em questão a possibilidade de eliminar a descendência não-desejável. Não é a toa que o Brasil se tornaria local atrativo para muitos pesquisadores estrangeiros interessados na “engenharia social”, cujo princípio se pauta no modelo de intervenção fornecido pela biologia, a exemplo dos grandes jardins da era vitoriana. Esse modelo foi depois transposto para os tipos

tríplice função social, a saber: contra a doença, contra a miséria e o ensinamento moral calcado nos ideais de fraternidade e amor.

Neste sentido, o princípio de caridade verificado nas distintas formas de manifestação religiosa vistas por nós até aqui facilmente nos sugere a existência de associações religiosas devotadas à dádiva, tal qual revista por Jacques Godbout e Alain Caillé (1999, pp. 83-4) no sentido de avaliar a persistência da dádiva nas sociedades modernas. No capítulo intitulado “A dádiva entre estranhos”, os autores chamam a atenção para a prestação de serviços não-remunerados: alguns baseados na beneficência, que prestam livremente um serviço sem reciprocidade, num ato livre e, afinal, gratuito, o que constitui uma maneira de definir o modo de funcionamento desses organismos em relação ao mercado; e aqueles organismos de ajuda mútua, baseados na reciprocidade não mais restrita, mas generalizada, de caráter aberto, como o são, por exemplo, os AA.

Temos motivos suficientes para acreditar que os candomblés de caboclo podem ser enquadrados nesta tipologia da dádiva moderna, posto que há na atuação destes uma agência terapêutica explícita e aberta ao público externo à casa. Qualquer um pode ir a uma festa ou sessão de caboclo em busca de solução para os seus problemas. Mas, no mesmo diapasão, podemos nos perguntar: o que a casa ganharia com isto? Posto que a dádiva pressupõe necessariamente uma contrapartida. Será que poderíamos ler tal qual alguns sugerem? Que os caboclos teriam a função de aproximar o público externo da casa, haja vista que a sua performance contagia o ambiente de alegria e de um tom informal? Ou a contrapartida estaria na crença de que com isto se agrada aos “deuses” e de que há um “enriquecimento espiritual individual” por parte daqueles que continuam a dinamizar a tradição?

No caso dos candomblés, especificamente daqueles que atuam por meio dos caboclos em sessões abertas, é possível que tenha se institucionalizado a prestação de serviços terapêuticos não-remunerados por meio destas entidades. Diferente nos casos, até onde sabemos, de outras casas mais ortodoxas, e que também se constituem em sociedades de ajuda mútua, e, igualmente, por meio da prestação de serviços caritativos. De todo modo, é importante lembrar que as despesas para a realização dos trabalhos e a manutenção, em geral, das casas são enormes, de modo que não poderiam reproduzir o

humanos, cuja racionalização científica levaria ao horror do holocausto mediante a encarnação do “espírito jardineiro” como bem retrata Zigmunt Bauman em *Modernidade e Ambivalência* e *Modernidade e Holocausto*.

próprio sistema sem a remuneração de alguns serviços. A dádiva aí, ao que parece se realiza em um jogo complexo de compensações e de interesses.

Capítulo IV

Sistema de Demandas: cura, dádiva e mercado religioso

Este capítulo será devotado a um exercício teórico acerca dos aspectos sociológicos do fenômeno que temos acompanhado até aqui. Algumas sugestões já foram lançadas ao longo do trabalho, tanto no que toca à construção dos arcabouços de memória a partir dos quais os produtores e agentes religiosos se posicionaram estrategicamente, quanto dos princípios racionalizadores e orientadores do sistema de trocas que esta agência religiosa põe em movimento.

Vimos no capítulo anterior como o princípio da dádiva, tal qual verificada por Marcel Mauss e revista por Goudbout e Caillé, é sugestivo para refletir acerca de fenômenos empíricos na atualidade. E mais especificamente, para analisar um sistema de demandas sociais postas em sociedades complexas e cindidas por interesses objetivamente condicionados a situações de classes e/ou grupos, como proposto nas elaborações teóricas de Bourdieu. Esses postulados teóricos nos serão útil aqui na medida em que torna possível, para além de idealismos românticos, interpretar, em parte, processos sociais de agregação/participação, disputas simbólicas e objetivas entre grupos pela interpretação e explicação do mundo, a produção de meios de corresponder a demandas sociais e afetivas.

Todas as ambivalências até agora apontadas na construção dos discursos e das fronteiras que demarcam os campos de atuação estão na contra-corrente da pretensa legitimidade requerida pelos próprios discursos. As sociedades, e os sistemas de signos e símbolos que as sustentam, têm esta grande virtude, a de conferir sentido às suas próprias práticas e crenças, reproduzindo-as e adaptando-as, quando necessário, às exigências situacionais. São estes atos, por assim dizer, de criatividade que as tornam estruturas duradouras ao mesmo tempo maleáveis e eficazes diante do contínuo fluxo de surpresas e contingências, e sem as quais o mundo e os próprios sujeitos que o tornaram mundo se veriam nele engessados. Nem as próprias revivências míticas são meras reproduções do mito, o que Levi-Strauss já teria apontado argutamente ao fazer analogia entre a lógica do mito com a grande possibilidade de variações de um caleidoscópio. Um mundo destituído de linguagem realmente não é possível, e é só por meio desta falsa realidade, desta ilusão tão eficaz, que o podemos acessar como mundo prenhe de significados. Em parte esta ilusão só é possível por um acidente cósmico, tal como proposto por Norbert Elias em

Teoria Simbólica, em que a espécie homo sapiens pôde desenvolver o seu aparelho bio-psíquico-social, e, portanto, capaz de codificar o próprio mundo circundante em signos, em convenções sociais e no desenvolvimento dos hábitos corporais. É a emergência dos sistemas simbólicos que torna possível a própria criatividade como condição primeira dos próprios sistemas de trocas, por meio dos quais os grupos humanos estabelecem regras de conduta, explicações “coerentes” e ordenadoras do mundo, ou seja, os estoques de memória com os quais os muitos agentes sociais entram em acordo e em competição pela retenção de capital social.

É na manipulação dos signos, portanto, que reside o poder simbólico, como no entendimento de Bourdieu (1998: 7-8), que o define como “esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. Deste modo é que uma prática religiosa (ou uma ideologia religiosa) exerce o seu poder de mobilização (e de consagração). Somente na medida em que o interesse político que a sustenta comparece dissimuladamente, tanto por parte daqueles que a produzem e que a exercem quanto daqueles que a recebem e a consomem. Ou seja, mediante uma crença na eficácia simbólica das próprias práticas e representações simbólicas, da qual depende a sua plena realização e eficácia. Assim, a crença, e a consagração, da ideologia e da prática religiosas cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento por parte de todos aqueles que dela co-participam – produtores e consumidores. E nesse tocante, o autor ainda parafraseia Mauss, ao dizer que “só a sociedade se contenta com a moeda falsa de seu sonho”, porque só ela pode organizar a “falsa circulação de moeda falsa” (ibid. 2004: 54-56).

Dito isto, podemos visualizar o contexto empírico mediante as formulações teóricas, e generalizantes, brevemente esboçadas. De que forma está se dando a produção de sistemas de trocas na institucionalização dos caboclos como curandeiros e conselheiros nos candomblés? Mais especificamente, quais demandas sociais os produtores religiosos estão atendendo mediante a prestação de serviços de cura e de orientação de vida? E na mesma corrente, qual a contrapartida que os clientes, adeptos e possíveis adeptos, ofertam à própria religião? E mais ainda, quais interesses, ainda que inconscientes, comparecem na dinamização de uma dádiva feita mediante o princípio da caridade?

IV. 1. O princípio da caridade como instrumento político das religiões: dom desinteressado e participação

Talvez este último princípio, o da caridade, represente no sistema religioso em questão o traço aparentemente desinteressado da dádiva. Diria Caillé (2002: 120-122) a este respeito que a “aliança não pode viver a não ser no princípio da incondicionalidade”. Entende o autor, na sua releitura do dom de Marcel Mauss, que não há aliança possível sem o registro de uma certa incondicionalidade, que alimenta a socialidade e a confiança. Dito ainda de outro modo, é o operador mágico e a condição *sine qua non* do viver-juntos. Não haveria possibilidade de união se não houvesse a mínima esperança na possibilidade de que o outro, ou os outros, fossem capazes de dar aquilo de que se necessita ou dispostos ao atendimento de um pedido, que seja um aperto de mão, amor, calor, apoio, dinheiro e etc. Só depois de constituída a aliança é que se começará a discutir os termos e condições da própria aliança. Durante este meio-tempo ambas as partes podem se valer de todas as benesses geradas pela aliança, e na confiança nela depositadas. Contudo, é imprescindível que na relação subsista uma margem de liberdade, onde os “bens” trocados comparecem realmente como doação. Mas se em algum momento, alguma das partes achar que a confiança foi traída, ou mesmo que não recebe a devida compensação, pode-se a qualquer momento retomá-la e novamente cair em desconfiança.

Deste modo, parece bastante válida a distinção da dádiva e da ação social em pólos, como sugerida por Caillé: de um lado, o pólo da obrigação e da liberdade; e de outro, o pólo do interesse próprio e do altruísmo. Assim, entrevê como “pai” de todas as coisas a violência contida na obrigação. Assim, o dom – ao mesmo tempo a apresentação e a efetuação da incondicionalidade – se faz, de fato, obrigatório sob pena de cair novamente em estado de guerra, ou em sua iminência. Acrescenta o autor que se o conflito é o pai de todas as coisas, a espontaneidade e a incondicionalidade são a mãe de tudo (ibid., pp. 126-27). E completa:

“No seio do par de fato indissociável do político-teológico há de situar-se do lado do político a violência, e do lado do religioso a invocação do incondicionado, quer revista a figura do original primordial e inacessível, a do infinito insondável ou ainda a do Amor transcendente ou da *agapè*” (ibidem.)

Parece óbvio, como demonstrara Mauss, que o interesse material e o interesse instrumental existem de fato e persistem por trás da demonstração de generosidade, animando o registro da condicionalidade e da contratualidade. Mas estas só ganham concretude a partir do momento em que todos que se sujeitam a elas respeitarem o seu princípio. Qual princípio? O de uma doação, como a de Abrão, que ao aceitar sacrificar Isaac sem nenhuma razão e sem receber de Deus nenhuma recompensa teria alcançado o “verdadeiro dom”. É na entrega total que o dom funda a possibilidade da aliança. Lembrese de que o sacrifício de Cristo na Cruz marca definitivamente a aliança de todos com Deus, mas somente após a sua ressurreição, quando emerge o Espírito Santo como meio tanto de redenção dos pecados quanto da comunhão com o sagrado.

Na homilia realizada pelo papa Bento XVI, no santuário de Nossa Senhora Aparecida, em 13 de maio de 2007, ele exalta o exercício da caridade, diz que a América Latina é “a terra da esperança” e, de forma incisiva e discreta, critica o proselitismo dos grandes concorrentes atuais da Igreja Católica: “A Igreja não faz proselitismo, ela cresce por atração, pois Cristo atrai a todos para o seu seio.” Sem dúvida, a declaração denota todo o carisma, toda a encarnação, dos seus membros e do seu representante máximo – o “sucessor de Pedro e representante de Jesus na terra”, da missão e da legitimidade de sua atuação santa na terra. O discurso do pontífice revela, em termos sociológicos, toda condensação do poder obtido por esta instituição milenar e de âmbito global, cujo poder de barganha quase obriga Estados a se curvarem diante de seu capital social acumulado, o que se revela diante do próprio “poder de atração” a que o papa se referia, e revelado na forma mesma como a mídia, representantes políticos, católicos e/ou curiosos sentiram necessidade de estar perto dele, para simplesmente participar da aura mágica do evento ou adquirir por contágio a sua magia e poder. Àqueles que se negam a co-participar do “Amor” prometido, a exemplo dos países latino-americanos de orientação socialista, Bolívia e Venezuela, e ainda aos que defendem a legalização do aborto, se dirigiram, respectivamente, críticas ao que chamou de “modelos autoritários marxistas” e “defensores da morte”; estes últimos, inclusive, ameaçados de excomunhão. Igualmente criticara a dinâmica da globalização, das políticas liberais que têm aumentado as distâncias sociais e a pobreza no mundo, ao mesmo tempo que reclama para a Igreja autonomia frente às questões políticas e reforça o consórcio da instituição com os mais pobres.

Autonomia no mínimo relativa, pois que não há possibilidade de realização do seu programa sem a interdependência com os demais organismos mundiais, sem alianças. Mas de fato uma autonomia real, conscientemente reclamada, já que a esfera de poder, de conformação ideológica e política, está muito além de qualquer fronteira de Estado. Ou seja, na medida em que sua clientela não tem caráter local, mas global – os pobres e despossuídos de todo o mundo. Desde o Concílio Vaticano II que a postura da Igreja Católica perante as demais religiões havia mudado, deixando de se apoiar no combate aberto, mas sim na busca de “cooperação” e “diálogo”. O que de certo não evitou ataques dirigidos a elas sob a nova face de “debates teológicos”. Pelo menos se passou a conferir a elas o estatuto de religião, ao invés de feitiçaria, seita e paganismo. Não obstante reconhecidas como religiões, a Umbanda e o Espiritismo, por exemplo, foram taxadas pelo Frei Kloppenburg como religiões heréticas, exortando os católicos a combatê-las. Em seu livro *Umbanda*, de 1961, resume em 16 teses qual deveria ser a posição dos católicos perante a Umbanda. Em linhas gerais, algumas dessas teses: defende que não se deve alimentar nenhuma inimizade, pois que o católico não deve ter inimigos; mas também não fomentar a amizade, sob perigo de contágio do seu proselitismo; estar sempre pronto a socorrer um umbandista ou espírita necessitado, pois a “caridade cristã é desinteressada”; no entanto nunca compactuar com a reprodução daquelas religiões, nem moral nem financeiramente, pois estariam ajudando a reproduzir o próprio mal e etc. (Kloppenburg apud Berkenbrock, 1997 / pp. 170-71).

Não é senão mediante este registro do dom que podemos visualizar melhor, por ora, o princípio da caridade, tal qual verificado na sociedade de ajuda mútua fundada nos candomblés. E já vimos, inclusive, como o princípio de caridade invocado nestas associações religiosas, com ou sem espíritos caboclos, constitui uma transposição, ou assimilação, de valores postos pelo próprio cristianismo católico, o qual forneceu também, em parte, o modelo moderno do panteão dos santos, que acabou por se tornar em panteão de orixás. Ou ainda, podemos sugerir, como no caso da Umbanda, o modelo das “legiões” ou “linhagens”, que regidas por “forças” - os orixás – põem espíritos caboclos a serviço do atendimento de todos aqueles que deles necessitem. Esta é a primeira condição para o estabelecimento de uma aliança entre o próprio grupo religioso, qualquer que seja ele – católico, pentecostal, candomblecista, umbandista e outros – e os leigos consumidores que procuram pela satisfação de necessidades, seja ela a cura de uma enfermidade, explicação

para a própria existência, soluções de problemas afetivos ou ainda, simplesmente, a busca por pertencimento a uma comunidade.

Alguns já disseram, com toda razão, que não existe demanda posta em um sistema econômico sem satisfação, ou pelo menos a produção conseqüente de “meios” de satisfazê-las. Assim é que Schumpeter (1961) se refere à lógica de produção e circulação de bens econômicos. A teorização por ele esboçada é de cunho generalizante e não se refere tão-somente a bens de natureza materiais, mas igualmente àqueles de natureza imaterial. Ainda segundo ele, o “verdadeiro líder” seria a massa de consumidores, que determina a natureza dos produtos que serão gerados pela ação calculada dos empresários, em suas tentativas de satisfazer, por meio da oferta – ainda que em proveito próprio – as necessidades determinadas pela procura. Neste sentido, produtores e consumidores são forças complementares e indissolúveis do sistema econômico. Acrescente-se apenas ao que diz Schumpeter que ao “forjar” os meios de satisfação, ou seja, os próprios produtos, os empresários conferem formas e padrões de consumo dos bens, assim como podem gerar novas necessidades, conscientes ou não de suas contingências.

Podemos correlacionar esta interpretação dos sistemas econômicos com aquela proposta por Bourdieu (2004) a respeito da economia propriamente simbólica. Segundo ele, a produção dos bens simbólicos ofertados aos leigos corresponde diretamente a interesses próprios de grupos e classes, e a natureza dos bens igualmente são determinadas pelas condições objetivas das posições que cada um destes ocupam no interior da estrutura social. Ou seja, o interesse religioso, propriamente político, tem por princípio a necessidade de legitimação da mensagem religiosa capaz de satisfazer as demandas de um determinado grupo. Ao mesmo tempo exercendo seu efeito de mobilização, resultante do poder de legitimar o arbitrário, e justificando as propriedades objetivamente associadas ao grupo, na medida em que estes ocupam um lugar (posição) determinado na estrutura social.

Não é senão desta forma que os arranjos empreendidos pelos agentes religiosos dos candomblés parecem ter mantido um modelo de explicação mítica legada pela herança africana como também incorporado conceitos e valores próprios de outros sistemas simbólicos, do cristianismo católico, do kardecismo – em si interpenetrado por princípios cristãos e pelo positivismo científico – e de narrativas nacionalistas, africanistas e/ou brasileiras. Destarte, a associação religiosa nascente, gestada por grupos que ocupavam uma posição desprivilegiada na estrutura social brasileira, foi criativamente elaborada de

forma tanto a preservar seus estoques de memória – não de todo eliminados pela experiência da diáspora e da escravidão – como de adequar funcionalmente princípios como o de caridade para promover, eficazmente, o atendimento de demandas afetivas, físicas e materiais.

Assim, a definição sociológica da “função” da religião, como propõe Bourdieu (ibid., p. 51) encontra sua validação empírica na “harmonia quase miraculosa” entre a forma de que se revestem as práticas e as crenças religiosas, em condições históricas e sociais dadas, e os interesses propriamente religiosos de sua clientela privilegiada naquele momento. Não parece ser por outra razão que o conceito de caridade parece exercer tanta força no seio dos candomblés – assim como na Umbanda, na macumba paulista e em outras pequenas empresas de salvação – na medida em que atrai para o seu raio de alcance clientelas necessitadas de amparo e despossuídas do meio de troca institucionalizado das sociedades capitalistas modernas, o dinheiro. Bastide (1973 / pp. 193-247) já o tinha apontado, com razão, ao atentar para a formação do campo umbandista em São Paulo, por exemplo, onde se produzira um amálgama entre macumba e kardecismo que passara a ofertar serviços religiosos largamente consumidos, em sua maioria, por negros, mestiços e imigrantes, que compartilhavam entre si de condições de classe mais ou menos comuns.

E é na própria oferta desses bens de salvação – mediata e imediata – para consumidores que necessitam diretamente destes serviços, pois que privados do acesso a condições dignas de existência, que reside o próprio poder de consagração e legitimação da associação religiosa como tal. Do mesmo modo, o carisma⁶⁸ aí se revela em toda sua força, pois que comparece como destituído de interesses temporais por parte daqueles que o exercem. No caso, os produtores religiosos, e os agentes que reproduzem a tradição religiosa, colocam-se na posição de missionários de uma vontade que é, antes de mais nada, transcendente, divina, sagrada. Em termos de dádiva, se colocam como meios de satisfação das necessidades postas nos próprios sistemas sociais. A satisfação pode ser, portanto, tanto individualista quanto altruísta. Neste sentido, o seu “dom”, por exemplo, o dom mediúnico, nele encarnado por forças extra cotidianas e sobrenaturais, deve ser posto

⁶⁸Tomemos de empréstimo aqui a releitura de Bourdieu (ibid., p. 55) sobre o conceito weberiano de carisma, que diz respeito “às propriedades simbólicas que se agregam aos agentes religiosos na medida em que aderem à ideologia do carisma, isto é, o poder simbólico que lhes confere o fato de acreditarem em seu próprio poder simbólico”.

a serviço da própria comunidade. O poder que lhe foi dado não teria razão de existir se não fosse posto em “ação”, por si só transformadora.

A teoria cosmológica do axé, da energia vital, e que é exercida como vimos, sempre pela agência mediadora de Exu (poder de transformação), admite, em germe, tanto o dom de criação como o de aliança. E a manipulação dos elementos simbólicos do próprio sistema, por meios mágicos, não faz senão dinamizar um sistema de trocas generalizadas que dão vida ao próprio grupo e que possibilita a sua reprodução em estruturas duradouras. E de forma concomitante mantém uma abertura para as possibilidades de intervenção ativa por parte daqueles que a ele (Exu) recorrem por meio dos “trabalhos”. Na medida em que representa todas as forças, humanas e não humanas, inclusive as ambivalências dos sentimentos, Exu deixa sempre em aberto possibilidades de intervenção no sistema. E ele não é senão uma “porta” para a infinitude de possibilidades do devir. Para passar pela “porta”, contudo, deve-se pagar a ele, não por mero utilitarismo, mas sim como forma simbólica de selar a aliança, cuja hipérbole está na realização do sacrifício a ele devotado. O que Exu “come” não é senão a própria força movente da aliança selada e que possibilitará a transformação pretendida, seja ela de cunho financeiro, amoroso, para o “bem” ou para o “mal”. Ainda sobre o caráter desta força transformadora, salta aos olhos como a obrigação da reciprocidade, o seu aspecto de “violência”, como entendido por Caillé, como imposição, é inteiramente explicitada. Muitas vezes, inclusive, a obrigação do retorno é previamente anunciada, como em casos, por exemplo, em que Exu ao selar um pacto anuncia que espera diretamente por um “retorno”. As conseqüências do não-cumprimento por parte daqueles que solicitaram a sua agência podem ser danosas e graves.

Ao que parece, a ambivalência da categoria dinâmica Exu acabou por ser interpretada falaciosamente pela própria cosmologia cristã, já cindida e moralizada em pólos de bem e mal. Como para esta não se admite a existência de uma categoria ambígua, foi então, invariavelmente, associada ao mal. Mas não somente por mera inadequação cosmológica, mas porque do ponto de vista do programa político da Igreja Católica não havia margens para a aceitação de credos diferenciados e avessos ao seu domínio. Na sua tônica sempre esteve o imperativo de um projeto expansionista e de monopólio do estatuto do sagrado, vide todos os projetos de evangelização e consórcio com muitos Estados Modernos, aos quais fornecia em troca da sua propagação um sistema de justificação, ou em termos marxianos, uma superestrutura eficaz para a manutenção da propriedade. Em

troca, aos despossuídos, a caridade e a piedade. Durante muito tempo a Igreja se negou a aceitar o sincretismo, defendendo a política do “cada coisa em seu lugar”. Em parte logrou êxito, mas não exatamente como esperado, porquanto houve um movimento crescente de afastamento dos dogmas católicos dentre alguns candomblés. A Igreja, então, teve que rever a sua postura, flexibilizando o seu discurso, face a perda em massa de fiéis durante todo o século XX, dado o avanço da diversificação da oferta religiosa, ao lado dos afro-brasileiros, pentecostais e neo-pentecostais, estes últimos, inclusive, tendo avançado significativamente nos projetos missionários de evangelização de grupos indígenas.

Mesmo no momento de expansão da cosmologia umbandista, como verificado por Ortiz (1999) se processou a assimilação de tais princípios cristãos, sendo Exu então afastado da dinamização dos “trabalhos” e associado, segundo princípios positivistas, às idéias de atraso e malefício, ou ainda diretamente à imagem de marginalidade – malandros, meninos de rua, prostitutas, ciganos e homossexuais. Embora Ortiz confira uma ênfase muito grande ao processo de “legitimação” e de “racionalização” da Umbanda, sobretudo aquela indicada como “Umbanda Branca”, admite que este movimento de “embranquecimento” não foi uniforme no campo umbandista, pois muitos mantiveram, não sem alterações, elementos de significação africanistas.

Para uma leitura mais atualizada do campo umbandista nos utilizemos de Barros (2004, pp. 115-125), que observara argutamente como, ao dicotomizar bem e mal, a umbanda criara para si e para as demais religiões afro-brasileiras uma armadilha no mercado religioso altamente competitivo. Povoou o “campo do bem” com seus guias de caridade – caboclos, Pretos-velhos, crianças e outros espíritos “bons”. E, sob uma perspectiva de controle dos espíritos “maus”, reuniu em um panteão Exus e Pomba-Giras, entidades que não exitam em fazer o mal quando necessário. Estes “espíritos” passaram a representar o avesso da civilização, das regras, da moral e dos “bons costumes”. Neste ponto o mesmo autor se refere ao popular “Seu Zé Pelintra”, “figura gêmea do malandro carioca e chefe da linha da malandragem”⁶⁹. Mesmo em algumas associações que se auto-identificam como candomblé parece ter havido uma diminuição da sua agência.

Tal separação implicou, como já falado, na dicotomia Umbanda / Magia Branca e Quimbanda / Magia Negra. A existência do segundo foi assim tratada durante muito tempo

⁶⁹No terreiro Ogum de Uzambi, como mencionado no terceiro capítulo, há uma representação do Seu Zé Pelintra no “ponto” dos Exus, embora nunca tenha-o visto incorporado.

com descrição e segredo. Mas, recentemente, passara a ocupar lugar aberto e de destaque. Isto, sobretudo, quando as religiões afro-brasileiras já não sofriam tanto com as perseguições e violências dos meios de comunicação e do aparato policial. No entanto, a aceitação da dicotomia entre “certo” e “errado”, entre “bom” e “mal, se tornou o principal mote de um “certo pentecostalismo” na disputa pelos adeptos. Como diz o próprio Barros: “agora o diabo estava ali bem à mão, nos terreiros adversários, visível e palpável, pronto para ser humilhado e vencido” (ibid. p. 116).

Assim é que, cotidianamente, o neo-pentecostalismo, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus, promove ataques à Umbanda e aos Candomblés, por meio de um discurso no qual se tenta fazer acreditar que o diabo está entre nós e de que nestas religiões há manifestações explícitas dele. Segundo a formulação da sua mensagem religiosa, quase invariavelmente, as causas de todo e qualquer sofrimento estão ligadas aos efeitos maléficos de satanás ou de trabalhos de malefício diretamente dirigidos às pessoas que padecem de algum problema, qualquer que seja ele: desemprego, a perda do emprego, doença, problemas familiares, amorosos e etc. E é até possível afirmar que um dos principais públicos-alvo, se não o principal, seja justamente o de adeptos e/ou desertores da Umbanda e do Candomblé, que, em estado de possessão são submetidos a rituais de exorcismo, onde as entidades espirituais destas religiões são forçadas, por meio de uma corrente de esconjúrios, orações e clamores eloqüentes, a abandonar o corpo do sofredor possuído.

A realização destes rituais de exorcismo são largamente exibidas em programas de TV da Rede Record, de propriedade da mesma Igreja Universal do Reino de Deus, especialmente às sextas-feiras (ibidem). Em outros programas pessoas que estejam passando por dificuldade são estimuladas a participar, relatando os seus casos por telefone, ao vivo, ao pastor, que está sempre pronto a decifrar a causa do problema. Em programa de TV realizado na mesma emissora, no dia 13 de abril de 2007 (uma sexta-feira 13), no início da tarde, foi exibida uma matéria sobre as superstições em que “muitos acreditam” sobre a “coincidência entre o dia 13 do mês e a sexta-feira” exercer efeitos de “má sorte”. Na matéria alguns entrevistados diziam tomar uma série de precauções com relação ao dia, enquanto outros diziam não acreditar nestas superstições. Depois de exibida a matéria o pastor-apresentador pondera, quase de forma neutra, em favor de um respeito às superstições, mas discretamente deslegitimando-as. Logo em seguida, diz que: “com

certeza, nesta data se realizarão muitos trabalhos de bruxaria e feitiçaria”. E complementa dizendo que por isto aqueles que estivessem assistindo ao programa, quaisquer que fosse a sua religião (das quais não cita as outras igrejas evangélicas), deveriam comparecer à Catedral da Igreja Universal em Fortaleza-CE para participar das bênçãos das 15:00h e/ou das 19:00h.

A grande vantagem no poder de atração e agregação que a IURD consegue exercer na competição pelo monopólio do capital religioso parece encontrar explicação, dentre outros motivos, na burocratização e planificação da sua estrutura religiosa. Em verdade se trata de uma grande empresa de salvação que se faz una e indivisível, orientada por princípios de gestão das suas práticas que obedecem a uma única cadeia verticalizada de controle, não se admitindo nenhum tipo de ambivalência na transmissão e reprodução da mensagem religiosa. Assim iniciada, desde o seu surgimento, o seu poder – financeiro e simbólico – só tem crescido, o que se revela, inclusive na aquisição de emissoras de rádio e TV, assim como na capacidade que têm demonstrado de eleger representantes seus nos mais distintos níveis da esfera política formal – municipal, estadual e federal.

No sentido contrário estão os terreiros de candomblé e de Umbanda, atomizados e independentes entre si. Sobre a Umbanda Barros (2004) constatara para a atualidade algo diferente do que foi notado pela interpretação de Ortiz (1999) acerca do fenômeno. Diferentemente do que ocorrera quando do momento de maior expansão da Umbanda, nas quatro primeiras décadas do século passado, onde as federações exerceram papel central de organização, unificação, e seu conseqüente fortalecimento, as mesmas não parecem mais conseguir desempenhar tanto poder de agregação. Ao contrário, assim como ocorre nos candomblés, a autoridade maior é a do pai ou da mãe-de-santo, e salta aos olhos laços de solidariedade frágeis e circunstâncias. Essas comunidades religiosas, em geral, desempenham atividades religiosas de caráter local, não ultrapassando, muitas das vezes, a marca dos cinquenta membros. Ademais, é comum que elas desapareçam após a morte do sacerdote, ou sacerdotiza, tanto por disputas pela sucessão dos cargos como também pelo desinteresses dos herdeiros civis legais em dar continuidade ao culto, pois que muitas vezes o terreiro está localizado em propriedade particular do(a) finado(a).

Do mesmo modo as federações não conseguem chegar a consensos no tocante ao estabelecimento de estratégias e planos comuns entre as suas subsidiárias, denominadas religiões afro-brasileiras. Se entre as tantas tradições existem, de fato, muitas

proximidades, as diferenças do mesmo modo são significativas. E parece que é através das diferenças que as fronteiras de identidade e de legitimidade em torno do estatuto da “melhor forma” são realçadas em bandeiras de alteridade. Algumas das vezes, inclusive, por meio de dispositivos étnicos e/ou “raciais”. Se for para apontar para alguma homogeneidade de tradição das religiões afro-brasileiras esta certamente só poderá ser encontrada na sua enorme plasticidade. Talvez a plasticidade constitua a própria lógica e/ou racionalidade destas religiões. Para sobreviverem como comunidades atomizadas, mas que guardam entre si uma identidade genérica maior, precisam realmente estar abertos e festejar o pluralismo e a diversidade cultural. Estas tantas micro-tradições herdeiras do legado africano no Brasil, gestadas sob a lógica do próprio sincretismo, tiveram que negociar constantemente com esferas de poder socialmente legitimadas, o que, talvez, explique em parte a extrema maleabilidade de suas cosmologias.

No caso daquelas que, como os candomblés, se reportam diretamente aos conteúdos míticos como forma tanto de revivência como de explicação desta, é de se esperar que os acontecimentos e situações contingentes de fato encontrem grande número de interpretações, nem sempre convergentes. E isto não porque lhes falte coerência, mas, sobretudo, dada a enorme plasticidade que qualquer mito oferece aos seus descendentes nas suas múltiplas possibilidades de interpretação do próprio presente. Para os grupos que dinamizaram estas práticas religiosas durante os dois últimos séculos foram muitas as situações em que se viram obrigados a torcer seus mitos para adquirir não só um entendimento dos acontecimentos, mas também torná-las aptas a superar as suas dificuldades, de cunho material e/ou afetivo. Se elementos e/ou fragmentos destes conteúdos míticos foram perdidos e/ou esquecidos, tanto pela situação de diáspora quanto por aquela de imposição de outra crença hegemônica, é esta mesma situação que acaba por fornecer-lhes outros estoques mnemônicos que podem ser estrategicamente manipulados e adequados aos seus conteúdos míticos. Ou então, visto de outro ângulo, nascem novos mitos que, junto com aqueles, antes dispersos e agora reunidos num panteão, passarão a compor, não sem ambivalências (e quando se esteve livre delas?) um outro estoque pronto a ser consumido em suas possibilidades de satisfação. Parece que deste processo decorre a emergência dos mitos brasilianistas dos caboclos no seio dos próprios candomblés. E não é à toa que outras “tradições”, a exemplo da Umbanda, reclamam para si a primazia na

construção do próprio mito, porquanto é o próprio mito que lhe funda em um tempo histórico imemorial.

Nas casas de Candomblé que agenciam abertamente por meio de caboclos, e que por ora admitem Exu, parece ter se processado fenômeno, no mínimo interessante. Como no terreiro Ogum de Uzambi, e em outros, ao mesmo tempo que se conservava a ambivalência da figura de Exu, imprescindível na dinamização do próprio sistema como um todo, houve também a institucionalização da categoria caboclos para a prestação de serviços propriamente “benéficos” e por meio de “caridade”. Porquanto esta categoria de espíritos esteja, invariavelmente, devotada à promoção “positiva” da alteração de estados físicos e mentais. Os sacudimentos, limpezas de corpo, cura e orientação trazem consigo uma “energia limpa”, ao contrário de Exu, que traz consigo “junções” de energia – positivas e negativas – e, portanto, inadequadas para a realização de certos trabalhos. Não obstante os caboclos também sejam acompanhados de Exu, como tudo mais, é como se a sua força transformadora, o seu Exu, fosse depurada das “junções negativas”.

E vemos, neste ponto, o poder criativo das analogias simbólicas criativamente produzidas. Como já sugerido anteriormente, realizam-se muitas amálgamas entre as próprias concepções legadas pela cosmologia africana e outras como os princípios positivistas incorporados pelo kardecismo, princípios cristãos e concepções correntes acerca do índio, do boiadeiro e do marujo, associados à idéia de liberdade e simplicidade de caráter. No sincretismo operado, há a (re)produção das distinções entre desenvolvido X atrasado; civilizado X selvagem. Embora nas suas características gerais e em suas performances represente o meio termo destas categorias polares, os caboclos são dotados de força mágica ímpar. Eles não são nem a expressão da selvageria, da barbárie e do atraso e nem tampouco as figuras esnobes, impessoais, indiferentes e interesseiras da civilização. São representações condensadas de homens simples, livres, espiritualmente desenvolvidas, que vêm de um reino encantado prontos a socorrer todos aqueles que precisem dos seus auxílios. Parece haver, neste sentido, uma reprodução em parte da própria idéia rousseauiana de que a sociedade e a civilização corromperam a natureza humana. Na medida que permaneceram quase em estado de natureza, conservaram valores considerados “bons”, e, concomitantemente, foram espiritualmente “lapidados”. A finalidade sociológica a que se dirigem? A promoção do equilíbrio, mas não somente, na medida em que atendendo eficazmente às necessidades demandadas age como forma de

aproximação de membros externos à casa, conquistando adeptos. Não esqueçamos que, ao modo weberiano, crença é sinônimo de legitimidade, e a adesão de novos crentes é o que torna possível tanto a eficácia quanto a reprodução da própria crença.

No terreiro freqüentado pelo informante Robson (quando da entrevista), segundo ele, os caboclos atendem gratuitamente, cuja única despesa está na compra das folhas que serão utilizadas na limpeza, ou sacudimento, que são indicadas aos assistentes para serem compradas na feira. Diferentemente de outras casas em que se cobram pela limpeza de corpo, “porque gostam de dinheiro”. No terreiro que freqüentava “se preza pelo bem-estar”. E ele corrobora a suspeita de que a “paga” pelo serviço está na “popularidade” do caboclo do pai-de-santo:

“Tem casa que gosta de dinheiro; já tem casa que dá preferência ao bem-estar, a popularidade. Meu pai faz uma caridade, é a forma com que se paga, né? Então se torna uma casa conhecida pela caridade (ibid.).”

Pois a prestação dos serviços constituiriam por si só uma forma de aproximação de membros externos da casa, os clientes, à medida que o poder, ou carisma, da agência mágico-terapêutica demonstra sua eficácia. Ainda segundo o informante o terreiro é muito procurado por pessoas do bairro (Valéria) e outras de fora do bairro, pois seu pai-de-santo já detém alguma notoriedade e reconhecimento pela prestação dos seus serviços. Já outras casas cobriam, segundo o informante pela limpeza de corpo, variando muito os preços; ou ainda algumas cobram um valor simbólico pela utilização do “chão da casa”.

O provérbio popular “é dando que se recebe”, se aplica bem ao contexto empírico observado, porque nele se sintetiza o caráter dialético da dádiva. O traço aparentemente desinteressado da dádiva se faz tanto como obrigação de prestar o serviço – por razões sagradas – como meio de recompensa da graça ofertada. Ao cumprir o desígnio divino, tal qual revelado no princípio de caridade, espera-se que o dom ofertado seja revertido em graça para todos aqueles que a realizam. E estamos longe de sugerir um tipo de agência meramente maniqueísta e/ou utilitarista, já que não haveria razão de existir do próprio grupo religioso, ou qualquer outro – artístico, acadêmico ou político –, se todos que deles co-participam não pudessem obter da própria associação algum provento próprio – reconhecimento social, o prazer mesmo pelo altruísmo, recompensa financeira, afetiva ou meramente participativa. A caridade, ao mesmo tempo oferta serviços e bens de várias

ordens, a um público que dele necessita, trazendo-os para a sua esfera de atuação, faz com que haja a legitimação e consagração do próprio grupo religioso. Talvez esteja aí a primeira recompensa do grupo que oferta os serviços, como meio de agregação, reconhecimento social e fortalecimento da ação carismática. Vejamos, então, o caso de o informante acima citado relata um processo de cura a que foi submetido, por meio da ação terapêutica de um caboclo, antes de pertencer à religião.

O mesmo informante citado logo acima, Robson, diz ter sido curado de um problema de pele quando ainda tinha menos de um ano de idade. A sua mãe que é adepta do candomblé, mas não freqüenta⁷⁰ a religião porque o marido não gosta da religião, teria informado a um caboclo sobre o problema de pele do filho. Um dia, um pai-de-santo do provindo do Recôncavo, fez-lhe a proposta de levá-lo até ao Parque São Bartolomeu, mais precisamente na cachoeira de Oxumaré. Ao chegarem lá o pai-de-santo teria incorporado o caboclo Juremeira, apanhado o filho dos braços da mãe e subido a cachoeira até a sua nascente para banhá-lo, na “Bacia de Oxum”. Depois teria descido de volta com a criança, envolvendo-a com rosas numa toalha branca e a entregado de volta à sua mãe. Depois disto o seu problema de pele teria cessado. Durante a sua adolescência Robson passou a freqüentar a Igreja Metodista, mas recorrentemente tinha alucinações relacionadas com o Candomblé; sonhava constantemente com a “Janaína, uma sereia menina” que sempre o chamava. Um dia passando em frente a um candomblé no bairro do Uruguai, resolveu entrar para assistir. Após este primeiro contato passara a freqüentar assiduamente o candomblé, mas não abandonara a igreja que freqüentava. Ainda segundo Robson ninguém na sua igreja sabia que ele passara a freqüentar o candomblé, pois tal conduta era inadmissível segundo os valores daquela religião. Seus laços com o candomblé foram se estreitando até o ponto em que decidiu sair da Igreja e se tornar membro orgânico do grupo. Em grande medida a decisão foi incentivada pelos constantes apelos do Marujo do pai-de-santo, que o dizia constantemente para “sair de cima do muro”, até o dia em que fora suspenso como ogã daquela entidade. Embora tenha sido introduzido organicamente

⁷⁰Embora não participe organicamente de nenhum terreiro, a sua mãe, que também teve a oportunidade de conhecer, continua a exercer, discretamente, preceitos rituais, assim como é “pega” por sua “Escrava” - um exu feminino – segundo me informou Robson. Também soubera por uma das suas irmãs que ela, sempre que pode, costuma fazer doações em dinheiro ao terreiro Ogum de Uzambi, pedindo a ela que entregue ao tata da casa, informando-lhe que foi ela quem enviou. Esta informação é, no mínimo, emblemática sobre o tema da participação, pois esta, mesmo impossibilitada, por “outros deuses”, de estar presente nas sessões, continua a participar da religião. O dinheiro aí, longe de representar mero utilitarismo ou pagamento por serviços, sela um mútuo reconhecimento entre a adepta e a religião.

no candomblé como ogã não pudera permanecer neste cargo, pois que tinha “tendência para rodar no santo”, ou seja, para entrar em transe. Só começara a cair em transe quatro anos após ter sido suspenso como ogã. A este respeito dissera ainda ser um abicũ, que seria traduzível por “aquele que nasce pronto”, ou ainda “aquele que traz o santo de herança”⁷¹. A herança viria por parte da sua mãe; assim como a sua irmã que teria tendência pra rodar com Iemanjá, mas que nunca teria dado oportunidade para o desenvolvimento de suas qualidades mediúnicas.

Há de se salientar neste ponto que ao cargo de ogã está atrelado imenso valor na estrutura hierárquica de um candomblé. Alguns ogãs, inclusive, não exercem nenhuma função específica na estrutura ritual, muitas vezes recebendo o título honorífico pelo reconhecimento de sua posição social de destaque. Pelo menos quando os membros da casa assim o vêem. Quando se trata de alguém que notoriamente tem fama e prestígio, ou se imagina que o adquirirá, o estabelecimento daquele elo pode representar a agregação de capital simbólico e social para o grupo, como por espécie de contágio. Em geral, nestes casos, é comum que pessoas completamente leigas da religião, mas que demonstrem interesse e apreciação pelos rituais e cultos e que sejam socialmente “bem posicionadas” – artistas, acadêmicos, figuras políticas – dêem visibilidade ao terreiro. Um desses casos mais emblemáticos é, sem dúvida, aquele que diz respeito ao movimento de fama que circundou a figura extremamente carismática de Menininha do Gantois. Do mesmo modo, não podemos deixar de frisar, mais uma vez, o pacto quase tácito estabelecido entre intelectuais e o povo-de-santo, entre os quais, no mínimo, podemos dizer que houve uma “troca justa”. No caso acima mencionado, o de Robson, que não representa nenhuma celebridade, conquistou-se mais um adepto no mercado ampliado de serviços e bens religiosos. Escolha esta com a qual o informante demonstra enorme satisfação, mesmo que faça questão de frisar o enorme preconceito e a desconfiança que ainda pesam sobre ele pelo fato de pertencer ao candomblé. Por esse e outros motivos não usa sua conta sagrada, pois como ele mesmo diz: “sou de temperamento quente e não gosto de ser apontado na rua; e para evitar confusões prefiro não usá-la”.

Mesmo que o dito informante não tenha permanecido na casa que marcou a sua porta de entrada no mundo dos Candomblés – já tendo passado por pelo menos quatro

⁷¹Neste caso, quando do processo de iniciação, se raspa o odum (influência do orixá; o que ele traz consigo) do abicũ, para se retirar a parte “negativa” do que o orixá traz consigo, deixando-se apenas a sua influência positiva.

casas de candomblé – parece ter sido de fato convertido à religião, para além das fronteiras que demarcam as distintas nações. Portanto, visto desse ângulo, parece mesmo contestável a afirmação de Ortiz (1999, pp. 163-194) de que o campo umbandista teria desenvolvido uma maior racionalidade em suas estratégias de retenção do capital social do que os candomblés, porquanto estes tenham se mantido avessos a uma maior planificação das suas práticas religiosas. No mínimo, podemos dizer que se desenvolveu, na própria autonomia característica notada entre as mais distintas nações de candomblé, um princípio de racionalidade outro, de caráter extremamente plástico, onde as re-significações do próprio sistema, e dos seus micro-sistemas, estão sendo constantemente postos em xeque, e não por outra razão, senão aquela principal: a necessidade de estar constantemente alertas para a necessidade de torções, re-interpretações e adequações latentes frente a situações que ponham as suas agências em iminência de soçobrar, como de fato aconteceu, e continua a ocorrer com muitas casas.

Além do mais, mesmo que Ortiz tenha tomado de empréstimo a noção de racionalidade weberiana para avaliar o desenvolvimento do campo umbandista em determinado momento, ela parece ser um tanto quanto enviesada, sobretudo nas comparações que estabelece entre este movimento e os candomblés. A “racionalidade” constituía para Weber muito mais uma categoria analítica do que uma essência ética ou moral. Não foi à toa que levou às últimas conseqüências o seu afã em tentar desvendar um desenvolvimento específico que conformou a realidade sócio-histórica do Ocidente Moderno. Não existe racionalidade, mas racionalidades. Desde que os sentidos postos nas ações configurem “meios”, dotados de sentidos, de intenções, para se alcançar determinados fins.

Não parece ser muito diferente com a aparente ausência de planificação das práticas afro-brasileiras. Há na atomização dos terreiros e das nações que configuram o universo candomblecista uma racionalidade, que autoriza e até mesmo exige, em última análise, às micro-tradições e seus agentes reinventarem, seletiva e estrategicamente, os sistemas simbólicos. A lógica, e suas lógicas, para pensar em termos levi-straussianos, está em interdependência direta com as demandas, materiais e simbólicas, dos grupos envolvidos em sua montagem. As sócio-lógicas podem, então, ser buscadas nas próprias memórias dos grupos, e, claro, nas intenções “econômicas” que subjazem às suas atualizações no presente.

Conclusão

O movimento de formação e expansão dos candomblés coincide com aquele de grandes transformações na estrutura social brasileira, sobretudo entre os dois últimos decênios do século XIX e dois primeiros do século XX. Não obstante a emancipação do trabalho escravista e a ascensão do modelo econômico assentado no trabalho assalariado, pouco mudou a condição dos grupos de negros e mestiços. Ao contrário, muitos destes, juntamente com alguns imigrantes e outros, passaram a incorporar a imensa massa de indivíduos que passariam a gozar de poucas oportunidades de inserção no mercado, constituindo boa parte das classes desprivilegiadas da sociedade brasileira. No Estado da Bahia e, sobretudo, na sua capital, esta realidade é sintomática, na medida em que, ainda hoje, a distribuição dos recursos de capital, bem como das condições de participação no mercado de bens e serviços, são nitidamente diferenciadas entre grupos negro-mestiços e brancos. Se não podemos atribuir a isto diretamente uma persistência de um ranso escravista, no mínimo pode-se aí entrever a reprodução de condições historicamente produzidas, nas quais os recém saídos da escravidão continuaram a gozar de poucas oportunidades na sociedade de consumo desenvolvida pelo modo de vida capitalista. Posto nestes termos, a democracia moderna realmente parece constituir uma utopia muito distante de se concretizar, e mais ainda, de se harmonizar com o modo de produção que lhe deu base e sustentação, o capitalismo.

É neste contexto que os candomblés se desenvolvem, não somente como expressão cultural de grupo, mas a partir de situações objetivas, nas quais negros e mestiços ocupavam posições sociais desprivilegiadas na estrutura social. A associação promovida, inicialmente, no seio de uma confraria negra católica, e que acaba por se disseminar e autonomizar, reverbera em suas formas as marcas dos condicionantes sociais. Primeiro, a necessidade de se associação, ou tradução, dos orixás a santos católicos, anterior mesmo à formação do que veio, posteriormente, a ser conhecido como Candomblé, o que só muito recentemente foi denominado de sincretismo religioso. Segundo, a incorporação de certos princípios modernos, sobretudo aquele que diz respeito à formação do panteão dos orixás, já que antes da diáspora, as deidades recebiam cultos localizados. Aliás, neste sentido, além da formação do panteão indicar, em parte, a incorporação por parte do “povo-de-santo” do modelo legionário dos santos católicos, também diz muito a respeito da situação

de esvaziamento estratégico, empreendido pela empresa colonial-escravocrata, das identidades específicas dos grupos, pois que todos – nagôs, jêje, angola e etc. – foram colocados, invariavelmente, na categoria genérica de “negros”. Ora, este fator é preponderante para a emergência da condição objetiva que estreitara os vínculos entre indivíduos subsidiários de distintas nações africanas, no sentido de reunirem deidades, antes dispersas, no seio de uma mesma associação religiosa. Não obstante isso, como discutido nos capítulos 3 e 4, a formação do panteão não impediu que bandeiras de nações fossem levantadas indicando os limites de atuação e condições de legitimação de cada nação. Vide o desenvolvimento do processo político que se desenvolvera, sobretudo a partir da década de 1930, e que acabara por concentrar enorme poder dentre os nagôs. Processo este que só pôde se desenvolver mediante uma troca “justa” entre agentes legitimadores, externos à religião, e os próprios nagôs, que passaram a legitimar uma maior fidedignidade às tradições africanas, em detrimento de outras nações, como era o caso da também nascente tradição cabocla.

A penetração dos espíritos caboclos nos candomblés também é controversa, não se sabendo bem ao certo como teria se dado. Os primeiros registros que se têm estão entre os últimos anos do século XIX e início do século XX. De certa forma coincide com o momento de formação dos próprios candomblés. Há quem diga que seria uma adaptação de elementos umbandistas, mas alguns indicadores históricos, como já elencados neste trabalho, indicam, justamente, o contrário. É muito mais provável que a Umbanda, que se desenvolveu inicialmente no eixo sul-sudeste, após a década de 1930, tenha assimilado os caboclos dos candomblés, sobretudo se considerarmos a intensa migração de nordestinos para o sudeste em busca de melhores oportunidades de vida. Dentre estes muitos baianos, inclusive com o estabelecimento de casas de candomblé dirigidas por pessoas iniciadas em terreiros da Bahia. Para além das divergências de interpretação, que são muitas, e que estamos muito distante ainda de exauri-las, este trabalho apenas pretendeu sugerir uma interpretação possível para a incorporação dos caboclos nos candomblés, principalmente tentando esboçar um quadro analítico mais ou menos coerente do curso de desenvolvimento histórico que teria levado ao surgimento deste fenômeno. No segundo capítulo, lancei a hipótese, que precisa ser melhor explorada, de que parece ter havido, se não um diálogo direto, pelo menos uma assimilação e re-interpretação dos símbolos veiculados pela pedagogia romântica do projeto nacional do século XIX. E na Bahia

ganhara contornos muito específicos e expressivos, na medida em que o índio – traduzido na figura do caboclo – tornara-se epígono da representação nacional oficial e da pretensa homogeneização que se buscava infundir a todos, tão-somente ideal. Reitero aqui o pressuposto de que a categoria “caboclo”, tal qual produzida nos candomblés, em determinado momento, constitui um amálgama de re-significações do discurso nacional oficial, do qual o negro era marginalizado. Reagindo contra o estigma discretamente produzido, também de forma discreta, e de forma desautorizada, subverte-se o plano de intenções postas na pedagogia nacionalista. O índio, como outros personagens do imaginário social – boiadeiros e marujos – é trazido para o interior da estrutura religiosa, produzindo uma hibridação de caráter positivo, porquanto eficaz, tanto simbólica quanto nas suas intenções práticas de cura e orientação.

Signo que se tornara extremamente polissêmico, porquanto guarda em seu significante grande variedade de conteúdos semânticos no país. No interior dos cultos afro-brasileiros, não só na Bahia, mas em todo o Brasil, recebe reverências, por vezes abertamente, outras reservadamente. E do mesmo modo não se pode dizer que se trata de entidades de uma única natureza (espiritual e simbólica), mas que, em muitos casos, certamente guarda enormes semelhanças, que tanto podem apontar para origens comuns, como também indica a diversidade de significações e processos de autonomia que os artífices culturais e religiosos são capazes de empreender. Para além das fronteiras, dos muitos limites de atuação reivindicados pelos mais distintos grupos, pela busca de legitimação social e de retenção de capital simbólico, subsiste a mesma ambivalência que, ao mesmo tempo se busca esconder, mas que no fundo é a matéria-prima com a qual os artífices jogam sabiamente. São nessas brechas, nos entre-lugares que eles podem, estrategicamente, se posicionar para tirar vantagem daquilo que lhes foi legado tanto pela memória coletiva quanto pela situação objetiva que fornece a ele um quadro no qual irá imprimir a sua marca.

É neste intrincado jogo de interesses, de mercado, que os agentes religiosos tanto dos candomblés de um modo geral, como também da Umbanda, e aqueles que institucionalizaram nos caboclos a função social de orientação e cura, parecem ter se situado. Atendendo a demandas que estão postas no tecido social, ou seja, na medida em que ofertam serviços religiosos a quem precise deles, por meio de uma ação caritativa, de uma dádiva, aparentemente desinteressada, cumprem sua verdadeira função social, e a ela

se destina, e concomitantemente se ganha reconhecimento e legitimidade. E este reconhecimento, também ele buscado na sua prática cotidiana, está longe de ser meramente maniqueísta ou utilitarista, porquanto a razão (meio e fim) da produção da sua associação religiosa foi o atendimento das demandas postas. No caso empírico em questão, a dádiva, o bem ofertado e consumido, aquele que é a princípio gratuito, se dirige àqueles que, principalmente, não podem pagar se não com a sua participação, com a sua fé e esperança na agência religiosa. Aí está a primeira condição para o vínculo, sociologicamente produzido e reproduzido.

Bibliografia citada, consultada e outras fontes

- ALMEIDA, Renato. **Inteligência do Folclore**. Rio de Janeiro: Ed. Americana, 1974.
- BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Hucitec, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 2ª ed. São Paulo-Brasília: HUCITEC-Brasília, 1993.
- BARRETO Jr., Jurandir Antônio Sá. **Raça e Degeneração: análise do processo de construção da imagem dos negros e mestiços, a partir de artigos publicados na Gazeta Médica Baiana (1880 – 1930)**. Salvador, Editora da UNEB, 2005.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. Vol. II. São Paulo: Editora Livraria Pioneira, 1971.
- _____. **O Sagrado Selvagem**. São Paulo: Cadernos de Campo/USP, ano II, n. 2, 1989.
- _____. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1999.
- _____. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.
- _____. **Comunidade: em busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. 2ª edição. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003
- BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: **Dialética da Colonização**. 3ª ed. São Paulo: companhia das Letras, 1992.
- _____. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: **Dialética da Colonização**. 3ª edição. São Paulo: companhia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 8ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.
- _____. Condição de Classe e Posição de Classe. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. Sérgio Miceli (org.) 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação**. Campinas (SP): Papyrus, 1996.

BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRASILEIRO, Sheila. **A Organização Política e Processo Faccional no povo indígena Kiriri**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado em Sociologia da FFCH-UFBA, 1995.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da USP, 1997.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 1951.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. 2ª ed. Vol. II. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DOS SANTOS, Jocélio Teles. **O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **Teoria simbólica**. Lisboa: Celta, 1994.

_____. **O Processo Civilizador**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FARIAS, Edson. **“Bate-Bolas” e “Rodadões” – Ambigüidades nas performances das Turmas de Clóvis no Carnaval Carioca**. 2004.

_____. **Fazendo um mapeamento conceitual: Narrativas**. Texto preparado para aula da disciplina “Memórias e Narrativas em Contextos de Modernização”. Salvador, UFBA, 2004.

FERRETI, Mundicarmo. **Os caboclos em Rituais Públicos de um Terreiro de São Luís: Mina, Cura, Baião, Canjerê e Samba de Angola na Casa de Fanti-Ashanti**. (org.)

Scott, Parry R. Anais: Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Recife: UFPE/CNPq/FINP-ABA, 1991, pp. 235-243.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, S/D.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: introdução à história do Brasil patriacal**. 41ª ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2000.

_____. **Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. 2º Tomo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1977.

FRIGERIO, Alejandro. **The Search for África: Proustian Nostalgia in Afro-Brazilian Studies**. Los Angeles: University of Califórnia, 1983.

GELLNER, Ernest. O Advento do Nacionalismo e sua Interpretação: Os Mitos da Nação e da Classe. In: **A Questão Nacional**. (org.): Gopal Balakrishnan. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

GODBOUT, Jacques T. **O Espírito da Dádiva**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOODY, Jack. **A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOBSBAWN, Eric. **Nação e Nacionalismo desde 1789**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____. & Ranger, T. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. "Prefácio de 1939". In: MAGALHÃES, José Domingo Gonçalves de. **Suspiros Poéticos e Saudades**. 6ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2ªed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1976.

_____. “A Eficácia Simbólica” e “A estrutura dos mitos”. In: **Antropologia Estrutural**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. **Nações de Candomblé**. Palestra proferida por ocasião do Encontro de Nações-de-candomblé. Salvador: IANAMÁ/UFBA/CEAO/CED. Série: “Estudos/Documentos”, nº 10, 1984.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. 11ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

MAUSS, Marcel. “Esboço de uma Teoria da Magia”. In: **Sociologia e Antropologia**. Vol. 1. São Paulo: EPU, 1974.

_____. “As Técnicas do Corpo”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOTA, Carlos Guilherme (Org.). **Viagem Incompleta: 1ª Experiência Brasileira**. São Paulo: SENAC, 2000.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema: o complexo ritual da jurema no nordeste brasileiro**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da FFCH/UFBA, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “O Salto Mortal da Razão”. In: **Razão e Afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Brühl**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

ORTIZ, Renato. **Anotações sobre religião e globalização**. Imaginário – USP, n 8, pg. 69-94, 2002.

_____. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. **Românticos e Folcloristas: cultura popular**. São Paulo: Editora Olho d'Água, S/D.

PIERUCCI, A. F. & PRANDI, Reginaldo (Org.). **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização.** In: Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n° 8, pp. 151 – 167, junho de 1998.

_____. **Mitologia dos Orixás.** 7ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RICUPERO, Bernardo. **O Romantismo e a Idéia de Nação no Brasil (1830-1870).** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RIVERA, Dário Paulo Bezerra. **Religião e Tradição a partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs.** In: NUMEN: revista de estudos e pesquisa da religião. V. 3 (1) Jan-Jun de 2000, Juiz de Fora.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. **Os Ritmistas e a Cidade: sobre o processo de formação da música baiana contemporânea orientada para a diversão.** Dissertação de mestrado apresentado ao PPG/SOL da Universidade de Brasília, 2006.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil.** 8ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

SAHLINS, Marshal David. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANDNER, Donald. **Os Navajos e o Processo Simbólico da Cura: uma investigação psicológica dos seus rituais, magia e medicina.** São Paulo: Summus, 1997.

SANTIAGO, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. In: **Uma literatura nos Trópicos.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: pàde, asèsè e o culto égun na Bahia.** 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHUMPETER, J. A . **Teoria do Desenvolvimento Econômico.** Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “As faculdades de medicina ou como sanar um país doente”. In: **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 – 1930).** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.** 2ª ed. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2005.

SELLTIZ; JAHODA; DEUTSCH; COOK. **Métodos de Pesquisa nas Relações Sociais.** 5ª ed. São Paulo: E.P.U. e EDUSP, 1975.

SERRA, Ordep Trindade. **Águas do Rei.** Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Rumores de Festa: o sagrado e o profano na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2000.

SOUZA, Jessé de. “A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro”. In: **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. (Org.) Jessé de Souza. Brasília: Editora da UnB, 1999.

STREIFF-FENART, Jocelyne & POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica**. Recife, Dissertação de Mestrado – UFPE, 1975.

VENTURA, Roberto. “Civilização nos Trópicos”. In: **Estilo Tropical – história cultural e polêmicas literárias no Brasil (1870-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, S/D.

WEBER, Max. “Classe, Estamento e Partido”. In: GERTH, H. H. & MILLS, C. Wright. (Orgs.) **Ensaio de Sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. “Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas). In: **Economia e Sociedade**. Vol. 1. 4ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Metodologia em Ciências Sociais**. 4ª ed. Vol. 1. São Paulo: Ed. Cortez & UNICAMP, 2001.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos entre os séculos XVII, XVIII e XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.

Outras fontes

“Menina das águas”. In: Memórias da Bahia. Vol. II. Série: Grandes reportagens do Correio da Bahia. pp. 6-29.

“Dia da Consciência Negra: sou de santo e raça”. Caderno Especial do *Jornal A Tarde*. Salvador (BA), 20 de Novembro de 2006. pp. 1-16.

ÓRGÃO CENTRAL DE PLANEJAMENTO. *Monumentos Negros da Bahia* (Coordenação de Ordep Serra). Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, 1978.

Entrevistas

Entrevistas com o sacerdote Paulo dos Santos Neves do Ilê Axé Ogum de Uzambi, realizadas em setembro de 2003, junho de 2005, fevereiro e março de 2006. Total: quatro entrevistas

Entrevista realizada com o ogã Marivaldo Pereira Gomes do Ilê Axé Ogum de Uzambi, realizada em fevereiro de 2007.

Entrevistas realizadas com Robson Nascimento, iniciante do terreiro Ilê Axé Oiá Simbalé, realizadas em janeiro e fevereiro de 2007. Total: 2 entrevistas.

Entrevista realizada com D. Romana, mestre indígena kiriri, à época residente no município de Salgado – Bahia. Informante já falecida. Realizada em 2002.

Entrevista realizada com D. Maria, índia Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema – Bahia, realizada em Dezembro de 2006.

Entrevista realizada com Seu Raimundo, pai-de-santo de um centro umbandista atualmente desativado, localizado na Serra do Cabelo, contígua à Serra do Padeiro. Realizada em dezembro de 2006.

Anexo

Calendário de Festas do terreiro

1º de janeiro – Reabertura do terreiro com Exu, que chega e logo vai embora.

Fevereiro – Encerramento das sessões uma semana antes do carnaval, dependendo da data. São mantidos os outros serviços – como os de limpeza de corpo. A partir da quarta-feira de cinzas o Ilê Axé entra em recesso.

25 de Março – Reabertura da casa com um almoço que simboliza a Sexta-Feira da Paixão. Uma “espécie de ceia”: feijão de leite, moqueca de peixe, peixe de escabeche, feijão fradinho, feijão branco, caruru, vatapá, pão e vinho (suco de uva), simbolizando a carne e o sangue de Jesus.

23 de Abril – Festa de Oxossi

13 de Junho – Feijoada de Ogum

2 de Julho – Festa de Caboclos. Neste dia saúdam-se os “donos da terra”. “Samba” dos caboclos, limpeza de corpo dos presentes e distribuição das frutas presentes na Cabana.

16 de Agosto – Festa de Obaluaiê. Todas as segundas-feiras do mês de agosto tem banho de pipoca e distribuição de mingau.

27 de Setembro – Festa dos Ibejis (gêmeos). No sincretismo afro-católico correspondem a São Cosme e São Damião. Neste dia costuma-se dar um caruru. Mas nesta casa deixa-se pra se dar no dia 12 de Outubro.

12 de Outubro – Caruru ofertado para os Ibejis para a erê Crispina.

1 de Novembro – Realiza-se, à noite, uma “limpeza de corpo” coletiva com todos os integrantes da casa e com os clientes que queiram participar, para se resguardar dos eguns. Pois o dia 2 de Novembro é o dia dedicado aos finados. A partir desse dia o terreiro entra em recesso.

20 de Novembro – Reabertura com uma sessão de Exu.

27 de Novembro – Festa de Tranca-Rua.

8 de Dezembro – Festa de Iansã